تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل عظیم الشان فقہی انسائیکلوپیڈیا



اَلْعَطَایَا النَّبَوِیَّۃ فِی الْفَتَاوٰی الرَّضَوِیَّۃ

فتاوٰی رضویہ



جلد 1

مع تخریج وترجمہ عربی عبارات

تصنیف لطیف: اعلٰی حضرت، مجدد امام احمد رضا علیہ الرحمہ

ALAHAZRAT NETWORK

اعلحضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

مَن یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیۡرًا یُّفَقِّہۡہُ فِی الدِّیۡنِ

العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل چودھویں صدی کا عظیم الشان
فقہی انسائیکلوپیڈیا

جلد اوّل (حصہ اوّل)

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ العزیز

۱۲۷۲ھ ــــ ۱۳۴۰ھ

۱۸۵۶ء ــــ ۱۹۲۱ء



رضا فاؤنڈیشن ۰ جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ، لاہور، پاکستان (۵۴۰۰۰)

فون ۷۶۶۵۷۷۲ ، ۷۶۵۷۳۱۴

جلد اول حصہ اول 1+

نام کتاب ——— فتاوٰی رضویہ جلد ۱ (حصہ اول)

تصنیف ——— اعلٰحضرت شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ

فیضانِ کرامت ——— مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ

سرپرستی ——— صاحبزادہ مولانا محمد عبدالمصطفٰی ہزاروی ناظمِ اعلٰی جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

اہتمام ——— صاحبزادہ مولانا قاری نصیر احمد ہزاروی ناظم شعبہ نشرواشاعت " " " "

ترجمہ عربی وفارسی عبارات ——— مولانا محمد احمد مصباحی ناظمِ تعلیمات الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور، انڈیا

پیش لفظ ——— علامہ حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

کلماتِ آغاز ——— علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

ترتیبِ فہرست ——— علامہ حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظمِ تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

تخریج وتصحیح ——— مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا سردار احمد حسن سعیدی، مولانا حافظ محمد شہزاد ہاشمی

کتابت ——— محمد شریف گل، کڑیال کلاں (گوجرانوالا)

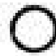
صفحات ——— ۱۱۵۲

اشاعت ——— ربیع الاول، ۱۴۲۷ھ / اپریل ۲۰۰۶ء

ناشر ——— رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

مطبع ———

قیمت ———



ملنے کے پتے

- رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

  ۰۳۰۰/۹۴۱۵۳۰۰ ۷۶۶۵۷۷۲

- مکتبہ اہلسنت، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
- ضیاء القرآن پبلیکیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور
- شبیر برادرز، ۴۰ بی، اردو بازار، لاہور

اجمالی فہرست

فہرست رسائل



پیش لفظ

الحمد للہ! اعلحضرت امام المسلمین مولانا الشاہ احمد رضا خان فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے خزائن علمیہ اور ذخائر فقہیہ کو جدید انداز میں عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظر عام پر لانے کیلئے مفتی اعظم پاکستان شیخ الحدیث، قدوۃ العلماء، حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی علیہ الرحمہ (المتوفی ۲۶ راگست ۲۰۰۳ء) کی زیر سرپرستی دار العلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم ہوا تھا وہ انتہائی کامیابی اور برق رفتاری کے ساتھ مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنے اہداف کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کر چکا ہے جن میں بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) الدولة المكية بالمادة الغيبية	(۱۳۲۳ھ)
مع الفيوضات الملكية لمحب الدولة المكية	(۱۳۲۶ھ)
(۲) انباء الحی ان کلامه المصون تبيان لكل شئ	(۱۳۲۶ھ)
مع التعليقات حاسم المفترى على السيد البرى	(۱۳۲۸ھ)
(۳) كفل الفقيه الفاهم فى احكام قرطاس الدراهم	(۱۳۲۴ھ)
(۴) صيقل الرين عن احكام مجاورة الحرمين	(۱۳۰۵ھ)
(۵) هادى الاضحية بالشاة الهندية	(۱۳۱۴ھ)
(۶) الصافية الموحية لحكم جلود الاضحية	(۱۳۰۷ھ)
(۷) الاجازات المتينة لعلماء بكة والمدينة	(۱۳۲۴ھ)

(۸) حُسام الحرمین علی منحر الکفر والمین (۱۳۲۴ھ)

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ المعروف بہ فتاویٰ رضویہ کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ عمدہ و خوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فتاویٰ مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ / مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہ تعالیٰ جل مجدہٗ وبعنایۃ رسولہ الکریم تقریباً پندرہ۱۵ سال کے مختصر عرصہ میں وہ تیس۳۰ جلدوں میں مکمل ہو کر منظر عام پر آچکا ہے جن کے مشمولات کی تفصیل سنینِ اشاعت، کتب و ابواب، مجموعی صفحات، تعداد سوالات و جوابات اور ان میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے:

نمبر جلد	عنوانات	استفتاء جوابات	تعداد رسائل	سنینِ اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطہارۃ	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ — مارچ ۱۹۹۰ء	۱۱۵۲
۲	"	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ — نومبر ۱۹۹۱	۷۱۰
۳	"	۵۹	۶	شعبان المعظم ۱۴۱۲ — فروری ۱۹۹۲	۷۵۶
۴	"	۱۲۵	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ — جنوری ۱۹۹۳	۷۶۰
۵	کتاب الصلوٰۃ	۱۴۰	۶	ربیع الاول ۱۴۱۴ — ستمبر ۱۹۹۳	۶۹۲
۶	"	۴۵۷	۴	ربیع الاول ۱۴۱۵ — اگست ۱۹۹۴	۷۳۶
۷	"	۲۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ — دسمبر ۱۹۹۴	۷۲۰
۸	"	۳۳۷	۶	محرم الحرام ۱۴۱۶ — جون ۱۹۹۵	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷۳	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ — اپریل ۱۹۹۶	۹۴۶
۱۰	کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج	۳۱۶	۱۶	ربیع الاول ۱۴۱۷ — اگست ۱۹۹۶	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۴۵۹	۶	محرم الحرام ۱۴۱۸ — مئی ۱۹۹۷	۷۳۶
۱۲	کتاب النکاح، کتاب الطلاق	۳۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ — نومبر ۱۹۹۷	۶۵۶
۱۳	کتاب الطلاق، کتاب الایمان، کتاب الحدود والتعزیر	۲۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ — مارچ ۱۹۹۸	۶۸۸
۱۴	کتاب السیر	۳۳۹	۷	جمادی الاخریٰ ۱۴۱۹ — ستمبر ۱۹۹۸	۷۱۲
۱۵	"	۸۱	۱۵	محرم الحرام ۱۴۲۰ — اپریل ۱۹۹۹	۷۴۴

۱۶	کتاب الشرکۃ، کتاب الوقف	۴۳۲	۳	جمادی الاولیٰ ۱۴۲۰	ستمبر ۱۹۹۹	۶۳۲
۱۷	کتاب البیوع، کتاب الحوالۃ، کتاب الکفالۃ	۱۵۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۲۰	فروری ۲۰۰۰	۷۱۶
۱۸	کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء والدعاوی	۱۵۲	۲	ربیع الثانی ۱۴۲۱	جولائی ۲۰۰۰	۷۴۰
۱۹	کتاب الوکالۃ، کتاب الاقرار، کتاب الصلح، کتاب المضاربہ، کتاب الامانات، کتاب العاریہ، کتاب الھبہ، کتاب الاجارہ، کتاب الاکراہ، کتاب الحجر،	۲۹۶	۳	ذیقعدہ ۱۴۲۱	فروری ۲۰۰۱	۶۹۲
۲۰	کتاب الغصب، کتاب الشفعہ، کتاب القسمہ، کتاب المزارعہ، کتاب الصید والذبائح، کتاب الاضحیۃ	۲۳۴	۳	صفر المظفر ۱۴۲۲	مئی ۲۰۰۱	۶۳۲
۲۱	کتاب الحظر والاباحۃ	۲۰۹۱	۹	ربیع الاول ۱۴۲۳	مئی ۲۰۰۲	۶۷۶
۲۲	〃 〃 〃	۱۳۳	۶	جمادی الاخریٰ ۱۴۲۳	اگست ۲۰۰۲	۶۹۲
۲۳	〃 〃 〃	۴۰۹	۷	ذوالحجہ ۱۴۲۳	فروری ۲۰۰۳	۷۶۸
۲۴	〃 〃 〃	۲۸۴	۹	ذوالحجہ ۱۴۲۳	فروری ۲۰۰۳	۷۲۰
۲۵	کتاب المداینات، کتاب الاشربہ، کتاب الرہن، کتاب القسم، کتاب الوصایا	۱۸۳	۳	رجب المرجب ۱۴۲۴	ستمبر ۲۰۰۳	۶۵۸
۲۶	کتاب الفرائض، کتاب الشتی حصہ اول	۳۲۵	۸	محرم الحرام ۱۴۲۵	مارچ ۲۰۰۴	۶۱۶
۲۷	کتاب الشتی حصہ دوم	۳۵	۱۰	جمادی الاخریٰ ۱۴۲۵	اگست ۲۰۰۴	۶۸۴
۲۸	〃 〃 〃 سوم	۲۲	۶	ذیقعدہ ۱۴۲۵	جنوری ۲۰۰۵	۶۸۴
۲۹	〃 〃 〃 چہارم	۲۱۵	۱۱	رجب المرجب ۱۴۲۶	اگست ۲۰۰۵	۷۵۲
۳۰	〃 〃 〃 پنجم	۴۴		〃 〃	〃 〃	۷۷۲

فتاوی رضویہ (قدیم) کی پہلی آٹھ جلدوں کے ابواب کی ترتیب وہی تھی جو معروف ومتداول کتب فقہ و فتاوی میں مذکور ہے۔ رضا فاؤنڈیشن کی طرف سے شائع ہونے والی ۳۰ جلدوں میں اسی ترتیب کو

ملحوظ رکھا گیا ہے مگر فتاوٰی رضویہ قدیم کی بقیہ چار مطبوعہ جلدوں (جلد نہم، دہم، یازدہم، دوازدہم) کی ترتیب ابوابِ فقہ سے عدمِ مطابقت کی وجہ سے محلِ نظر تھی۔ چنانچہ ادارہ ہذا کے سرپرست اعلیٰ محسنِ اہلسنت مفتیِ اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ و دیگر اکابر علماء و مشائخ سے استشارہ و استفسار کے بعد اراکینِ ادارہ نے فیصلہ کیا تھا کہ بیسویں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاوٰی رضویہ قدیم کی ترتیب کے بجائے ابوابِ فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے، نیز اس سلسلہ میں بحرالعلوم حضرت مولانا مفتی محمد عبدالمنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیق انیق کو بھی ہم نے پیشِ نظر رکھا اور اس سے بھرپور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ و فتاوٰی کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب الحظر والاباحۃ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسویں [20] جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیہ پر ہوا تھا لہٰذا اکیسویں [21] جلد سے مسائلِ حظر واباحۃ کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔ کتاب الحظر والاباحۃ (جو چار جلدوں ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابوابِ مداینات، اشربہ، رہن، قسم، وصایا اور فرائض پر مشتمل پچیسویں [25]، چھبیسویں [26] جلد منصۂ شہود پر آئی۔ باقی رہے مسائلِ کلامیہ و دیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث و فتاوائے اعلٰحضرت جو فتاوٰی رضویہ قدیم کی جلد نہم و دوازدہم میں غیر مبوب وغیر مرتب طور پر مندرج ہیں ان کی ترتیب وتبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزوجل کی توفیق، رحمۃ للعالمین صلے اللہ تعالٰے علیہ وآلہٖ واصحابہٖ اجمعین کی نظرِ عنایت، اعلٰحضرت اور مفتیِ اعظم پاکستان رحمۃ اللہ تعالٰی علیہما کے روحانی تصرف وکرامت سے راقمِ حقیر نے یہ گھاٹی بھی عبور کرلی اور کتاب الحظر والاباحۃ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پروکر مرتب ومنضبط کردیا ہے وللہ الحمد۔

اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطورِ خاص ملحوظ رکھا:

(ا) ان تمام مسائلِ کلامیہ ومتفرقہ کو کتاب الشتّٰی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب میں تقسیم کردیا ہے۔

(ب) تبویب میں سوال واستفتاء کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ جوابات میں مذکور مباحث کا۔

(ج) ایک ہی استفتاء میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکور ہونے کی صورت میں ہر سوال کو مستفتی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کردیا ہے۔

(د) مذکورہ بالا دونوں جلدوں (نہم و دوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو ان کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کردیا ہے۔

(ھ) رسائل کی ابتداء اور انتہاء کو ممتاز کیا ہے۔

(و) کتاب الشتّٰی کے ابواب سے متعلق اعلٰحضرت کے بعض رسائل جو فتاوٰی رضویہ قدیم میں شامل

نہ ہوسکے تھے اُن کو بھی موزوں و مناسب جگہ پر شامل کردیا ہے۔

(ز) تبویبِ جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہوگئی ہے لہذا مسائل کی مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا پڑی۔

(ح) کتاب الشتّٰی میں شامل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

محترم قارئینِ عظام!

یہ خبر آپ کے لئے یقیناً خوش کن ہوگی کہ الحمدللہ رضا فاؤنڈیشن کے تحت فتاوٰی رضویہ شریف کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ جدید انداز میں اشاعت پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہے، بلا مبالغہ ہم یہ دعوٰی کرسکتے ہیں کہ تیس جلدوں پر مشتمل یہ دنیا کا ضخیم ترین فتاوٰی ہے۔ یہ بلند فقہی شاہکار مجموعی طور پر ۲۱۹۷۰ صفحات، ۶۸۴۷ سوالوں کے جوابات اور ۲۰۶ رسائل پر مشتمل ہے جبکہ ہزاروں مسائل ضمناً زیرِ بحث آئے ہیں۔

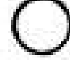
اس عظیم کارنامے کی تکمیل پر رضا فاؤنڈیشن کے بانی اور اس بے مثال اشاعتی منصوبے کا آغاز فرمانے والے مردِ کامل استاذنا الکریم مخدوم ملت شیخ الحدیث مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم قادری ہزاروی نوراللہ مرقدہٗ کی رُوح پُر فتوح انتہائی مسرور ہورہی ہوگی، اللہ تعالٰی ان کے درجات بلند فرمائے اور اس عظیم فتاوٰی کی بین الاقوامی معیار کے مطابق اشاعتِ جدیدہ کو ان کے لئے قیامت تک صدقہ جاریہ بنائے۔

رضا فاؤنڈیشن سے وابستہ تمام حضرات مبارکباد کے مستحق ہیں خصوصاً ادارے کے سرپرست جانشینِ مفتیِ اعظم حضرت علامہ مولانا صاحبزادہ محمد عبدالمصطفٰی قادری ہزاروی ناظمِ اعلٰی جامعہ نظامیہ رضویہ، فتاوٰی رضویہ کے مترجمین، مخرجین، مصححین، کاتب اور ناظمِ نشر و اشاعت جگر گوشۂ مفتیِ اعظم مولانا قاری نصیر احمد ہزاروی لائق صد تحسین و تبریک ہیں۔ پروردگارِ عالم ان تمام حضرات کو اجرِ جزیل و ثوابِ عظیم عطا فرمائے، آمین بجاہ سید المرسلین۔

نوٹ

رضا فاؤنڈیشن کے زیرِ اہتمام فتاوٰی رضویہ کی جلد اول (مطبوعہ مارچ ۱۹۹۰ء)

کا ترجمہ حضرت علامہ مولانا الحاج مفتی سید شجاعت علی قادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ بانی دار العلوم نعیمیہ کراچی نے فرمایا تھا جس میں کافی حد تک اجمال و اختصار کے باعث سقم محسوس کیا گیا، لہذا حضرت علامہ مولانا مفتی محمد احمد مصباحی بھیروی دامت برکاتہم العالیہ ناظم تعلیمات الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور سے نئے ترجمے کی درخواست کی گئی جسے انھوں نے بکمال مہربانی قبول فرمایا۔ چنانچہ موصوف کے ترجمہ کے ساتھ جلد ہذا کی نئی کتابت کروائی گئی اور ترجمہ تفصیلی ہونے کی وجہ سے ضخامت پہلے کی بنسبت بڑھ گئی، لہذا اس جلد کو اب ۲ دو حصوں میں پیش کیا جا رہا ہے، تاہم دونوں حصوں کی فہرست یکجا حصہ اول کے شروع میں دی گئی ہے اور دونوں حصوں کے صفحات کے نمبر بھی مسلسل لگائے گئے ہیں۔ نیز تیس جلدوں کی فہارس پر مشتمل ایک الگ جلد تیار ہو کر چھپ چکی ہے اور مسائل کے اشاریہ پر مشتمل بھی ایک جلد شائع کی جا رہی ہے۔ اس طرح اس ذخیرہ کو مجموعی طور پر اب تینتیس ۳۳ مجلدات میں پیش کیا جا رہا ہے۔



حافظ محمد عبد الستار سعیدی
ناظمِ تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
لاہور و شیخوپورہ، پاکستان

ربیع الاول ۱۴۲۷ھ
اپریل ۲۰۰۶ء



کلماتِ آغاز

سرزمینِ پاک و ہند پر تقریباً ایک ہزار سال تک مسلمانوں کی حکومت رہی، اس عرصے میں غیر مسلموں کو مکمل شہری حقوق حاصل رہے، ہر شخص کو اپنے دین پر عمل کرنے کی آزادی تھی، بلکہ بعض مواقع تو ایسے بھی آئے کہ غیر مسلموں کو ترجیحی مراعات حاصل رہیں، انگریز تاجر بن کر آئے اور سازشوں کے بل بوتے پر حکمران بن بیٹھے، ان کی حکومت کو سب سے زیادہ خطرہ مسلمانوں سے تھا، ایک تو اس لیے کہ مسلمان عرصۂ دراز تک یہاں حکومت کر چکے تھے، دوسرا اس لئے کہ ان کی ایمانی حرارت انھیں کسی بھی وقت آمادۂ جہاد کر سکتی تھی، یہی وجہ تھی کہ انھوں نے مسلمانوں کی قوت کو پامال کرنے اور ان کی وحدتِ ملّی کو پارہ پارہ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

وہ اس حقیقت سے پُوری طرح باخبر تھے کہ مسلمانوں کی بقا اور ترقی کا راز ایمان اور اتحاد میں مضمر ہے اسی لئے انھوں نے اپنی تمام تر توانائیاں اسی بنیاد کو کمزور اور ختم کرنے پر صَرف کر دیں، دینی مدارس کو بے اثر بنانے کے لئے سکول اور کالج کھولے اور وہاں تعلیم پانے والے بچّوں کے ذہنوں کو الحاد اور بے دینی کے زہر سے مسموم کیا، اتحادِ ملّت کو ختم کرنے کے لئے نئے نئے پیدا ہونے والے فرقوں کی حوصلہ افزائی کی، اِسی دورِ بلاخیز میں اس قسم کے مباحث چھیڑے کہ اللہ تعالیٰ جھُوٹ بول سکتا ہے یا نہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نیا نبی آجائے تو آپ کے خاتم النبیین ہونے میں فرق آئے گا یا نہیں؟ بلکہ مرزا غلام احمد قادیانی نے تو نبی ہونے کا دعویٰ ہی کر دیا، اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور دیگر محبوبانِ خدا کی شان میں توہین و تنقیص کی زبان درازی کی گئی، نتیجہ یہ ہُوا کہ اُمّتِ مُسلمہ کئی فرقوں میں بٹ گئی اور متحدہ پاک و ہند میں اتنے فرقے پیدا ہوئے کہ دوسرے کسی بھی اسلامی ملک میں اتنے فرقے نہیں ملیں گے۔

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرقہ بندی کی بھرپور حوصلہ شکنی کی اور وحدتِ ملّی پر زور دیا ان کی علمی اور تحقیقی مساعی کا محور ہی ملّی اتحاد تھا۔

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالٰی

ولادت ـــــ تعلیم

یہ وہ ماحول تھا کہ ۱۰ ارشوال ۱۲۷۲ھ ۱۴ رجون ۱۸۵۶ء/ ۲ کو بریلی شریف ، یوپی ، انڈیا میں امام احمد رضا قادری بریلوی پیدا ہوئے ، آپ کے والد ماجد غزالیِ زماں مولانا نقی علی خاں اور جدِ امجد مولانا رضا علی خاں قدس سرہما اپنے دور کے اکابر علماء اور اولیاء میں سے تھے ، آپ کے آباء و اجداد قندھار ' افغانستان سے ہجرت کر کے پہلے لاہور پھر بریلی میں قیام پذیر ہو گئے ۔

فاضل بریلوی قدس سرہٗ نے تمام مروّجہ علوم وفنون اپنے والد ماجد سے پڑھ کر تقریباً چودہ سال کی عمر میں سندِ فضیلت حاصل کی اور مسندِ تدریس و افتاء کو زینت بخشی ، والد ماجد کے علاوہ حضرت شاہ آلِ رسول مارہروی' علامہ احمد بن زینی دحلان مفتیِ مکہ مکرمہ ، علامہ عبد الرحمٰن مکی ، علامہ حسین بن صالح مکی اور حضرت مولانا شاہ ابو الحسین احمد نوری رحمہم اللہ تعالٰی سے بھی استفادہ کیا ، امام احمد رضا بریلوی نے کچھ علوم تو اپنے زمانے کے متبحر علمائے پڑھے ، باقی علوم خداداد قابلیت کی بنا پر مطالعہ کے ذریعے حل کئے اور نہ صرف پچاس سے زیادہ علوم وفنون میں محیر العقول مہارت حاصل کی بلکہ ہر فن میں تصانیف بھی یادگار چھوڑیں ۔

امام احمد رضا بریلوی ۱۴ رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ / ۱۸۷۰ء کو پونے چودہ سال کی عمر میں علوم دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہوئے ، اُسی دن رضاعت کے ایک مسئلے کا جواب لکھ کر والد ماجد کی خدمت میں پیش کیا جو بالکل صحیح تھا ، اُسی دن سے فتویٰ نویسی کا کام آپ کے سپرد کر دیا گیا۔[1] اس دن سے آخر عمر تک مسلسل فتویٰ نویسی کا فریضہ انجام دیتے رہے اور فتاوٰی رضویہ کی ضخیم بارہ جلدوں کا گراں قدر سرمایہ اُمتِ مسلمہ کو دے گئے ۔ رد المحتار علامہ شامی پر پانچ جلدوں میں حاشیہ لکھا ، قرآن پاک کا مقبول انام ترجمہ لکھا جو 'کنز الایمان' کے نام سے معروف ومشہور ہے ۔

امام احمد رضا بریلوی نے اللہ تعالٰی کی عظمت وجلالت کے خلاف لب کشائی کرنے پر بھرپور تنقید کی' سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح (اللہ تعالٰی جھوٹ ایسے قبیح عیب سے پاک ہے) کے علاوہ امکان کذب

---

[1] محمد صابر نسیم بستوی ، مولانا ، اعلیٰ حضرت بریلوی (مکتبہ نبویہ ، لاہور) ص ۲۲-۲۳

کے رد پر پانچ رسالے لکھے، اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والوں کے رد میں رسالۂ مبارکہ قوارع القہار علی المجسمۃ الفجار تحریر کیا، دینِ اسلام کے مخالف، قدیم فلاسفہ کے عقائد پر رد کرتے ہوئے مبسوط رسالہ الکلمۃ الملہمۃ رقم فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام، اہلِ بیتِ عظام، ائمۂ دین مجتہدین اور اولیاء کاملین کی شان میں گستاخی کرنے والوں کا سخت محاسبہ کیا۔ قادیان میں انگریز کے کاشتہ پودے کی بیخ کنی کی اور اس کے خلاف متعدد رسائل لکھے، مثلاً:

۱۔ جزاء اللہ عدوہ لاباۂ ختم النبوۃ

۲۔ قہرالدیان علی مرتد بقادیان

۳۔ المبین معنی ختم النبیین

۴۔ السوء والعقاب علی المسیح الکذاب

۵۔ الجراز الدیانی علی المرتد القادیانی

امام احمد رضا نے اس دور میں پائی جانے والی بدعتوں کے خلاف جہاد کیا اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کی جانے والی سازشوں کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔ مختصر یہ کہ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کی خاطر ہر محاذ پر جہاد کیا اور تمام عمر اس کام میں صرف کر دی۔

عبقری فقیہ

امام احمد رضا بریلوی مروجہ علوم دینیہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، تصوف، تاریخ، سیر، معانی، بیان، بدیع، عروض، ریاضی، توقیت، منطق، فلسفہ وغیرہ کے یکتائے زمانہ فاضل تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ طب، علم جفر، تکسیر، زیجات، جبرو مقابلہ، لوگارثم، جیومیٹری، مثلث کروی وغیرہ علوم میں بھی کامل مہارت رکھتے تھے۔ یہ وہ علوم ہیں جن سے عام طور پر علماء تعلق ہی نہیں رکھتے۔ انھوں نے پچاس سے زیادہ علوم و فنون میں تصانیف کا ذخیرہ یادگار چھوڑا اور ہر فن میں قیمتی تحقیقات کا اضافہ کیا، غرض یہ کہ ایک فقیہ کے لیے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے وہ سب امام احمد رضا بریلوی کو حاصل تھے۔

علومِ قرآن

انھوں نے قرآن کریم کا بہت گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا، قرآن فہمی کے لئے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے ان پر انھیں گہرا عبور حاصل تھا، شانِ نزول، ناسخ و منسوخ، تفسیر بالحدیث، تفسیرِ صحابہ اور استنباطِ احکام

کے اصول سے پوری طرح باخبر تھے۔ یہی سبب ہے کہ اگر قرآنِ پاک کے مختلف تراجم کو سامنے رکھ کر مطالعہ کیا جائے تو ہر انصاف پسند کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ امام احمد رضا کا ترجمۂ کنز الایمان 'سب سے بہتر ترجمہ ہے جس میں شانِ الوہیت کا احترام بھی ملحوظ ہے اور عظمتِ نبوت و رسالت کا تقدس بھی پیشِ نظر ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد ہونے کے باوجود عموماً مسائل پر مجتہدانہ انداز میں گفتگو کرتے ہیں۔ پہلے قرآنِ کریم سے، پھر حدیث شریف سے، پھر سلف صالحین اور اس کے بعد فقہائے متاخرین کے ارشادات سے استدلال اور استناد کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے اچھوتا استدلال

حضرت علامہ مولانا محمد وصی احمد محدث سورتی نے ایک استفتاء بھجوایا جس میں سوال یہ تھا کہ کیا مشرقی افق سے سیاہی نمودار ہوتے ہی مغرب کا وقت ہو جاتا ہے؟ یا سیاہی کے بلند ہونے پر مغرب کا وقت ہوگا؟

امام احمد رضا نے جواب دیا کہ سورج کی ٹکیہ کے شرعی غروب سے بہت پہلے ہی سیاہی مشرقی افق سے کئی گز بلند ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس پر عیان و بیان و برہان سب شاہد عدل ہیں..... الحمد للہ! عجائبِ قرآن منتہی نہیں... ایک ذرا غور سے نظر کیجئے تو آیۂ کریمہ یُولِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ کے مطالعِ رفیعہ سے اس مطلب کی شعاعیں چمک رہی ہیں۔

رات یعنی سایۂ زمین کی سیاہی کو حکیم قدیر عز جلالہ دن میں داخل فرماتا ہے' ہنوز دن باقی ہے کہ سیاہی اٹھائی، اور دن کو سوادِ مذکور میں لاتا ہے، ابھی ظلمتِ شبینہ موجود ہے کہ عروسِ خاور نے نقاب اٹھائی۔"[1]

تحریکِ پاکستان کے قافلہ سالار محدثِ اعظم ہند مولانا سید محمد محدث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

"علمِ قرآن کا اندازہ صرف اعلیٰ حضرت کے اس اردو ترجمہ سے کیجئے جو اکثر گھروں میں موجود ہے اور جس کی کوئی مثال سابق نہ عربی زبان میں ہے نہ فارسی میں اور نہ اردو میں' اور جس کا ایک ایک لفظ اپنے مقام پر ایسا ہے کہ دوسرا لفظ اس جگہ لایا نہیں جا سکتا، جو بظاہر محض ترجمہ ہے مگر درحقیقت وہ قرآن کی صحیح تفسیر اور اردو زبان میں (روح) قرآن ہے۔"[2]

---

[1] امام احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (طبع مراد آباد) ج ۲ ص ۴-۲۶۳

[2] عبد النبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یوم رضا ج ۱ ص ۱۴۱

علوم حدیث

امام احمد رضا بریلوی علم حدیث اور اس کے متعلقات پر وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے۔ طرقِ حدیث، مشکلاتِ حدیث، ناسخ و منسوخ، راجح و مرجوح، طرقِ تطبیق، وجوہِ استدلال اور اسماءِ رجال یہ سب امور انھیں مستحضر رہتے تھے۔ محدث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

"علم الحدیث کا اندازہ اس سے کیجئے کہ جتنی حدیثیں فقہ حنفی کی ماخذ ہیں، ہر وقت پیشِ نظر، اور جن حدیثوں سے فقہ حنفی پر بظاہر زد پڑتی ہے اس کی روایت و درایت کی خامیاں ہر وقت ازبر، علم الحدیث میں سب سے نازک شعبہ علم اسماء الرجال کا ہے اعلیٰ حضرت کے سامنے کوئی سند پڑھی جاتی اور راویوں کے بارے میں دریافت کیا جاتا تو ہر راوی کی جرح و تعدیل کے جو الفاظ فرما دیتے تھے اٹھا کر دیکھا جاتا تو تقریب و تہذیب اور تذہیب میں وہی لفظ مل جاتا تھا، اس کو کہتے ہیں علم راسخ اور علم سے شغف کامل اور علمی مطالعہ کی وسعت[1]"۔

امام احمد رضا بریلوی جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں، وہ کسی بھی مسئلے پر طائرانہ نظر ڈالنے کی بجائے بحث و تحقیق کی انتہا کو پہنچتے ہیں، مسائل کی تنقیح اور تفصیل پر آتے ہیں تو دریا کی روانی اور سمندر کی وسعت کا نقشہ نظر آتا ہے، متقدمین فقہاء کے اقوال مختلفہ میں تطبیق دیتے ہیں تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اختلاف تھا ہی نہیں۔

طرقِ حدیث

بنگال سے ایک سوال آیا کہ ہمارے علاقے میں ہیضہ، چیچک، قحط سالی وغیرہ آجائے تو لوگ بلا کے دفع کے لئے چاول، گیہوں وغیرہ جمع کر کے پکاتے ہیں، علماء کو بلا کر کھلاتے ہیں اور خود محلے والے بھی کھاتے ہیں، کیا یہ طعام ان کے لیے کھانا جائز ہے؟

امام احمد رضا بریلوی نے جواب دیا کہ یہ طریقہ اور اہلِ دعوت کے لیے اس طعام کا کھانا جائز ہے، شریعتِ مطہرہ میں اس کی ہرگز ممانعت نہیں ہے۔ اس دعوے پر ساٹھ حدیثیں بطور دلیل پیش کیں، یہ حدیث بھی پیش کی:

اَلدَّرَجَاتُ اِفْشَاءُ السَّلَامِ وَ اِطْعَامُ الطَّعَامِ وَالصَّلٰوۃُ بِاللَّیْلِ وَالنَّاسُ	اللہ تعالیٰ کے ہاں درجہ بلند کرنے والے امور ہیں سلام کا پھیلانا اور ہر طرح کے لوگوں کو

---

[1] عبد النبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یوم رضا ج ۱ ص ۱۴

بنیادُہ۔ کھانا کھلانا اور رات کو نماز پڑھنا جب کہ لوگ سورہے ہوں۔

پھر جو اس کی تخریج کی طرف توجہ ہوئی تو فرمایا کہ یہ حدیث مشہور و مستفیض کا ایک حصہ ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی زیارت ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنا دستِ قدرت اپنی شان کے مطابق آپ کے کندھوں کے درمیان رکھا، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فَتَجَلّٰی لِی کُلُّ شَیْءٍ وَعَرَفْتُ ۔ ہر چیز مجھ پر منکشف ہوگئی اور میں نے پہچان لی۔

اب اس حدیث کے حوالے ملاحظہ ہوں:

- رواہ امام الائمۃ ابو حنیفۃ والامام احمد وعبد الرزاق فی مصنفہ والترمذی والطبرانی عن ابن عباس۔
- واحمد والطبرانی وابن مردویہ عن معاذ بن جبل۔
- وابن خزیمۃ والدارمی والبغوی وابن السکن وابو نعیم وابن بسطۃ عن عبد الرحمٰن بن عایش والطبرانی عنہ عن صحابی۔
- والبزار عن ابن عمر وعن ثوبان۔
- والطبرانی عن ابی امامۃ۔
- وابن قانع عن ابی عبیدۃ بن الجراح۔
- والدارقطنی وابو بکر النیسابوری فی الزیادات عن انس۔
- وابو الفرج تعلیقا عن ابی ھریرۃ۔
- وابن ابی شیبۃ مرسلا عن عبد الرحمٰن بن سابط

(رضی اللہ تعالیٰ عنہم)

آخر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے اس حدیث کے طرق کی تفصیلات اور کلمات کا اختلاف اپنی بابرکت کتاب سلطنۃ المصطفیٰ فی ملکوت کل الوریٰ میں بیان کیا ہے[1]۔ قلم برداشتہ کسی حدیث کے اتنے ماخذ کا بیان کردینا معمولی بات نہیں۔

امام احمد رضا بریلوی نے یہ فتویٰ رادّ القحط والوباء بدعوۃ الجیران ومواساۃ الفقراء کے نام سے ماہ ربیع الآخر ۱۳۱۲ھ میں مکمل کیا۔

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: رادّ القحط والوباء (مکتبہ رضویہ، لاہور) ص ۱۱

2

امام احمد رضا بریلوی نے تخریج احادیث کے آداب پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ہے: الروض البھیج فی آداب التخریج ۔ مولوی رحمٰن علی اس رسالۂ مبارکہ کے بارے میں لکھتے ہیں:[1]

"اگر اس سے قبل اس فن میں کوئی کتاب نہیں ملتی تو مصنف کو اس فن کا موجد کہہ سکتے ہیں۔"

فنِ اسماء الرجال

ایک سوال پیش ہوا کہ سفر میں دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ چونکہ اس موضوع پر غیر مقلدین کے شیخ الکل میاں نذیر حسین دہلوی، معیار الحق میں کلام کر چکے تھے، اس لئے امام احمد رضا بریلوی نے اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کی اور ۱۳۴ صفحات پر مشتمل رسالہ حاجز البحرین تصنیف فرمایا۔ رسالہ کیا ہے علمِ حدیث اور علم اسماء الرجال کا بحرِ مواج ہے، اس کا مطالعہ کرتے وقت غیر مقلدین کے شیخ الکل علمِ حدیث میں طفلِ مکتب نظر آتے ہیں، آج تک غیر مقلدین کو علمِ حدیث کے مدعی ہونے کے باوجود اس کا جواب دینے کی جرأت نہیں ہو سکی۔

امام نسائی حضرت نافع سے روایت کرتے ہیں کہ میں ایک سفر میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تھا وہ تیزی کے ساتھ سفر کر رہے تھے، شفق غروب ہونے والی تھی کہ اتر کر نمازِ مغرب ادا کی پھر عشاء کی تکبیر اس وقت کہی جب شفق غروب ہو چکی تھی۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے دو نمازیں ایک وقت میں جمع نہیں کیں، بلکہ صورۃً اور عملاً جمع کیں۔ یہ بات میاں صاحب کے موقف کے خلاف تھی انھوں نے اس پر اعتراض کیا کہ امام نسائی کی روایت میں ایک راوی ولید بن قاسم ہیں اور ان سے روایت میں خطا ہوتی تھی تقریب میں ہے: صَدُوْقٌ یُّخْطِیُٔ۔

اس اعتراض پر امام احمد رضا بریلوی نے متعدد وجوہ سے گرفت فرمائی:

۱۔ یہ تحریف ہے، امام نسائی نے ولید کا فقط نام ذکر کیا تھا، میاں صاحب نے ازراہِ چالاکی اسی نام اور اسی طبقے کا ایک راوی متعین کر لیا جو امام نسائی کے راویوں میں سے ہے اور جس پر کسی قدر تنقید بھی کی گئی ہے حالانکہ یہ راوی ولید بن قاسم نہیں بلکہ ولید بن مسلم ہیں جو صحیح مسلم کے رجال اور ائمۂ ثقات اور حفاظ اعلام میں سے ہیں، ہاں وہ تدلیس کرتے ہیں، لیکن اس کا کیا نقصان کہ اس جگہ وہ صاف حَدَّثَنِیْ نَافِعٌ فرما رہے ہیں۔

۲۔ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ ابن قاسم ہی ہیں تاہم وہ مستحقِ رد نہیں امام احمد نے ان کی توثیق کی ہے، اُن سے روایت کی، محدثین کو اُن سے حدیث لکھنے کا حکم دیا۔ ابن عدی نے کہا جب وہ کسی ثقہ سے روایت

---

[1] رحمٰن علی، مولوی: تذکرہ علمائے ہند اردو (پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، کراچی) ص ۱۰۰

کریں تو ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔

۳- صحیح بخاری و مسلم میں کتنے راوی وہ ہیں جن کے بارے میں تقریب میں فرمایا صَدُوْقٌ یُخْطِئُ، کیا آپ قسم کھائے بیٹھے ہیں کہ صحیحین کی روایات کو بھی رد کر دو گے؟

پھر امام احمد رضا بریلوی نے حاشیہ میں قلم برداشتہ صحیحین کے ۱۳ ایسے راویوں کے نام گنوا دیے جن کے بارے میں اسماء رجال کی کتابوں میں اَخْطَأَ یا کَثِیْرُ الْخَطَاءِ کے الفاظ وارد ہیں۔

۴- حسان بن حسان بصری، صحیح بخاری کے راوی ہیں ان کے بارے میں تقریب میں ہے صدوق یخطئ، ان کے بعد حسان بن حسان واسطی کے بارے میں لکھا ابن مندہ نے انھیں وہم کی بنا پر حسان بصری سمجھ لیا حالانکہ حسان واسطی ضعیف ہیں، دیکھئے پہلے حسان بصری کو صدوق یخطئ کہنے کے باوجود واضح طور پر کہہ دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں۔

مطالبِ حدیث

مرزائیوں نے حدیث شریف لَعَنَ اللّٰهُ الْیَهُوْدَ وَالنَّصَارٰی اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِهِمْ مَسَاجِدَ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات پر اس طرح استدلال کیا کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے اپنے نبیوں کی قبروں کو مسجد بنایا، اس سے ظاہر ہوا کہ نبی یہود حضرت موسیٰ اور نبی نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں تھیں جن کی عبادت کی جاتی تھی۔

امام احمد رضا بریلوی حدیث مذکور سے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱- اَنْبِیَائِهِمْ میں اضافت استغراق کے لیے نہیں ہے حتیٰ کہ اس کا یہ معنی ہو کہ حضرت موسیٰ سے پیچھے علیہم الصلاۃ والسلام تک ہر نبی کی قبر کو تمام یہود و نصاریٰ نے مسجد بنا لیا ہو، یہ یقیناً غلط ہے، اور جب استغراق مراد نہیں تو بعض میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو داخل کر لینا باطل اور مردود ہے۔ یہود و نصاریٰ کا بعض انبیاء کی قبور کریمہ کو مسجد بنا لینا صدقِ حدیث کے لیے کافی ہے۔

علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ سوال اٹھایا کہ نصاریٰ کے انبیاء کہاں ہیں؟ اُن کے نبی تو صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے، ان کی قبر نہیں ہے۔ اس سوال کا ایک جواب یہ دیا:

"انبیاء کی قبروں کو مسجد بنانا عام ہے کہ ابتداءً ہو یا کسی کی پیروی میں، یہودیوں نے ابتداء کی اور عیسائیوں نے ان کی پیروی کی اور اس میں شک نہیں کہ نصاریٰ بہت سے اُن انبیاء کی قبور کی تعظیم کرتے ہیں جن کی یہودی تعظیم کرتے ہیں۔" (ترجمہ)

۲ - حافظ ابن حجر عسقلانی نے دوسرا جواب یہ دیا کہ اس حدیث میں اقتصار واقع ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہود اپنے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بناتے تھے اور نصاریٰ اپنے صالحین کی قبروں کو۔ صحیح بخاری، حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں قبور انبیاء کے بارے میں صرف یہودیوں کا ذکر ہے اور ان کے ساتھ ان کے انبیاء کا ذکر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قَاتَلَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ مَسَاجِدَ۔

اللہ تعالیٰ یہودیوں کو ہلاک فرمائے کہ انھوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنالیا۔

صحیح بخاری، حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں صرف نصاریٰ کا ذکر تھا ان کے ساتھ صرف صالحین کا ذکر ہے، انبیاء کرام کا ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

اُولٰئِکَ قَوْمٌ اِذَا مَاتَ فِیْھِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلٰی قَبْرِہٖ مَسْجِدًا وَصَوَّرُوْا فِیْہِ تِلْکَ الصُّوَرَ۔

نصاریٰ وہ قوم ہے کہ جب ان میں کوئی نیک آدمی فوت ہوجاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنالیتے اور اس میں وہ تصویریں بنالیتے۔

اور صحیح مسلم حضرت جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہود ونصاریٰ دونوں کا ذکر تھا اس میں انبیاء اور صالحین دونوں کا ذکر فرمایا، چنانچہ ارشاد فرمایا:

اَلَا وَمَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ کَانُوْا یَتَّخِذُوْنَ قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ وَصَالِحِیْھِمْ مَسَاجِدَ۔

خبردار! تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور صالحین کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنالیتے تھے۔

کسی حدیث کا مطلب اسی وقت واضح ہوتا ہے جب اس کے متعدد طرق کو جمع کرلیا جائے۔[1]

دین کے اصول وقواعد

ایک متبحر فقیہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ دین کے اصول وقواعد کا وسیع علم رکھتا ہو تاکہ کسی نئے مسئلے کا حکم پورے وثوق کے ساتھ بیان کرسکے، امام احمد رضا بریلوی سے سوال کیا گیا کہ روسر[2] کی شکر ہڈیوں سے صاف کی جاتی ہے اور صاف کرنے والے اس بات کی احتیاط نہیں کرتے کہ وہ ہڈیاں پاک ہیں یا ناپاک، حلال جانور کی یا حرام کی، اس

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: مجموعۂ رسائل ردّ مرزائیت (رضا فاؤنڈیشن، لاہور) ص ۹۰ - ۸۷

[2] روسر انگریزی تاجروں کی ایک جماعت کا نام ہے جس نے شاہجہان پور میں شکر کا کارخانہ لگایا تھا اور وہ حیوانوں کی ہڈیاں جلاکر اس کے کوئلوں سے شکر صاف کرتی تھی۔ (تذکرہ علمائے ہند، اردو از رحمٰن علی ص ۱۰۰)

شکر کا کیا حکم ہے ؟ امام احمد رضا بریلوی نے جواب سے پہلے دس مقدمات بیان کئے جن میں شرعی اصول وضوابط پیش کئے ، ان ہی مقدمات میں ایک ضابطہ کلیہ واجبۃ الحفظ بیان فرمایا :

فعلِ فرائض و ترکِ محرمات کو رضائے خلق پر مقدم رکھے اور ان امور میں کسی کی مطلق پروا نہ کرے اور اتیانِ مستحب و ترکِ غیرِ اولیٰ پر مُدارات خلق و مُراعاتِ قلوب کو اہم جانے اور فتنہ و نفرت و ایذا و وحشت کا باعث ہونے سے بہت بچے ۔

اسی طرح جو عادات و رسوم خلق میں جاری ہوں اور شرع مطہر سے ان کی حرمت و شناعت نہ ثابت ہو ان میں اپنے ترفّع و تنزّہ کے لئے خلاف و جدائی نہ کرے کہ یہ سب امور ایتلاف و مُوانست کے معارض اور مراد و محبوبِ شارع کے مناقض ہیں ۔

ہاں ہاں ! ہوشیار و گوش دار ! کہ یہ وہ نکتہ جمیلہ و حکمتِ جلیلہ و کوچہ سلامت و جادۂ کرامت ہے جس سے بہت زاہدانِ خشک و اہلِ تقشّف غافل و جاہل ہوتے ہیں وہ اپنے زعم میں محتاط و دین پرور بنتے ہیں اور فی الواقع مغزِ حکمت و مقصودِ شریعت سے دور پڑتے ہیں خبردار و محکم گیر ، یہ چند سطروں میں علم غزیر و باللہ التوفیق والیہ المصیر[1] "

عربی لغات

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لفظ طَفَّ بہ پڑنے کے معنی میں استعمال کیا اور فرمایا : حتی طَفَّ مِن جَوَانِبِھا ۔ اس پر امام احمد رضا بریلوی نے فرمایا :

" مجھے یہ فعل اور اس کا مصدر صحاح ، صراح ، مختار ، قاموس ، تاج العروس ، مفردات ، نہایہ ، دُرِّ نثیر ، مجمع البحار اور مصباح میں نہیں ملا ۔ ہاں قاموس میں صرف اتنا ہے کہ طف المکوك والاناء وطففہ وطفافہ وہ چیز جو اس برتن کے کناروں کو بھر دے[2] "

امام احمد رضا بریلوی کو عربی زبان پر اس قدر عبور تھا کہ ایک نامانوس لفظ دیکھتے ہی اسے غریب سمجھا اور اس کی غرابت پر لغات کی دس مستند کتابوں کا حوالہ پیش کیا ، ان مآخذ میں عربی لغات بھی ہیں اور لغاتِ حدیث بھی ۔

امام احمد رضا بریلوی اپنی اکثر و بیشتر تصنیفات کے خطبوں میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور درود شریف کے ساتھ ساتھ وہ مسئلہ بھی بیان فرما دیتے ہیں جسے بعد ازاں تفصیلی دلائل کے ساتھ بیان فرماتے ہیں ۔ صرف یہی نہیں

---

[1] احمد رضا بریلوی ، امام : فتاویٰ رضویہ (مکتبہ نعیمیہ مراد آباد) ج ۴ ص ۱۲۷

[2] احمد رضا بریلوی ، امام : جد الممتار (مطبعہ عزیزیہ ، حیدر آباد دکن) ج ۱ ص ۱۲۹

بلکہ اکثر رسائل و تصنیفات کا ایسا حسین نام تجویز فرماتے ہیں جس سے نہ صرف واضح طور پر موضوع کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ حروفِ ابجد کے حساب سے سالِ تصنیف بھی معلوم کیا جا سکتا ہے۔

علامہ ابن کمال پاشا نے فقہا کے سات طبقے بیان کیے جن میں سے تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے، یہ وہ فقہا ہیں جو اصول و فروع میں اپنے امام کے پابند ہیں اور امام کے غیر منصوص احکام کا استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، امام احمد رضا بریلوی کے فتاوٰی اور تحقیقاتِ جلیلہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مجتہدین کے اسی طبقے میں شامل ہیں۔ چنانچہ آپ نے نوٹ کے احکام پر مبسوط رسالہ کفل الفقیہ الفاھم میں لکھ کر عرب و عجم کے علماء کو خوشگوار حیرت میں مبتلا کر دیا۔ اسی طرح انگریزوں کی ایک کمپنی روسر جانوروں کی ہڈیاں جلا کر ان کی راکھ سے شکر صاف کرتی تھی، یہ ایک نیا مسئلہ تھا جسے آپ نے اصولِ دینیہ کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔ اسی طرح جنسِ ارض کی تہتر قسمیں علماء متقدمین نے بیان کی تھیں جن میں آپ نے ایک سو سات چیزوں کا اضافہ کیا، اور جن چیزوں سے تیمم نہیں ہو سکتا فقہاء متقدمین نے سینتالیس چیزیں گنوائی تھیں جبکہ آپ نے ان میں تہتر چیزوں کا اضافہ کیا۔ فتاوٰی رضویہ جلد اوّل کے بارے میں خود فرماتے ہیں:

"بظاہر اس (پہلی جلد) میں ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالیٰ ہزار ہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صد ہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے۔"[1]

حکیم محمد سعید دہلوی، چیئرمین ہمدرد ٹرسٹ، پاکستان رقمطراز ہیں:

"میرے نزدیک ان کے فتاوٰی کی اہمیت اس لیے نہیں ہے کہ وہ کثیر در کثیر فقہی جزئیات کے مجموعے ہیں بلکہ ان کا خاص امتیاز یہ ہے کہ ان میں تحقیق کا وہ اسلوب و معیار نظر آتا ہے جس کی جھلکیاں ہمیں صرف قدیم فقہاء میں نظر آتی ہیں، میرا مطلب ہے کہ قرآنی نصوص اور سننِ نبویہ کی تشریح و تعبیر اور ان سے احکام کے استنباط کے لئے قدیم فقہا جملہ علوم و وسائل سے کام لیتے تھے اور یہ خصوصیت مولانا کے فتاوٰی میں موجود ہے۔"[2]

علمِ طب

امام احمد رضا بریلوی وہ بالغ نظر مفتی ہیں جو احکامِ شرعیہ معلوم کرنے کے لیے تمام امکانی مآخذ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ایک ماہر طبیب جب فتاوٰی رضویہ کا مطالعہ کرتا ہے تو بیش بہا طبی معلومات دیکھ کر اسے حیرت

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: فتاوٰی رضویہ (طبع بمبئی) ج ۱ ص ۸۵۰

[2] محمد سعید دہلوی، حکیم: معارفِ رضا، کراچی، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء ص ۹۹

ہوتی ہے اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ کسی مفتی کی تصنیف پڑھ رہا ہے یا ماہر طبیب کی۔ چنانچہ جناب حکیم محمد سعید دہلوی لکھتے ہیں:

"فاضل بریلوی کے فتاویٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ احکام کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے سائنس اور طب کے تمام وسائل سے کام لیتے ہیں اور اس حقیقت سے اچھی طرح باخبر ہیں کہ کس لفظ کی معنویت کی تحقیق کے لیے کن علمی مصادر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، اس لیے ان کے فتاویٰ میں بہت سے علوم کے نکات ملتے ہیں، مگر طب اور اس علم کے دیگر شعبے مثلاً کیمیا اور علم الاحجار کو تقدم حاصل ہے اور جس وسعت کے ساتھ اس علم کے حوالے ان کے ہاں ملتے ہیں اس سے ان کی دقتِ نظر اور طبی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے، وہ اپنی تحریروں میں صرف ایک مفتی نہیں بلکہ محقق طبیب بھی معلوم ہوتے ہیں، ان کے تحقیقی اسلوب و معیار سے دین و طب کے باہمی تعلق کی بھی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے۔"[1]

مرجع العلماء

یہ پہلو بھی لائق توجہ ہے کہ عام طور پر مفتیان کرام کی طرف عوام الناس رجوع کرتے ہیں اور احکام شرعیہ دریافت کرتے ہیں، فتاویٰ رضویہ کے مطالعہ سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کی طرف رجوع کرنے والوں میں بڑی تعداد اُن حضرات کی ہے جو بجائے خود مفتی تھے، مصنف تھے، جج تھے یا وکیل تھے۔ مولانا خادم حسین فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور نے ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے:

امام احمد رضا بریلوی —— بحیثیت مرجع العلماء

اس مقالہ میں انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی نو جلدوں (پہلی سے ساتویں اور دسویں گیارھویں جلد) کا مطالعہ پیش کیا ہے، ان کے فراہم کردہ اعداد و شمار کے مطابق ان جلدوں میں چار ہزار پچانوے (۴۰۹۵) استفتاء ہیں، جن میں سے تین ہزار چونتیس (۳۰۳۴) عوام الناس کے استفتاء ہیں اور ایک ہزار اکسٹھ (۱۰۶۱) استفتاء علماء اور دانشوروں کے پیش کردہ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استفتاء کرنے والوں میں ایک چوتھائی تعداد علماء اور دانشوروں کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عموماً امام احمد رضا بریلوی جواب دیتے وقت ہاں یا نہیں میں بات نہیں کرتے بلکہ دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں۔ مولانا خادم حسین کا یہ مقالہ فتاویٰ رضویہ کی پیشِ نظر جلد میں شائع کیا جا رہا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی کی جلالت علمی کا یہ عالم تھا کہ انھیں جو عالم بھی ملا عقیدت و احترام سے ملا اور ہمیشہ کے لئے

---

[1] محمد سعید دہلوی، حکیم: معارف رضا، کراچی، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء ص ۱۰۰

ان کا مدّاح بن گیا، حضرت علامہ مولانا وصی احمد محدث سورتی، عظیم محدث اور عمر میں بڑے ہونے کے باوجود امام احمد رضا بریلوی سے اس قدر والہانہ تعلق رکھتے تھے کہ دیکھنے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ حضرت علامہ مولانا سراج احمد خانپوری اپنے دور کے جلیل القدر فاضل تھے اور علم میراث میں تو انھیں تخصص حاصل تھا۔ الزبدۃ السراجیہ لکھتے وقت ذوی الارحام کی صنف رابع کے بارے میں مفتیٰ بہ قول دریافت کرنے کے لیے دیوبند، سہارنپور اور دیگر علمی مراکز کی طرف رجوع کیا، کہیں سے تسلی بخش جواب نہ آیا، پھر انھوں نے وہی سوال بریلی بھجوا دیا، ایک ہفتے میں انھیں جواب موصول ہو گیا جسے دیکھ کر ان کا دماغ روشن ہو گیا اور وہ تازیست امام احمد رضا بریلوی کے فضل و کمال اور تبحر علمی کے گن گاتے رہے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ امام احمد رضا بریلوی سے شدید اختلاف رکھنے والے بھی ان کی فقاہت اور تبحر علمی کے قائل ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ امام احمد رضا بریلوی نے ندوۃ العلماء کی صلح کلیت کا سخت تعاقب اور رد کیا تھا، اس کے باوجود ندوہ کے ناظم اعلیٰ علامہ ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں :

"ان کے زمانے میں فقہ حنفی اور اس کی جزئیات پر آگاہی میں شاید ہی کوئی ان کا ہم پلہ ہو، اس حقیقت پر ان کا فتاویٰ اور ان کی کتاب کفل الفقیہ شاہد ہے جو انھوں نے ۱۳۲۳ھ میں مکہ معظمہ میں لکھی۔"[1]

گزشتہ سال مولانا کوثر نیازی ہندوستان گئے تو ندوۃ العلماء لکھنؤ بھی گئے، واپسی پر انھوں نے اپنے تاثرات میں ندوہ کے بارے میں لکھا کہ اس کے ہال میں ہندوستان کے ممتاز علماء کا امتیازی مقام واضح کرتے کے لیے چارٹس آویزاں کئے گئے تھے، چنانچہ علم فقہ میں ممتاز شخصیت کی حیثیت سے حضرت مولانا احمد رضا خاں کا نام لکھا ہوا تھا۔[2] تذکرہ و تاریخ کی کتابوں کا مطالعہ کئے بغیر یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہے کہ اس دور میں بڑے بڑے فقہاء ہو گزرے ہیں ان سب میں ممتاز فقیہ کے طور پر امام احمد رضا بریلوی کا نام منسوب کرنا اور وہ بھی ان کے مخالفین کی طرف سے، ان کے فضل و کمال کی بہت بڑی دلیل ہے ؎

اَلْفَضْلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْاَعْدَاءُ

(فضیلت وہ ہے جس کی گواہی مخالفین بھی دیں)

امام احمد رضا بریلوی میں بہت سی مجتہدانہ خصوصیات پائی جاتی ہیں اور ان کے بیان و استدلال میں واضح طور پر اجتہاد کی جھلک دکھائی دیتی ہے، اس کے باوجود وہ تکبر اور عُجب کی زد میں نہیں آتے، وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے

---

[1] ابوالحسن علی ندوی : نزہۃ الخواطر (نور محمد کراچی) ج ۸، ص ۴۱

[2] کوثر نیازی : مشاہدات و تاثرات، روزنامہ جنگ لاہور، ۱۱ دسمبر ۱۹۸۹ء

کہ میں مجتہد ہوں اور براہِ راست کتاب و سنت سے استدلال کرتا ہوں، بلکہ وہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد کی حیثیت سے فتویٰ دیتے ہیں اور مذہب حنفی کی تائید و حمایت میں ہی دلائل فراہم کرتے ہیں۔ ذرا ملاحظہ فرمائیں وہ اپنے فتاویٰ کی حیثیت کا تعین کس انداز میں کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فتوے کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) عرفیہ، فتوائے حقیقیہ تو یہ ہے کہ تفصیلی دلیل کی معرفت کی بنا پر فتویٰ دیا جائے، ایسے حضرات کو اصحاب فتویٰ کہا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے فقیہ ابو جعفر اور فقیہ ابو اللیث اور ان جیسے دیگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ فتویٰ دیا، فتوائے عرفیہ یہ ہے کہ ایک عالم امام کی تقلید کرتے ہوئے اس کے اقوال بیان کرے اور اسے تفصیلی دلیل کا علم نہ ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے ابن نجیم، غزی، طوری کے فتاویٰ اور فتاویٰ خیریہ، اسی طرح زمانے اور مرتبے میں مؤخر فتاویٰ کو فتاویٰ رضویہ تک گنتے چلے جائیے، اللہ تعالیٰ اس فتاویٰ کو باعثِ خوشنودی اور پسندیدہ بنائے۔ آمین۔" (ترجمہ)[1]

انہوں نے کثیر مقامات میں اکابر فقہاء متقدمین سے اختلاف کیا ہے لیکن کیا مجال ہے کہ ان کی شان میں بے ادبی کا کوئی کلمہ کہہ دیں یا ایسا کلمہ کہہ دیں جو ان کے شایانِ شان نہ ہو، وہ اپنی تنقید اور گرفت کو معروضہ یا تطفّل (بچپنے) سے تعبیر کرتے ہیں، آج بعض علماء کو اللہ تعالیٰ نے وسعتِ علمی عطا فرمائی ہے تو وہ بزرگوں کے بارے میں ایسا اسلوب و لہجہ اختیار کرتے ہیں جیسے کسی طفلِ مکتب سے ہم کلام ہوں، یہ رویہ کسی طرح بھی قابلِ تحسین نہیں ہے۔

ذوقِ شعر و سخن

تحقیقاتِ علمیہ میں امام احمد رضا بریلوی کا بلند ترین مقام تو اہلِ علم کے نزدیک مسلّم ہی ہے شعر و ادب میں بھی وہ قادر الکلام اساتذہ کی صف میں شامل ہیں۔ جامعہ ازہر مصر کے ڈاکٹر محی الدین الوائی نے اس امر پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ علمی مُوشگافیاں کرنے والا محقق نازک خیال ادیب اور شاعر بھی ہو سکتا ہے! متنبی ادب عربی کا مسلّم اور نامور شاعر ہے، وہ کہتا ہے:

أَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي ۔۔۔ وَأَنْثَنِي وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يُغْرِي بِي

(میں اس حال میں محبوبوں کی زیارت کرتا ہوں کہ رات کی سیاہی میری سفارش کرتی ہے اور اس حال میں لوٹتا ہوں کہ صبح کی سفیدی میرے خلاف برانگیختہ کرتی ہے)

کہتے ہیں کہ یہ شعر متنبی کے اشعار کا امیر ہے کیونکہ اس کے پہلے مصرعے میں پانچ چیزوں کا ذکر ہے اور دوسرے مصرعے میں ان کے مقابل پانچ چیزوں کا اسی ترتیب سے ذکر ہے۔

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (رضا اکیڈمی، بمبئی) ج ۱ ص ۳۸۵

پہلا مصرع : ۱- زیارت ۲- سیاہی ۳- رات ۴- سفارش کرنا ۵- لی (میرے حق میں)

دوسرا مصرع : ۱- واپسی ۲- سفیدی ۳- صبح ۴- برانگیختہ کرنا ۵- بی (میرے خلاف)

رضا بریلوی کا شعر ملاحظہ ہو، معنوی بلندی اور پاکیزگی کے ساتھ ساتھ شاعرانہ نقطۂ نظر سے کتنا زوردار ہے! پہلے مصرعے میں بجائے پانچ کے چھ چیزوں کا ذکر ہے اور ان کے مقابل دوسرے مصرعے میں بھی چھ چیزیں ہی مذکور ہیں، اور لطف یہ ہے کہ غزل نہیں بلکہ نعت ہے جہاں قدم قدم پر احتیاط لازم ہے ؎

حسنِ یوسف پہ کٹیں مصر میں انگشتِ زناں

سر کٹاتے ہیں ترے نام پہ مردانِ عرب

مصرع ۱ : ۱- حسن ۲- انگشت ۳- کٹیں (غیر اختیاری عمل تھا) ۴- عورتیں ۵- مصر ۶- 'کٹیں' سے ایک بار کا پتا چلتا ہے۔

مصرع ۲ : ۱- نام ۲- سر ۳- کٹاتے (اختیاری عمل ہے) ۴- مرد ۵- عرب ۶- 'کٹاتے ہیں' سے استمرار معلوم ہوتا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اصنافِ شعر و سخن میں سے حمد باری تعالیٰ، نعت اور منقبت کو منتخب کیا، قصیدۂ معراجیہ، قصیدۂ نور اور مقبولیتِ عام حاصل کرنے والا سلام ؎

مصطفیٰ جانِ رحمت پہ لاکھوں سلام

ایسے ادب پارے پیش کئے۔

ان کی تمام تصانیف کی بنیاد اسلام اور داعیِ اسلام سید الانام صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گہری وابستگی پر ہے، اسلامیانِ پاک و ہند کے دلوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت و محبت تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ بسانے میں انھوں نے اہم کردار ادا کیا۔

دو قومی نظریہ

۲۰ - ۱۹۱۹ء میں تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات شروع ہوئی، پہلی تحریک کا مقصد سلطنت عثمانیہ ترکی کی حفاظت اور امداد تھا جبکہ دوسری تحریک کا مقصد ہندوستان کی آزادی کے لیے بائیکاٹ کے ذریعے حکومتِ برطانیہ پر دباؤ ڈالنا بتایا گیا، مسٹر گاندھی کمالِ عیاری سے دونوں تحریکوں کا قائد اور امام بن گیا، حالات اس نہج پر پہنچ گئے کہ قریب تھا کہ مسلمان اپنا ملی تشخص کھو کر ہندومت میں مدغم ہو جاتے، اس ماحول میں امام احمد رضا بریلوی نے المحجۃ المؤتمنۃ اور انفس الفکر ایسے رسائل لکھ کر دشمنوں کی سازشوں کو ناکام بنا دیا اور

دلائل سے ثابت کیا کہ ہندو نہ تو مسلمانوں کا خیر خواہ ہے اور نہ ہی وُہ مسلمانوں کا امام بن سکتا ہے ، ان کی دُور بین نگاہیں دیکھ رہی تھیں کہ مسلمان انگریزوں کے چنگل سے رہا ہو کر ہندوؤں کے محکوم اور غلام بن کر رہ جائیں گے، اس لئے مسلمانوں کو وہ طریقہ اختیار کرنا چاہیے جو دونوں سے گلوخلاصی کرائے ۔ یہی وہ دو قومی نظریہ تھا جس کی بنا پر پاکستان کا قیام عمل میں آیا، امام احمد رضا بریلوی کے تلامذہ، خلفاء اور تمام ہم مسلک علماء و مشائخ نے نظریۂ پاکستان کی حمایت کی اور ۱۹۴۶ء میں آل انڈیا سُنّی کانفرنس بنارس کے اجلاس میں متفقہ طور پر قیامِ پاکستان کے حق میں قرار دادیں پاس کی گئیں اور اپیل کی گئی کہ اپنے اپنے علاقوں میں مسلم لیگ کے نمائندوں کو کامیاب کرایا جائے، حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ حضرات حمایت نہ کرتے تو پاکستان کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا تھا ۔

امام احمد رضا بریلوی کے سیاسی فکر کی بنیاد قرآن و حدیث پر تھی، ان کے نزدیک کسی بھی کافر سے محبت کی گنجائش نہیں ہے خواہ وُہ ہندو ہو یا انگریز ۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

"قرآن عظیم نے بکثرت آیتوں میں تمام کفار سے موالات قطعاً حرام فرمائی ، مجوس ہوں خواہ یہود و نصارٰی ہوں ، خواہ ہنود اور سب سے بدتر مرتدانِ عنود"[1]

پٹنہ، عظیم آباد کی ۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۰ء میں منعقد ہونے والی کانفرنس میں ارشاد فرمایا :

"سب کلمہ گو حق پر ہیں ، خدا سب سے راضی ہے ، سب کو ایک نظر سے دیکھتا ہے ، گورنمنٹ انگریزی کا معاملہ خدا کے معاملوں کا پُورا نمونہ ہے ، اس کے معاملے کو دیکھ کر خدا کی رضا و ناراضی کا حال کھل سکتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہ کلمات اور ان کے امثال خرافات کو اہلِ ندوہ کی جو روداد ہے، جو مقال ہے ایسی باتوں سے مالا مال ہے ، سب صریح و شدید نکال و عظیم وبال موجب غضبِ ذی الجلال ہیں"[2]

اسرارِ شریعت و طریقت کا اُجالا پھیلا کر ۲۵ صفر ۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۱ء بروز جمعہ عین اس وقت عبقریِ اسلام امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی رُوح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی جب مؤذن اذانِ جُمعہ میں کہہ رہا تھا حَیَّ عَلَی الْفَلَاح ـــــــ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً واسکنہ فی اعلیٰ علیین ونفعنا وجمیع المسلمین بعلومہ ومعارفہ ۔

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام : فتاوٰی رضویہ (طبع مبارک پور) ج ۶ ص ۱۹۲
[2] محمد ظفر الدین بہاری، مولانا : حیاتِ اعلیٰ حضرت ج ۱ ص ۱۲۷

رضا فاؤنڈیشن ـــــــ عظیم اشاعتی منصوبہ

یوں تو اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور سرکارِ دوعالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نظرِ عنایت سے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور/شیخوپورہ پاکستان کا ایک اہم مرکزی ادارہ ہے جہاں تعلیم وتربیت کا بہترین انتظام ہے ملک بھر کے سُنّی مدارس کی تنظیم "تنظیم المدارس (اہلسنت)" کا مرکزی دفتر بھی یہیں قائم ہے، طلبہ کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیشِ نظر شیخوپورہ میں چالیس کنال پر مشتمل وسیع خطۂ اراضی حاصل کیا گیا ہے جہاں جامعہ نظامیہ رضویہ کی بنیاد رکھی جاچکی ہے۔

۱۹۷۴ء سے جامعہ میں مکتبہ قادریہ قائم ہے جس کی طرف سے اسلامی، تاریخی اور اعتقادی موضوعات اور درسِ نظامی سے متعلق مطبوعات کا قابلِ قدر ذخیرہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جاچکا ہے جسے اندرونِ ملک اور بیرونِ ملک پسندیدگی اور وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ یہ سب کام استاذ العلماء حضرت مولانا مفتی محمد عبدالقیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی نگرانی اور سرپرستی میں انجام دیئے جارہے ہیں، جامعہ میں شعبۂ تحقیق وتصنیف بھی قائم ہے جس کے ناظم مولانا محمد منشا تابش قصوری ہیں۔ ہماری خوش قسمتی یہ ہے کہ ہمیں پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد مدظلہ کی سرپرستی حاصل ہے۔ آج پوری دنیا کے علمی حلقوں میں امام احمد رضا بریلوی کا جو تعارف ہے اس میں پروفیسر صاحب کا سب سے زیادہ حصّہ ہے اور وہ اس موضوع پر سند کا درجہ رکھتے ہیں۔

جامعہ نظامیہ رضویہ میں طلباء کو مقالہ نویسی کی ترغیب اور تربیت دی جاتی ہے خصوصاً تنظیم المدارس کے امتحانات درجۂ عالمیہ کا مقالہ لکھنے کے لیے اساتذہ، طلباء کی راہنمائی کرتے ہیں اور طلباء جامعہ کی وسیع لائبریری کے علاوہ دیگر لائبریریوں سے بھی استفادہ کرتے ہیں، اس طرح ایک عمدہ تصنیف تیار ہوجاتی ہے۔ کوئی ادارہ یا خود تنظیم درجہ عالمیہ کے طلباء کے منتخب مقالات، اصحابِ علم وتحقیق کی نظرِ ثانی کے بعد شائع کرنے کا اہتمام کرے تو مختلف موضوعات پر اچھی کتابوں کا بڑا ذخیرہ مارکیٹ میں آجائے گا۔ اس میں تنظیم اور مسلک کی نیک نامی بھی ہوگی اور لکھنے والے علماء کے لیے مزید لکھنے کی تحریک بھی ہوگی۔

یہ غالباً ۱۹۸۵ء کی بات ہے کہ بے سروسامانی کے باوجود جامعہ میں فتاوی رضویہ کی تخریج کا کام شروع ہوا، مولانا اظہار اللہ ہزاروی، مولانا مظفر خاں نیازی، مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا محمد عمر ہزاروی اور مولانا محمد حسین اس شعبے میں کام کرتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تمام مدارس کو اس اہم ترین شعبے کی طرف توجہ دینی چاہیئے جہاں متعدد مدرسین کام کررہے ہوں وہاں ایک مصنّف اور محقق کے لیے بھی جگہ نکالی جاسکتی ہے اور اس کے مشاہرے کا انتظام بھی کیا جاسکتا ہے، یہ امر واقع ہے کہ ایک مصنّف کے کام کی افادیت کئی مدرسین سے

زیادہ ہے۔ مدرّس تو صرف ان طلبہ کو فائدہ پہنچائے گا جو کلاس میں حاضر ہوں جبکہ اللہ تعالیٰ کو منظور ہو تو تصنیف کا فائدہ ملک کے گوشے گوشے بلکہ دوسرے ممالک تک پہنچ سکتا ہے، اس سے وہ تشنگی بھی دُور ہو سکتی ہے جو کئی موضوعات کے بارے میں شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔

مارچ ۱۹۸۰ء میں جناب مولانا احمد نثار بیگ (مانچسٹر، انگلینڈ) جامعہ میں تشریف لائے انھوں نے فتاوٰی رضویہ کی تخریج کا کام دیکھا تو پُرزور سفارش کی کہ امام احمد رضا بریلوی کی تصنیفات خصوصاً فتاوٰی رضویہ کی اشاعت کے لیے ایک ادارہ "رضا فاؤنڈیشن" قائم کیا جائے اور انگلینڈ کے احباب سے بھی رابطہ قائم کیا جائے۔ وہ بڑی سعید ساعت تھی کہ حضرت مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی سرپرستی میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے ایک ادارہ قائم ہو گیا اور انگلینڈ کے علماء سے رابطہ بھی قائم کیا گیا اور انھوں نے بھرپور دلچسپی لی اور مالی تعاون بھی کیا، فجزاھم اللہ تعالٰی احسن الجزاء۔

حوالوں کی تخریج کے بعد عربی عبارات کے ترجمے کا کام مولانا علامہ مفتی سید شجاعت علی قادری (رکن اسلامی نظریاتی کونسل (سابق جسٹس وفاقی شرعی عدالت) کے سپرد کیا گیا جسے انھوں نے بڑی عمدگی اور دلچسپی سے انجام دیا، پہلے دو رسالوں کی عربی عبارات کا ترجمہ راقم نے کیا، کتابت کے لیے راسخ العقیدہ اور وسیع مذہبی معلومات رکھنے والے خوش نویس جناب محمد شریف گل کا انتخاب کیا گیا۔ پیش نظر کتابت کے مطابق فہرست مولانا حافظ محمد عبد الستار سعیدی نے تیار کی۔ اس طرح جلد اول تیار ہو کر قارئین کی خدمت میں حاضر ہے۔

فتاوٰی رضویہ جلد اوّل

فتاوٰی رضویہ کی پہلی، دوسری اور پانچویں جلد بریلی شریف سے طبع ہوئی تھی۔ تیسری، چوتھی اور پانچویں جلد حضرت مولانا علامہ عبد الرؤف رحمہ اللہ تعالٰی (متوفی شوال ۱۳۹۱ھ/ ۱۹۷۱ء) نے سُنّی دار الاشاعت مبارکپور سے شائع کیں۔ چھٹی اور ساتویں جلد بحر العلوم حضرت مولانا علامہ مفتی عبد المنان اعظمی مدظلہ العالی کی محنت اور کوشش سے منظرِ عام پر آئی ہیں اور آٹھویں جلد کتابت کے مراحل سے گزر رہی ہے، دسویں جلد مکتبہ رضا بیسلپور نے شائع کی اور گیارھویں جلد ادارۂ اشاعتِ تصنیفاتِ رضا بریلی نے شائع کی۔ سچی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے جتنی محنت ان غیر مطبوعہ جلدوں کو شائع کرنے پر صرف کی ہے اتنی محنت سے وہ نئی کتابیں لکھ سکتے تھے، لیکن آفرین ہے ان کی ہمتِ مردانہ پر کہ انھوں نے اپنی توانائیاں اور علمی صلاحیتیں دورِ حاضر کے اس عظیم فتاوٰی کی اشاعت پر صرف کر دیں، یقیناً وہ تمام علمی دنیا کے شکریے کے مستحق ہیں، اللہ تعالٰی انھیں اجر جزیل عطا فرمائے۔

شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور نے جلد اول دوبارہ شائع کی، سنی دار الاشاعت علویہ رضویہ فیصل آباد کے مالک مولانا حافظ محمد اسلم قادری نے نابینا ہونے کے باوجود پانچ جلدیں شائع کیں (افسوس کہ حافظ صاحب ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء میں رحلت فرما گئے رحمہ اللہ تعالیٰ)، مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی، مکتبہ رضویہ کراچی، ادارہ تصنیفات امام احمد رضا کراچی، مکتبہ نعیمیہ اور مکتبہ فاروقیہ دیپا سرائے، سنبھل (انڈیا) نے بھی بعض جلدیں دوبارہ شائع کیں، اس تفصیل سے فتاوٰی رضویہ کی مقبولیت کا کسی قدر اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

رضا فاؤنڈیشن لاہور کی طرف سے پہلی جلد ہدیۂ قارئین ہے، اس ایڈیشن کی خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱- عربی اور فارسی عبارات ایک کالم میں اور ان کا ترجمہ دوسرے کالم میں شامل کیا گیا ہے۔

۲- حاشیہ میں حوالوں کی تخریج کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ عبارت کس جلد کے کس صفحہ پر ہے اور ایڈیشن کون سا ہے، اور جہاں مصنف کی اپنی عبارت ہے وہاں (م) اور ترجمہ کی جگہ (ت) لکھا گیا ہے۔

۳- نئی اور دلکش کتابت کروائی گئی ہے۔

۴- پیرابندی کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۵- سائز درمیانہ تجویز کیا گیا ہے، اور یہ بھی کوشش ہوگی کہ جلد زیادہ ضخیم نہ ہو تاکہ قاری کو دقت نہ ہو۔

اس انداز میں ایڈٹ کرنے کا نتیجہ ہوگا کہ جلدوں کی تعداد میں اضافہ ہوجائے گا، چنانچہ پہلی جلد، تین جلدوں میں پیش کی جائے گی۔ "کتاب الطہارۃ" کا کچھ حصہ جو دوسری جلد میں شامل کردیا گیا تھا اسے بھی انہی جلدوں میں شامل کردیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیش نظر جلد اول، سابقہ جلد اول کے صفحہ ۲۳۴ "باب المیاہ" تک ہے۔ ترتیب میں ایک تبدیلی یہ بھی کی گئی ہے کہ اصولِ افتاء سے متعلق رسالہ مبارکہ "اجلی الاعلام" ابتداء میں لگادیا گیا ہے، اسی طرح رسالہ "باب العقائد والکلام" کو عقائد سے متعلق جلد میں پیش کیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیشِ نظر جلد میں ۲۲ سوالات کے جوابات ہیں، اس حصے میں ۱۰۸ مقامات پر امام احمد رضا نے "اقول" کہہ کر فوائد بیان کیے ہیں یا فقہائے متقدمین کی خدمت میں معروضات و تطفلات پیش کیے ہیں۔ گیارہ مستقل رسائل ہیں جن کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱- اَجْلَی الْاِعْلَامِ اَنَّ الْفَتْوٰی مُطْلَقًا عَلٰی قَوْلِ الْاِمَامِ۔	فتوٰی مطلقاً امام اعظم کے قول پر ہوتا ہے۔
۲- اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ۔	وضو کے اعتقادی اور عملی فرائض و واجبات کا بیان (جو اس رسالے کے علاوہ کہیں نہ ملے گا)

۳۔ تَنْوِیْرُ الْقِنْدِیْلِ فِیْ اَوْصَافِ الْمِنْدِیْلِ۔	طہارت کے بعد بدن کے پونچھنے کا بیان
۴۔ لُمَعُ الْاَحْکَامِ اَنْ لَّاوُضُوْءَ مِنَ الزُّکَامِ۔	زکام ناقضِ وضو نہیں
۵۔ اَلطِّرَازُ الْمُعْلِمُ فِیْمَا ھُوَ حَدَثٌ مِّنْ اَحْوَالِ الدَّمِ۔	جسم سے خُون نکلنے کے مسائل اور دلائل کی بے مثال تنقیح۔
۶۔ نَبْہُ الْقَوْمِ اَنَّ الْوُضُوْءَ مِنْ اَیِّ نَوْمٍ۔	سونے سے وضو ٹوٹنے کے مسائل
۷۔ خُلَاصَۃُ تِبْیَانِ الْوُضُوْءِ۔	وضوء اور غسل کی احتیاطوں کا بیان
۸۔ اَلْاَحْکَامُ وَالْعِلَلُ فِیْ اَشْکَالِ الْاِحْتِلَامِ وَالْبَلَلِ۔	احتلام کے متعلق تمام مسائل کی منفرد تحقیق
۹۔ بَارِقُ النُّوْرِ فِیْ مَقَادِیْرِ مَاءِ الطُّھُوْرِ۔	وضو اور غسل میں پانی کی مقدار پر بحث
۱۰۔ بَرَکَاتُ السَّمَاءِ فِیْ حُکْمِ اِسْرَافِ الْمَاءِ۔	پانی کے غیر ضروری خرچ کرنے کا حکم
۱۱۔ اِرْتِفَاعُ الْحُجُبِ عَنْ وُجُوْہِ قِرَاءَۃِ الْجُنُبِ۔	جنبی کی قرارت سے متعلق وہ تحقیقات جو دوسری جگہ نہیں ملیں گی۔

اللہ تعالیٰ رضا فاؤنڈیشن، لاہور کو بہتر سے بہتر انداز میں مکمل فتاوی رضویہ پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ ادارے کا یہ پروگرام بھی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کے جو رسائل عربی میں ہیں یا ان میں کہیں کہیں اردو عبارات ہیں انھیں عربی زبان میں جدید انداز میں ٹائپ پر کمپوز کروا کر شائع کیا جائے تاکہ علمی دُنیا میں ان سے استفادہ کیا جاسکے۔

الحمد للہ تعالیٰ! اس وقت تک چار کتابیں دیدہ زیب انداز میں شائع کرکے ہدیہ قارئین کی جاچکی ہیں:

۱۔ کفل الفقیہ الفاھم (عربی)	مصری ٹائپ میں
۲۔ کفل الفقیہ الفاہم (اردو)	نئی کتابت اور تخریج کے ساتھ
۳۔ مجموعہ رسائل نور وسایہ	" " " " "
۴۔ مجموعہ رسائل ردِّ مرزائیت	" " " " "

برادرانِ اہلِ سنّت اور قدر شناسانِ اعلیٰ حضرت کا کام ہے کہ آگے بڑھیں، رضا فاؤنڈیشن کے خود ممبر بنیں اور اپنے دوستوں کو ممبر بنائیں تاکہ یہ پروگرام تیزی کے ساتھ تکمیل کی طرف گامزن ہوسکے۔

۱۶ شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ
۱۴ مارچ ۱۹۹۰ء

محمد عبدالحکیم شرف قادری نقشبندی

فقیہِ اسلام امام احمد رضا خاں بریلوی

بحیثیت

مرجع العلماء

خادم حسین، فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

فتاویٰ رضویہ کا اجمالی خاکہ

○ فتاویٰ رضویہ کے مطبوعہ حصص میں دریافت کیے گئے کل استفتاء کی تعداد ۴۴۹۴
○ علماء و دانشور حضرات کے کل استفتاء کی تعداد ۱۰۶۱

جلد اوّل

کل استفتاء کی تعداد	۱۸۱
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۴۹
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۲

جلد دوم

کل استفتاء کی تعداد	۲۵۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۷۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۸۳

جلد سوم

کل استفتاء کی تعداد	۸۳۲
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۲۰۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۶۳۲

3

جلد چہارم

کل استفتاء کی تعداد
۴۴۰
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد
۱۱۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد
۳۲۷

جلد پنجم

کل استفتاء کی تعداد
۹۲۰
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد
۱۶۲
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد
۷۴۸

جلد ششم

کل استفتاء کی تعداد
۴۹۹

علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد
۱۰۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد
۳۹۶

جلد ہفتم

کل استفتاء کی تعداد
۳۷۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد
۸۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد
۲۹۶

جلد دہم

کل استفتاء کی تعداد
۸۲۲
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد
۲۵۱
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد
۵۷۳

3/3

جلد یازدہم

کل استفتاء کی تعداد	۱۶۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۳۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۶

جلد اول حصہ اول +

امام احمد رضا بریلوی سے

استفتاء کرنے والے عالمِ اسلام کے معروف علماء اور دانشور

نمبر شمار	اسماء			حوالہ
	ا			
۱	ابوالحسن	مولانا	ضلع ارکان	ج ۴ ص ۲۰۴
۲	اشرف علی	"	بریلی	ج ۴ ص ۳۱۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۲۰
۳	ایوب علی سیّد	"	"	ج ۴ ص ۳۱۴
۴	امیر اللہ حافظ مدرس	"	"	ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۸۴، ۶۵۳، ۶۷۰ ؛ ج ۴ ص ۴۷۸، ۴۸۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۹؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۳۸، ۲۳۰۔
۵	احسان علی	"	"	ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵ ؛ ج ص ۳۵۵، ۳۱۶، ۶۴۵ ؛ ج ۵ ص ۲۹۹؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۸۱
۶	امام الدین	"	"	ج ۵ ص ۶۷۴
۷	اظہر الدین بنگالی	"	سہارن پور	ج ۴ ص ۳۹۳
۸	انوار الدین	"	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۱۰۸، ۱۶۳، ۲۰۴
۹	امیر یار	"	سہارن پور	ج ۴ ص ۱۱۰
۱۰	اسمٰعیل میاں حاجی	"	جنوبی افریقہ	ج ۲ ص ۴، ۲۶، ۱۱۷ ؛ ج ۵ ص ۱۰۳ ؛ ج ۲ ص ۱۲۵، ۱۳۷
۱۱	انوار الحق	"	ضلع لاہور	ج ۳ ص ۲۲۶ ؛ ج ۵ ص ۷۰۰، ۷۹۵ ؛ ج ۴ ص ۱۲۴

۱۲	احمد الدین	مولانا	بیگم شاہی مسجد لاہور	ج ۷ ص ۹۲ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۳۱۲
۱۳	اکرم علی سید عرف مطلوب شاہ	مولانا مدرس	حیدرآباد دکن	ج ۵ ص ۲۷۵
۱۴	ابوالحسن احمد نوری، سید	مولانا	بدایوں	ج ۳ ص ۱۷۵ ؛ ج ۵ ص ۵۳۰ ؛ ج ۱۱ ص ۹۳
۱۵	امداد علی مدرس	مولانا	ضلع علی گڑھ	ج ۵ ص ۷۲۲ ، ۷۲۷
۱۶	انعام الحق	"	بریلی	ج ۵ ص ۷۳۶
۱۷	احمد بخش	"	ڈیرہ غازیخان	ج ۳ ص ۶۳۹ ؛ ج ۵ ص ۷۸۶
۱۸	احمد حسین	"	ضلع رہتک	ج ۳ ص ۷۲۳
۱۹	امیر اللہ مدرس	"	ضلع ایٹہ	ج ۳ ص ۳۷۸ ، ۳۸۵ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۷۹
۲۰	امام علی شاہ	"	پاکپتن ساہیوال	ج ۳ ص ۴۱۹
۲۱	اولاد علی سید	"	مراد آباد	ج ۳ ص ۸۳
۲۲	امجد علی اعظمی صدر الشریعۃ مصنف بہار شریعت			ج ۳ ص ۳۰۷
۲۳	احمد مختار میرٹھی	"	شہر مانڈے	ج ۲ ص ۳۸۳ ؛ ج ۵ ص ۱۹۷
۲۴	اللہ یار	"	نمارڑ	ج ۱ ص ۵۷۹ ؛ ج ۲ ص ۱۲۸ ، ۱۸۲ ؛ ج ۳ ص ۶۷۵ ، ۶۸۴
۲۵	احسان حسین	"	بریلی	ج ۵ ص ۳۲ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱ ، ۲۶۲
۲۶	امداد حسین	"	رام پور	ج ۳ ص ۱۶۸
۲۷	احمد بخش	"	شہر تکیہ	ج ۳ ص ۳۷۳
۲۸	احمد مختار صدیقی	"	ملک برہما (برما)	ج ۶ ص ۲۵
۲۹	اختر حسین	"	بریلی	ج ۶ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۹۳ ؛ ج ۵ ص ۷۸۲ ؛ ج ۱۱ ص ۹۰
۳۰	آدم شاہ	"	کولھاپور	ج ۶ ص ۷۷
۳۱	احمد صدیقی	"	کراچی بندرگاہ	ج ۶ ص ۱۱۴
۳۲	امیر حسین	"	ضلع پٹنہ	ج ۶ ص ۳۴۲

۳۳	احمد حسن	مولانا	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۷۷
۳۴	امیر حسن	〃	بلند شہر	ج ۴ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۲۶۱ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۳
۳۵	احمد علی	〃	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۱۵۴
۳۶	احسان علی مدرس	〃	علی گڑھ	ج ۱۱ ص ۳۷ ، ۲۷۵
۳۷	احمد حسین	مولانا	رام پور	ج ۱۱ ص ۲۹۱
۳۸	امجد علی خان صاحبزادہ	〃	رام پور	ج ۷ ص ۳۸۴
۳۹	احمد علی سید	〃	اودے پور	ج ۶ ص ۳۳۵
۴۰	اکرام الدین شیخ	〃	لکھنؤ	ج ۷ ص ۴۱
۴۱	ابراہیم شیخ مدرس	〃	ملک آباد گجرات	ج ۱ ص ۳۱۸ رضا اکیڈمی بمبئی
۴۲	احمد خان وکیل	〃	اودے پور	ج ۱۱ ص ۳۱۲
۴۳	اسمٰعیل حسن میاں سید	〃	ضلع ایٹہ	ج ۱۰ نصف اول ص ۶ ، ۸۷
۴۴	احمد علی سید مدنی	〃	بمبئی	ج ۶ ص ۳۲۸
۴۵	احمد میاں سید زادہ	〃	رام پور	ج ۱۱ ص ۳۶
۴۶	ابو سعید	〃	کان پور	ج ۱۱ ص ۲۹۵
۴۷	امیر عالم حسن عرف نوشہ میاں	〃	بریلی شریف	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۳۵
۴۸	ابراہیم مدرس	〃	الہ آباد	ج ۱۰ 〃 ص ۲۶۲
۴۹	آفتاب الدین	〃	بریلی شریف	ج ۱۰ 〃 ص ۲۸۲
۵۰	احمد مختار	〃	میرٹھ	ج ۱۰ 〃 ص ۳۱۲
۵۱	الطاف الرحمٰن	〃	مراد آباد	صلوٰۃ
۵۲	احمد اللہ	〃	کان پور	رادّ القحط والوبا بدعوۃ الجیران و مواساۃ الفقراء
۵۳	ارشد علی	〃	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۵۴	ابراہیم گیلانی، سید قادری بغدادی	مولانا	کراچی	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۴
۵۵	ابراہیم	مولانا	بنارس	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۶۰ ، ۳۰۸
۵۶	امیر الدین		گنج گیا	ج ۵ ص ۲۴۷

۵۷	امیرالدین		مُوتاگڑھ	ج ۲ ص ۱۷۲

ب

۵۸	باسط احمد	مولانا	لکھنؤ	ج ۴ ص ۴۹۴
۵۹	بدرالدین	"	بنارس	ج ۱۱ ص ۳۱
۶۰	بدیع الزمان	"	بریلی شریف	ج ۳ ص ۵۹۴
۶۱	برکات احمد وکیل	"	بریلی شریف	ج ۵ ص ۳۲۰
۶۲	بشیر احمد مدرس علی گڑھی	"	بریلی شریف	ج ۳ ص ۱۵ ؛ ج ۵ ص ۱۶۷
۶۳	بشیرالدین وکیل	"	"	ج ۵ ص ۶۱۳
۶۴	بندہ علی	"	"	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲

ت

۶۵	تمن خان قاضی، مدرس	"	شہر کہنہ بریلی	ج ۶ ص ۳۴۰
۶۶	عرف میزان اللہ شاہ			
۶۷	تمیزالدین	"	نصیرآباد	ج ۷ ص ۱۱۹
۶۸	تاج الدین	"	گوجرخان ضلع راولپنڈی	ج ۶ ص ۱۴۰

ج

۶۹	جمال الدین	"	ضلع چاٹگام	ج ۵ ص ۴۷۴
۷۰	جمیل الدین رضوی	"	چیت پور کاٹھیاواڑ	ج ۵ ص ۵۵۲
۷۱	جمیل الدین احمد	"	مرادآباد	ج ۴ ص ۵۲

ح

۷۲	حاکم علی پروفیسر بی اے	"	موتی بازار لاہور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۷۳	حامد بخش	"	بدایوں	ج ۷ ص ۲۴۸، ۹۶

۷۴	حامد حسن، سیّد	مولانا	مارہرہ مطہرہ شریف	ج ۴ ص ۶۶۴
۷۵	حامد علی	〃	الہ آباد	ج ۱۰ اول ص ۲۱۰
۷۶	حامد علی	〃	بریلی شریف	ج ۱۰ ثانی ص ۲۱۱
۷۷	حبیب اللہ، سیّد، دمشقی		〃	ج ۱۰ ثانی ص ۱
۷۸	حبیب اللہ بیگ	〃	ریاست رام پور	ج ۵ ص ۶۰۱ ؛ ج ۳ ص ۶۲۹
۷۹	حسن رضا خاں	〃	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۲۹۵
۸۰	حشمت علی	〃	شہر گڈھیا	ج ۳ ص ۷۳ ؛ ج ۶ ص ۵۰۶
۸۱	حضور احمد	〃	بریلی شریف	ج ۴ ص ۱۱۴
۸۲	حفیظ الرحمٰن، مدرس	〃	ضلع رہتک	ج ۲ ص ۳۲
۸۳	حفیظ الرشید	〃	مراد آباد	ج ۷ ص ۲۷۷
۸۴	حمد اللہ قادری	〃	ضلع پٹ ور	ج ۷ ص ۵۴۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۷
۸۵	حمید الرحمٰن	مولانا	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۰
۸۶	حمید اللہ پیر المعروف نعمان ملا	〃	گولڑہ شریف ضلع راولپنڈی	ج ۳ ص ۶۶
۸۷	حسن حیدر میاں	〃	مارہرہ مطہرہ	ج ۴ ص ۴۸۲
۸۸	حسن بخش رضوی	〃	خیر آباد	ج ۱ ص ۵۵۹

خ

۸۹	خدا بخش	〃	ضلع کھیری	ج ۳ ص ۲۴۰
۹۰	خدا یار خان	〃	شہر کہنہ	ج ۷ ص ۳۵
۹۱	خلیل الرحمٰن	〃	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷، ۱۳۳، ۲۶۹ ؛ ج ۷ ص ۵۴
۹۲	خلیل اللہ، مدرس	〃	ریاست کوچ بہار ملک بنگالہ	ج ۱۰ اول ص ۱۸۰
۹۳	خلیل اللہ خاں	〃	پشاوری	ج ۱۰ اول ص ۱۴۰
۹۴	خورشید، سیّد	〃	بھیڑی	ج ۱ ص ۵۷۹
۹۵	خلیل اللہ	〃	کوہ الموڑہ	ج ۴ ص ۶۴۸، ۶۴۹
۹۶	خلیل اللہ خان	〃	کھیری	ج ۵ ص ۲۵۱

ر

۹۷	رضی الدین	مولانا	ضلع گیا	ج۳ ص ۱۰۷
۹۸	رحیم اللہ	"	بریلی	ج۳ ص ۸۷ ، ۲۲۹ ؛ ج۱۰ ص ۹۲
۹۹	رحمۃ اللہ	"	شہر کہنہ	ج۵ ص ۱۵۴
۱۰۰	رمضان علی بنگالی	"	بریلی	ج۳ ص ۷۴۶ ؛ ج۶ ص ۴۸۴ ؛ ج۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۱	رحیم بخش	"	میرٹھ	ج۶ ص ۱۵۰
۱۰۲	راحت اللہ	"	بلند شہر	ج۳ ص ۱۳۳ ، ۶۰۲ ؛ ج۵ ص ۳۸۴ ؛ ج۶ ص ۸۷
۱۰۳	ریاست علی خاں	"	شاہجہانپور	ج۵ ص ۲۶۷ ؛ ج۱۰ اول ص ۲۲۱ ، ۲۳۲
۱۰۴				
	رحیم بخش بنگالی	"	بریلی	ج۳ ص ۵۹۸ ، ۸۰۸ ؛ ج۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۵				ج۱۱ ص ۳۲۰
	رجب الدین	"		ج۴ ص ۹۹
۱۰۶	رحیم بخش ، مدرس	"	آرہ شاہ آباد	ج۳ ص ۷۹۹ ؛ ج۴ ص ۸۶
۱۰۷	ریاست حسین	"	رام پور	ج۳ ص ۶۸۸ ، ۸۰۲ ؛ ج۵ ص ۴۴۳ ، ۶۱۹
۱۰۸	رسول بخش	مولانا	گورکھپور گھوسی پور	ج۱۰ ثانی ص ۵۴
۱۰۹	رحیم بخش	"	شیرکوٹ	ج۵ ص ۴۰۹

س

۱۱۰	سلامت اللہ شاہ	"	رام پور	ج۳ ص ۴۳۹ ؛ ج۷ ص ۵۹۸
۱۱۱	سکندر علی بنگالی	"	خیرآباد	ج۵ ص ۱۸۶
۱۱۲	سراج الحق شاہ	"	دہلی	ج۳ ص ۵۲۰
۱۱۳	سلیم اللہ	"	لاہور	ج۲ ص ۱۱۵
۱۱۴	سید احمد	"	کاٹھیاواڑ	ج۲ ص ۱۳۷
۱۱۵	سلطان احمد ، نواب	"	بریلی	ج۱ ص ۳۱۶ ؛ ج۲ ص ۱۸ : ۳۱ ؛

				ج ۳ ص ۳۵۳ ، ۶۵۴ ، ۸۶ ، ۹۸ ، ۳۲۲ ، ۷۲۳ ؛ ج ۴ ص ۱۸ ، ۶۶۳ ؛ ج ۵ ص ۱۰۰ ، ۳۱۷ ؛ ج ۱۱ ص ۱۱۷
۱۱۶	سعید الحسن	مولانا	کانپور	ج ۵ ص ۵۱۹
۱۱۷	سیف اللہ	"	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۴۷۵
۱۱۸	سراج الحق، جج	"	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۰۳
۱۱۹	سید احمد لکھنوی	"	علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۵
۱۲۰	سعید الرحمٰن	"	ضلع میمن سنگھ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۶
۱۲۱	سید حسین	"	گونڈہ	ج ۴ ص ۴۶۴
۱۲۲	سلیمان	"	اکبرآباد	ج ۶ ص ۵۰۵
۱۲۳	سرور شاہ، ابوالنصر	"	ضلع سکھر چونڈی شریف	ج ۵ ص ۲۷۷
۱۲۴	سید حسین نائب قاضی	"	بمبئی	ج ۵ ص ۶۱۷
۱۲۵	سید احمد	"	مرادآباد	ج ۶ ص ۳۵۳
۱۲۶	سلیمان، مدرس	"	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۱۲۷	سید دیدار علی الوری	"	اکبرآباد	ج ۶ ص ۱۲۶

ش

۱۲۸	شجاعت علی	"	شہر کہنہ	ج ۳ ص ۴۷۷ ؛ ج ۴ ص ۵۴۱
۱۲۹	شریف الرحمٰن	"	ضلع مظفرپور	ج ۵ ص ۲۹۸
۱۳۰	شفاعت رسول	مولانا	رام پور	ج ۵ ص ۵۸
۱۳۱	شفاعت اللہ	"	بریلی محلہ ملوک پور	ج ۶ ص ۱۲۹ ؛ ج ۴ ص ۴۰۶
۱۳۲	شفیع احمد	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۴
۱۳۳	شمس الدین	"	"	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۱۳۴	شفیع الدین	"	کانپوری	ج ۳ ص ۳۲۴
۱۳۵	شمس الدین	"	ضلع پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۸

۱۳۶	شیر علی	مولانا	ضلع دربھنگہ	ج ۵ ص ۱۱۴
۱۳۷	شمس الدین	"	نصیر آباد ضلع اجمیر شریف	ج ۷ ص ۵۲۳
۱۳۸	شیر محمد	"	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۱
۱۳۹	شیر محمد	"	کوٹ نجیب اللہ ہری پور ہزارہ	ج ۱ ص ۵۶۴ ؛ ج ۲ ص ۳۴۳۲ ؛ ج ۳ ص ۳۶۰، ۶۲۶، ۱۵۸ ؛ ج ۴ ص ۳۰، ۳۳، ۱۸۰، ۳۷۷، ۴۷۴ ؛ ج ۵ ص ۳۸۴
۱۴۰	شمس الہدیٰ	"	بریلی	ج ۳ ص ۳۷۴

ص

۱۴۱	صابر علی	"	لکھنؤ	ج ۶ ص ۳۲۸
۱۴۲	صالح محمد خاں، مدرس	"	ضلع بلند شہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۶
۱۴۳	صلاح الدین	"	ضلع پشاور	ج ۶ ص ۴۱۴

ض

۱۴۴	ضیاء الدین	"	لکھنؤ	ج ۲ ص ۲۷
۱۴۵	ضیاء الدین	"	پٹنہ	ج ۲ ص ۱۲۹ ؛ ج ۳ ص ۳۷ ؛ ج ۴ ص ۱۶۵
۱۴۶	ضیاء الدین	"	پرتگال	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۳ ص ۳۸۹، ۸۱۰ ؛
۱۴۷	ضیاء الدین	"	ضلع شاہجہانپور	ج ۶ ص ۱۰۲
۱۴۸	ضیاء الاسلام	"	آگرہ	ج ۵ ص ۷۶۲

ظ

۱۴۹	ظفر الدین، مدرس	مولانا	شہرام مدرسہ عربیہ	ج ۴ ص ۵۶۴ ؛ ج ۲ ص ۳۰۶
۱۵۰	ظفر الدین، مدرس	مولانا	ضلع شاہ آباد	ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۷، ۴۱
۱۵۱	ظفر الدین، مدرس	"	پانکی ڈاکخانہ بینہ	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۳۰

۱۵۲	ظہور احمد، سید	مولانا	بیٹھو شریف ضلع گیا	ج ۵ ص ۴۷، ۴۸، ۴۹
۱۵۳	ظہور الحسن، سید	"	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۱۵۴	ظہور حسین	"	بریلی	ج ۶ ص ۳۳۷
۱۵۵	ظہور اللہ	"	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۳۵۴
۱۵۶	ظہیر الدین	"	مظفرپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۲۴۰
۱۵۷	ظہور الحسین حسنی	"	بنگالہ	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۸۵

ع

۱۵۸	عبدالعزیز، مدرس	"	گونڈہ ملک	ج ۳ ص ۵۷، ۳۸۳؛ ج ۱۰ ج ۳ ص ۳۸۳
۱۵۹	عبدالحمید	"		ج ۱ ص ۵۵۴
۱۶۰	عبداللطیف، قاضی	"	بمبئی	ج ۶ ص ۳۵۶
۱۶۱	عبدالقادر مفتی، صدر الصدور	"	رامپور	ج ۶ ص ۳۹۲؛ ج ۷ ص ۵۵۹؛ ج ۱۱ ص ۳۱۹
۱۶۲	عبدالعلی	"	ضلع نواکھالی	ج ۶ ص ۳۹۶
۱۶۳	عبیداللہ	"	کان پور	ج ۶ ص ۳۹۷
۱۶۴	عبدالمطلب	"	کاٹھیاواڑ	ج ۴ ص ۸۲؛ ج ۶ ص ۴۳۱
۱۶۵	عبدالحمید	"	مارہرہ مطہرہ ایٹہ	ج ۶ ص ۴۹۶
۱۶۶	عبدالعزیز خان قادری	"	ملک برہما	ج ۶ ص ۱۵۴
۱۶۷	عبدالرحیم، مدرس	"	ریاست بہاولپور	ج ۶ ص ۱۵۸، ۱۶۱
۱۶۸	علی رضا خان	"	بغداد شریف	ج ۶ ص ۱۸۳
۱۶۹	عبدالرحمٰن قادری (مصنف فوائد مکیہ)	"	گولڑہ شریف راولپنڈی	ج ۷ ص ۴۸۹؛ ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۲
۱۷۰	عبدالعزیز	"	ضلع اورنگ آباد	ج ۷ ص ۲۸
۱۷۱	عبدالحمید	"	بنارس	ج ۵ ص ۱۵۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷؛

				ج ۱۱ ص ۲ ؛ ج ۲ ص ۴۴
				ج ۶ ص ۳۲
۱۷۲	عبدالرزاق	مولانا	مدراس	ج ۳ ص ۲۳۰ ؛ ج ۵ ص ۲۹
				ج ۵ ص ۵۷۱
۱۷۳	عبدالحکیم	〃	ضلع سلہٹ	ج ۵ ص ۴۰۲ ، ۵۶۳
۱۷۴	عبدالوحید قاضی	〃	عظیم آباد پٹنہ	ج ۳ ص ۶۱۸ ؛ ج ۴ ص ۶۰۲ ؛ ج ۵
				ص ۲۳۰ ، ۱۲۵ ؛ ج ۱۱ ص ۱۶۷
۱۷۵	عابد حسین	〃	لکھنؤ	ج ۵ ص ۳۷۷
۱۷۶	عزیز الحسن	〃	ضلع اٹاوہ	ج ۵ ص ۸۲ ؛ ج ۶ ص ۳۳۳
۱۷۷	عبدالقادر	〃	سرہند شریف	ج ۵ ص ۱۹۳
۱۷۸	عبداللہ ٹونکی	〃	لاہور	ج ۵ ص ۳۳۲ ؛ ج ۷ ص ۳۱۹
۱۷۹	عبدالغنی	〃	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۶۲۵ ؛ ج ۵ ص ۱۵۵ ، ۵۵۸ ،
				۵۵۹ ، ۶۴۳
۱۸۰	عبدالغفور	〃	الہ آباد	ج ۵ ص ۲۹۱
۱۸۱	عبدالرسول	〃	بدایوں	ج ۵ ص ۲۹۷
۱۸۲	عبدالمقتدر	〃	〃	ج ۲ ص ۳۶۴
۱۸۳	عبدالحمید	〃	〃	ج ۳ ص ۸
۱۸۴	عبدالغنی	〃	ضلع بلاسپور	ج ۲ ص ۳۷۹
۱۸۵	عبدالرحمٰن ، وکیل	〃	میڑتا علاقہ جودھپور	ج ۳ ص ۶۰۹
۱۸۶	عبدالرحمٰن ، مدرس	〃	مراد آباد	ج ۳ ص ۲۶۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۵، ۳۱۳
۱۸۷	عبدالغنی	〃	〃	ج ۵ ص ۳۳۲
۱۸۸	عبدالحفیظ ، مدرس	〃	ٹونڈہ ، بریلی شریف	ج ۳ ص ۲۰۹ ؛ ج ۱۰ ص ۲۷۴
۱۸۹	عبدالعلی	〃	فیض آباد	ج ۳ ص ۳۷۹ ، ۵۹۴ ، ۶۰۰ ؛
				ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۸
۱۹۰	عبداللہ ، مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۲۰۹ ، ۲۷۴

۱۹۱	عبداللہ بہاری، مدرس	مولانا	بریلی شریف	ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۶۶، ۲۷۲؛ ج ۲ ص ۱۴۳؛ ج ۳ ص ۳۷۴، ۳۷۶، ۶۲۲، ۶۳۷؛ ج ۳ ص ۲۵۰، ۴۸۸؛ ج ۵ ص ۱۹۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۶
۱۹۲	عبدالعزیز	〃	〃	ج ۶ ص ۳۷۹
۱۹۳	عبدالرشید، مدرس	〃	〃	ج ۳ ص ۳۹۴؛ ج ۵ ص ۶۳۵؛ ج ۲ ص ۲۰۵
۱۹۴	عبیداللہ	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۳
۱۹۵	عبدالمنان	〃	دہلی	ج ۳ ص ۲۳۱
۱۹۶	عبدالمنان	〃	بنگالہ	ج ۱۰ ثانی ص ۷۰
۱۹۷	عبدالقادر، مدرس	〃	بمبئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹
۱۹۸	عزیزالحسن	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۶
۱۹۹	عبدالمجید خان حنفی	〃	بلندشہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۷
۲۰۰	عبدالقوی بنگالی	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۰
۲۰۱	عبدالرحیم بیگ	〃	کراچی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴
۲۰۲	عبدالرحمٰن، مدرس	〃	گودھرہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۵
۲۰۳	عبدالعلیم صدیقی قادری	〃	بمبئی۔ کلکتہ۔ جنوبی افریقہ	ج ۷ ص ۱۲۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۱، ۱۹۶
۲۰۴	عطا حسین	〃	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ۱۹۶
۲۰۵	عین الیقین	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۸
۲۰۶	عابد علی	〃	ضلع سلطان پور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲۰
۲۰۷	عبداللہ قادری	〃	ضلع سکھر	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۵
۲۰۸	عبدالرشید	〃	دہلی	ج ۳ ص ۱۱۶؛ ج ۱۰ ص ۲۶۶
۲۰۹	عبدالواحد متھراوی	〃	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۷۷۱
۲۱۰	عبدالرحیم	〃	بریلی شریف	ج ۷ ص ۳۹۰
۲۱۱	عبدالباری	〃	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۲	عبدالحمید	〃	ضلع کمرلہ	ج ۱۰ اول ص ۱۹۱

۲۱۳	عبدالجبار، سید	مولانا	حیدرآباد دکن	ج ۱۱ ص ۳۰۰
۲۱۴	عبداللطیف	″	ضلع رنگ پور	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۵	عبدالرحیم خان	″	ریاست ڈیوان	ج ۱۰ اول ص ۱۴۳
۲۱۶	عبدالسلام	″	جبل پور	ج ۳ ص ۴۲۸
۲۱۷	عظیم الدین، مدرس	″	خیرآباد	ج ۳ ص ۱۱ ؛ ج ۷ ص ۴ ، ۱۱۲
۲۱۸	عبدالغنی بنگالی	″	بریلی	ج ۴ ص ۶۳ ؛ ج ۱۱ ص ۲۷۲
۲۱۹	عبداللطیف	″	سہسوان	ج ۱۰ ثانی ص ۷۲
۲۲۰	علی بن زید، سیّد	″	ضلع سورت	ج ۶ ص ۳۳۸ ، ۳۷۰
۲۲۱	عبدالسمیع	″	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۲۲۲	عظیم اللہ	″	شیرگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۰
۲۲۳	عبدالاول، سید	″	کاٹھیاواڑ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۷
۲۲۴	عبدالعزیز میاں، مدرس	″	ضلع سارن	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۲۲۵	عبدالشکور	″	ملیبار	ج ۵ ص ۲۷۲
۲۲۶	عبدالرب	″	رانچی	ج ۵ ص ۶۵۱
۲۲۷	عبدالجلیل	″	بریلی	ج ۵ ص ۱۷۵
۲۲۸	عنایت حسین، وکیل	″	ضلع پڑوائی	ج ۵ ص ۱۷۱
۲۲۹	عبدالنبی قادری	″		ج ۴ ص ۵۸۷
۲۳۰	عبدالرحیم	″	ضلع علی گڑھ	ج ۴ ص ۱۱۷
۲۳۱	عبدالحمید	″	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۳۲	عبدالحمید، قاضی	″	سنگڑی	
۲۳۳	عبداللہ	″	علی گڑھ	ج ۵ ص ۱۷۱
۲۳۴	عبداللہ	″	گورکھ پور	ج ۴ ص ۶۷۳
۲۳۵	عبداللہ	″	بہار شریف	ج ۴ ص ۳۵۳
۲۳۶	علی حبیب علوی	″	ضلع ٹاوہ	ج ۵ ص ۳۱۵
۲۳۷	عبدالکریم	″	احمد آباد گجرات	ج ۵ ص ۱۲۶

۲۳۸	عبدالرحیم	مولانا	احمد آباد گجرات	ج ۳ ص ۷۳۱؛ ج ۴ ص ۱۶۶، ۱۸۱؛ ج ۵ ص ۶۵۵، ۷۹۲؛ ج ۶ ص ۲۴۲؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۴۶، ۲۸۲
۲۳۹	عبدالرحمٰن	"	"	ج ۶ ص ۱۹۵
۲۴۰	عزیز الرحمٰن	"	کلکتہ	ج ۵ ص ۳۰۴
۲۴۱	عبدالعزیز	"	"	ج ۵ ص ۶۰۷
۲۴۲	عبدالمطلب	"	"	ج ۳ ص ۷۳۸
۲۴۳	عبیداللہ	"	الٰہ آباد	ج ۵ ص ۱۱۹
۲۴۴	عبدالغفور	"	آرہ	ج ۵ ص ۵۲۶
۲۴۵	عبدالمجید شنوپوری	"	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۵۷۳، ۵۹۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹، ۳۸۳
۲۴۶	عبدالرؤف	"	"	ج ۳ ص ۶۸۹
۲۴۷	علیم الدین	"	"	ج ۲ ص ۳۴۴؛ ج ۵ ص ۱۸
۲۴۸	عبدالحق	مولانا	کلکتہ	ج ۴ ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶
۲۴۹	عباس علی میاں	"	پھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۳؛ ج ۴ ص ۱۸۰؛ ج ۶ ص ۱۴۶
۲۵۰	عبدالرحیم مکرانی	"	کراچی	ج ۴ ص ۲۰۰
۲۵۱	علی احمد	"	ضلع گیا	ج ۴ ص ۲۰۹
۲۵۲	عبدالرحمٰن جشانی	"	کانپور	ج ۱ ص ۳۳۴؛ ج ۱ ص ۳۳۶؛ ج ۴ ص ۳۱، ۳۰۵؛ ج ۵ ص ۳۸۰؛ ج ۱۰ اول ص ۵۷، ۹۸
۲۵۳	عبدالرحیم مدارسی	"	بنگلور	ج ۴ ص ۵۸
۲۵۴	عبدالصمد	"	رام پور	ج ۴ ص ۵۰۱
۲۵۵	عبدالکریم، سید	"		ج ۴ ص ۸۸؛ ج ۵ ص ۶۸
۲۵۶	عبداللہ، مدرسی	"	گوندہ ملک	ج ۴ ص ۴۳۱، ۴۵۳
۲۵۷	عبدالکریم	"	نواکھالی	ج ۴ ص ۸۶
۲۵۸	عطاء الحق، سید	"	مونگیر	ج ۴ ص ۱۱۳
۲۵۹	عبدالواحد	"	بریلی	ج ۴ ص ۳۸۰

۲۶۰	عبدالودود رضوی	مولانا	مرادآباد	ج ۲ ص ۲ ۳۷ ؛ ج ۴ ص ۲۱۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۶
۲۶۱	عمرالدین	"	بمبئی	ج ۳ ص ۴۰۰ ؛ ج ۴ ص ۱۸
۲۶۲	عبدالحی	"	ضلع اٹاوہ	ج ۲ ص ۳۷۲ ؛ ج ۳ ص ۳۸۳ ، ص ۳ ؛ ج ۵ ص ۵۹
۲۶۳	عبدالحمید چودھری	"	ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۳۶۷ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۳ ؛ ج ۱ ص ۵۵۴
۲۶۴	عبدالکریم، مدرس	"	علی گڑھ	ج ۲ ص ۲۰۳ ؛ ج ۳ ص ۴۳۷ ، ۶۳۸ ؛ ج ۵ ص ۱۶۳
۲۶۵	عبدالخالق	"	حیدرآباد دکن	ج ۲ ص ۱۸۷
۲۶۶	عبدالغفار، سید، قادری، مدرس، مولانا		بنگلور	ج ۲ ص ۱۱۹ ، ۳۲۲
۲۶۷	عبدالکریم	مولانا	چتوڑگڑھ اودی پور	ج ۱ ص ۳۱۹ ؛ ج ۲ ص ۳۲۷
۲۶۸	عبدالجلیل	"	بنگال	ج ۳ ص ۱۳۸
۲۶۹	عبدالشکور ارکانی		امروہہ	ج ۱ ص ۵۵۳ ، ۵۷۴ ؛ ج ۳ ص ۱۴۷ ؛
۲۷۰	علی احمد	"		ج ۱ ص ۹۴ ؛ ج ۴ ص ۳۷۹ ؛ ج ۱۰ اول، ص ۱۶۴
۲۷۱	عباس علی عرف مولانا عبدالسلام		نواکھالی	ج ۱ ص ۲۲۰ ؛ ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱
۲۷۲	عبداللہ	مولانا	ضلع پنچ محل گجرات	ج ۱ ص ۵۵۶
۲۷۳	عبداللہ حکیم	"	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳ ؛ ج ۵ ص ۲۵۱
۲۷۴	عبدالاحد	"	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۵۳
۲۷۵	عبدالسبحان	"	"	ج ۳ ص ۲۵۵
۲۷۶	عرفان علی رضوی	"	"	ج ۱ ص ۵۸۶ ؛ ج ۶ ص ۴۸۵ ؛ ج ۴ ص ۵۱۸ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۹۸ ، ۳۱۱
۲۷۷	عبدالرب	"	"	ج ۱۱ ص ۱۹۰
۲۷۸	عبدالاول	"	جون پور	ج ۵ ص ۶۱۷ ؛ ج ۶ ص ۳۷
۲۷۹	عبدالغفور	"	ملک بنگالہ	ج ۵ ص ۶۳۶

4

۲۸۰	عبدالمجید	مولانا	ضلع کرلہ	ج ۳ ص ۸۱۳
۲۸۱	عبدالمجید	"	چاٹگام	ج ۵ ص ۱۲۸
۲۸۲	عبدالغفور	"	"	ج ۳ ص ۷۰۶
۲۸۳	عبدالحق، مدرس	"	ضلع سورت	ج ۳ ص ۵۷۵، ۷۶۲؛ ج ۴ ص ۱۲۰؛ ج ۵ ص ۲۶؛ ج ۱۰ اول ص ۴۰
۲۸۴	عبدالغفور	"	بنارس	ج ۳ ص ۱۸۶، ۷۹۶؛ ج ۴ ص ۴۳۹، ۶۵۱؛ ج ۷ ص ۳۳۰؛ ج ۱۱ ص ۲
۲۸۵	عبدالوہاب	"	"	ج ۶ ص ۱۱۳
۲۸۶	عبدالغفور	"	"	ج ۳ ص ۷۶۱
۲۸۷	عبدالسمیع، مدرس	"	"	ج ۱۰ ص ۲۱۲
۲۸۸	عبدالحمید	"	"	ج ۵ ص ۱۵۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۲۸۹	عبدالحمید حافظ	"	سلہٹ	ج ۳ ص ۵۵
۲۹۰	عبدالرزاق	"		ج ۱۱ ص ۲

غ

۲۹۱	غلام قادر مرزا، بیگ	"	کلکتہ	ج ۱ ص ۲۲۰؛ ج ۲ ص ۳۵، ۴۲، ۴۳، ۶۸، ۳۴۰، ۱۸۸، ج ۳ ص ۱، ۸، ۹۴، ۱۵۸، ۱۶۳، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۸۱، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۵۳، ۶۷۷، ۶۸۴؛ ج ۴ ص ۵۱۶، ۵۳۶؛ ج ۳ ص ۴۰۲، ۴۰۷؛ ج ۷ ص ۳۱، ۳۴۳؛ ج ۱۰ ص ۲۳، ۵۶؛ ج ۱۰ اول ص ۶۴، ۶۵
۲	غلام رسول، سید، وکیل	"	صوبہ اورنگ آباد	ج ۷ ص ۳۳
۲۹۳	غلام گیلانی، قاضی	"	شمس آباد اٹک	ج ۵ ص ۱۰۴، ۱۷۹، ۷۴۰؛ ۷۶۰،

جلد اول حصہ اول +

4/4

۲۹۴	غلام محی الدین	مولانا	ضلع سورت	ج ۶ ص ۳۱۶ ، ۳۰۰ ؛ ج ۷ ص ۵۲۳ ج ۳ ص ۳۹۲ ؛ ج ۶ ص ۴۸۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۲۹۵	غلام فرید	مولانا	محمد پور ڈیرہ والا احمد پور	ج ۶ ص ۳۸۵
۲۹۶	غلام امام ، سید			ج ۳ ص ۳۷
۲۹۷	غلام ربانی	″	اٹک	ج ۶ ص ۱۷۵ ؛ ج ۴ ص ۱۲۱
۲۹۸	غلام صدیق	″	بیرم نگر	ج ۷ ص ۲۴۸
۲۹۹	غلام محمد پیرزادہ	″	احمد آباد گجرات	ج ۷ ص ۳۱۰ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۳۰۰	غلام حیدر	″	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۴۶۱
۳۰۱	غلام نبی ، سید	″	کاٹھیاواڑ ضلع راجکوٹ	ج ۲ ص ۱۲ ؛ ج ۳ ص ۵۷
۳۰۲	غلام گیلانی ، قاضی	″	لاہور	ج ۵ ص ۲۶۷
۳۰۳	غلام محی الدین	″	اٹک	ج ۵ ص ۴۷
۳۰۴	غلام کبریا	″	ضلع گڑگاؤں	ج ۵ ص ۶۷
۳۰۵	غلام گیلانی قاضی	″	کاٹھیاواڑ	ج ۳ ص ۶۹
۳۰۶	غلام مصطفیٰ پنجابی	″	بریلی	ج ۳ ص ۱۷۰
۳۰۷	غلام جان	″	″	ج ۳ ص ۶۰۳ ، ۶۶۷ ؛ ج ۴ ص ۱۱۰
۳۰۸	غلام محی الدین	″	احمد آباد گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۹
۳۰۹	غلام مصطفیٰ		بجنور	ج ۷ ص ۲۵۷

ف

۳۱۰	فضل احمد بدایونی	″	سہسوان	ج ۶ ص ۳۷۱
۳۱۱	فخر الحسن ، سید ، مدرس	″	خیرآباد ضلع سیتاپور	ج ۲ ص ۳۳۱ ؛ ج ۴ ص ۷۷ ، ۱۲۳ ؛ ج ۵ ص ۵۱ ، ۵۶۵ ؛ ج ۷ ص ۲۸۴ ، ۲۸۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۹۳
۳۱۲	فضل قدیر	″	ضلع کرنالہ	ج ۷ ص ۱۰۰
۳۱۳	فضل حق	″	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۲۴
۳۱۴	فیض محمد	″	ضلع اجمیر شریف	ج ۵ ص ۶۷۵

۳۱۵	فیض الحق	مولانا	ضلع حرولہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۳
۳۱۶	فضل امیر	″	کنو ٹوڑہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۱
۳۱۷	فاضل	مولانا		ج ۵ ص ۱۱۷

ق

۳۱۸	قاسم علی	″	شہر کمرلہ	ج ۱۰ ثانی ص ۹۷
۳۱۹	قمر الحسن	″	رائے بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۲

ک

۳۲۰	کمال الدین جعفری، سید، وکیل، مولانا		الہ آباد	ج ۶ ص ۳۲۶
۳۲۱	کریم بخش	مولانا	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۲۹۸
۳۲۲	کریم بخش	″	بلند شہر	ج ۵ ص ۳۶۰
۳۲۳	کریم رضا، سید	″	ضلع گنج گیا	ج ۳ ص ۴۷۷، ۷۰۰؛ ج ۴ ص ۳۴؛ ج ۵ ص ۳۲۷، ۴۶۰؛ ج ۱۰ اول ص ۸۱، ۸۴، ۱۰۳، ۱۶۹
۳۲۴	کاظم الدین		شہر کمرلہ	ج ۱۰ اول ص ۲۳۰

ل

۳۲۴-الف	لعل نور	مولانا	وزیر آباد (گوجرانوالہ)	ج ۶ ص ۴۴
۳۲۴-ب	لطف اللہ، مفتی خلف مفتی سعد اللہ	″	رامپور	ج ۷ ص ۲۳۰

م

۳۲۵	محمد صاحب محمدی برادر مفتی اسد اللہ خان، مولانا		الہ آباد	ج ۷ ص ۷۶، ۹۰
۳۲۶	محمد عنایت صابری	مولانا	ضلع امرتسر	ج ۷ ص ۱۰۱
۳۲۷	محمد احمد، سید، محدث کچھوچھوی	مولانا	کچھوچھہ شریف	ج ۷ ص ۲۳۸
۳۲۸	محمد رضا خان	مولانا	بدایوں	ج ۷ ص ۲۳۹
۳۲۹	محمد علیم الدین	″	رامپور	ج ۷ ص ۲۶۰
۳۳۰	محمد زاہد، سید	″	بلگرام شریف ہردوئی	ج ۷ ص ۳۲۵
۳۳۱	محمد عبد اللہ	″	الہ آباد	ج ۷ ص ۳۳۲

۳۳۲	محمد منور، سید	مولانا	رامپور	ج ۷ ص ۳۳۸
۳۳۳	محمد عنایت اللہ، حافظ	"	"	ج ۷ ص ۳۵۷، ۵۳۵
۳۳۴	محمد نفیس	"	لکھنؤ	ج ۱۰ اول ص ۲۵۷
۳۳۵	محمد عزالدین	"	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۱۱۰
۳۳۶	محمد اسرار الحق	"	بڑودہ گجرات	ج ۱۰ اول ص ۱۶۹
۳۳۷	محمد عبدالسمیع	"	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۳۳۸	مختار علی وکیل	"	اوجین حویلی میرٹھ	ج ۵ ص ۲۳۸
۳۳۹	مہدی حسن شاہ	"	مارہرہ مطہرہ ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۱۳۰؛ ج ۱۰ اول ص ۱۵۸
۳۴۰	محمد افضل کابلی	مولانا	بریلی	ج ۲ ص ۱۷۷، ۳۷۴؛ ج ۳ ص ۱۲۹، ۲۷۲؛ ج ۵ ص ۶۷؛ ج ۶ ص ۱۳۱؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۶، ۱۹۳، ۲۵۴
۳۴۱	محمد حبیب اللہ قادری رضوی، مولانا		میرٹھ	ج ۳ ص ۳۱۳، ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۹
۳۴۲	محمود حسین	مولانا	بریلی	ج ۳ ص ۲۶۰؛ ج ۱۰ اول ص ۱۹۳؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۳۴۳	محمد حیات، مدرس	"	کوٹ ڈسکہ	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۴	محمد ابراہیم احمد آبادی	"	مدرسہ نعمانیہ دہلی	ج ۳ ص ۴۳
۳۴۵	محمد حبیب علی علوی	"	ضلع ٹاوہ	ج ۳ ص ۵۴
۳۴۶	مظہر حسین	"	بلاسپور	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۷	مقبول حسن، مدرس	"	شاہجہانپور	ج ۳ ص ۲۵۵
۳۴۸	محمد یٰسین	"	دربھنگہ	ج ۳ ص ۱۱۰
۳۴۹	محمد احسان	"		ج ۳ ص ۳۵۵
۳۵۰	محمد احسان الحق	"	میرٹھ	ج ۳ ص ۳۰۹، ۳۷۹
۳۵۱	محمد اسمٰعیل	"	چاٹگام	ج ۳ ص ۴۳۶
۳۵۲	محمد رکن الدین نقشبندی	"	ریاست راجپوتانہ	ج ۳ ص ۳۵۶، ۳۶۱
۳۵۳	محمد علی، سید، مدرس	"	سنبھل مراد آباد	ج ۳ ص ۳۶۲

۳۵۴	محمد عبد العلی مدراسی	مولانا	لکھنؤ	ج ۱۱ ص ۱۲۴؛ ج ۵ ص ۳۲۲
۳۵۵	محمد عبد الحلیم	//	کانپور	ج ۵ ص ۲۴۰
۳۵۶	محمد اسمٰعیل	//	شہر پوربندر	ج ۵ ص ۲۲۹
۳۵۷	محمد علی ارم، مدرس	//	ضلع شیخا واٹی	ج ۵ ص ۳۴۴
۳۵۸	محمد یار علی، مدرس	//	بستی	ج ۵ ص ۳۴۸؛ ج ۳ ص ۳۷۷
۳۵۹	محمد امانت رسول	//	رام پور	ج ۵ ص ۱۶۹
۳۶۰	مشتاق احمد مدرس	//	اجمیر شریف	ج ۵ ص ۲۷۰
۳۶۱	محمد عظیم	//	کلکتہ دھرم تلا	ج ۳ ص ۱۸۱؛ ج ۵ ص ۲۳۸؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۰
۳۶۲	محمد یعقوب علی خان	//	اوجین گوالیار	ج ۲ ص ۱۷، ۱۳۶؛ ج ۳ ص ۵۰، ۱۵۲، ۳۶۲، ۳۷۶، ۵۱۴، ۵۵۵، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۲۰، ۷۶۰، ۸۰۹؛ ج ۵ ص ۲۱۲، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۷۳۳؛ ج ۶ ص ۳۱۶؛ ج ۷ ص ۹۱، ۳۲۷، ۳۲۹؛ ج ۱۰ اول ص ۳۸، ۴۰۰، ۴۴۳، ۶۶، ۲۲۸؛ ج ۱۱ ص ۶۰۱
۳۶۳	محمد حبیب الرحمٰن سلہٹی	مولانا	مراد آباد	ج ۳ ص ۳۳۹
۳۶۴	محمد بیگ مرزا	//	سنگڈھ	ج ۳ ص ۶۳
۳۶۵	محمد نور ولایتی	//	سہسرام	ج ۳ ص ۹۶
۳۶۶	محمد مہدی	//	چاٹگام	ج ۳ ص ۴۸۸
۳۶۷	محمد سعد اللہ	//	بمبئی	ج ۳ ص ۵۰۸
۳۶۸	محمد رمضان	//	اکبر آباد	ج ۶ ص ۳۸۵
۳۶۹	محمد صابر مدرس	//	اعظم گڑھ	ج ۶ ص ۴۳۲
۳۷۰	محمود حسین	//	شہر آگرہ	ج ۶ ص ۵۱۰
۳۷۱	محمد طاہر	//	ملیسار	ج ۶ ص ۱۵۷

۳۷۲	محمد بخش حنفی چشتی	مولانا	لاہور	ج ۶ ص ۱۰۱
۳۷۳	محمد میاں، سید	〃	مارہرہ مطہرہ	ج ۶ ص ۱۱۳، ۲۱۱؛ ج ۲ ص ۱۱۵
۳۷۴	محمد قاسم مدرس	〃		ج ۶ ص ۱۱۸
۳۷۵	محمد امان اللہ مدرس	〃	بنارس	ج ۶ ص ۲۱، ۲۳۸
۳۷۶	محمد ادریس	〃	کانپور	ج ۷ ص ۴۴
۳۷۷	محمد امام الدین	〃	رامپور	ج ۷ ص ۷۰
۳۷۸	محمد صدیق	〃	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۸۵
۳۷۹	محمد برہان الحق، مفتی	〃	جبل پور	ج ۲ ص ۳۰۵
۳۸۰	محمد افضل بخاری	〃		
۳۸۱	محمد الدین مجددی	〃	گجرات بھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۲
۳۸۲	محمد عبد الباری	مولانا	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۱۴؛ ج ۳ ص ۷۸، ۲۴، ۵۸۴، ۷۴۶؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۲
۳۸۳	محمد رضا علی	〃	بنارس	ج ۲ ص ۱۶۵
۳۸۴	محمد عبد الحمید پانی پتی، چشتی فریدی، مولانا	〃		ج ۲ ص ۴۴؛ ج ۴ ص ۶۵۲؛ ج ۶ ص ۳۲
۳۸۵	مودود الحسن سہسوانی	مولانا		ج ۲ ص ۲۸
۳۸۶	محمد رضا خان عرف ننھے میاں	مولانا	بریلی	ج ۲ ص ۱۸۰
۳۸۷	محمد یحیٰی	مولانا	رامپور	ج ۲ ص ۲۰۱؛ ج ۳ ص ۱۰۵
۳۸۸	محمد اسمٰعیل، قاضی	〃	ضلع اودے پور	ج ۱ ص ۵۷۰، ۵۷۷
۳۸۹	محمد یقین الدین	〃	ناگپور	ج ۳ ص ۱۴۸
۳۹۰	محمد محسن	〃	جونپور	ج ۱ ص ۵۸۱
۳۹۱	محمد یعقوب ارکانی	〃	رامپور	ج ۱ ص ۳۲
۳۹۲	محمد اسمٰعیل	〃	شہر پور بندر	ج ۵ ص ۴۲۹
۳۹۳	محمد فضل قادری فاروقی	〃		
۳۹۴	ممنون حسن	〃	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۴۳
۳۹۵	محمد معصوم شاہ پیرزادہ	〃	ملک گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۶۵

۳۹۶	محمد عبدالمجید خان یوسف زئی وکیل		علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۷
۳۹۷	معظم علی	مولانا	حیدر آباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۳۷
۳۹۸	محمد علی، سید	″	کانپور	
۳۹۹	محمد عبدالحمید	″	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷
۴۰۰	محمد میاں	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۲
۴۰۱	محمد طاہر رضوی	″	″	ج ۱ ص ۳۱۵
۴۰۲	محمد ظہور الحق	″	″	ج ۳ ص ۲۵۷
۴۰۳	میر احمد بنگالی	″	″	ج ۶ ص ۴۷۳
۴۰۴	محمد احمد بنگالی	″	″	ج ۶ ص ۱۱۹ ؛ ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۰۵	محمد میاں، سید، صاحبزادہ	″	ضلع سیتاپور	ج ۱ ص ۵۷۲
۴۰۶	محمد الہ	مولانا	ضلع بیڑ	ج ۶ ص ۲۴
۴۰۷	محمد سلیم خان، مدرس	″	ضلع ہگلی	ج ۶ ص ۷۲
۴۰۸	محمد رمضان	″	ریاست راجپوتانہ	ج ۶ ص ۴۴ ؛ ۴۵
۴۰۹	محمد حسین شاہ، مدرس	″	مدراس	ج ۶ ص ۱۸۴
۴۱۰	محمد عبدالرحمٰن	″	جودھپور	ج ۶ ص ۲۰۸
۴۱۱	محمد عبدالغنی	″	امرتسر	ج ۶ ص ۲۹۷
۴۱۲	محمد سلیمان	″	کانپور	ج ۷ ص ۵۲۴
۴۱۳	محمد یار	″	بہاولپور	ج ۷ ص ۵۲۹
۴۱۴	محمد عبداللہ، مدرس	″	علی گڑھ	ج ۷ ص ۵۳۷
۴۱۵	میاں جان شاہ	″	رام پور	ج ۷ ص ۴۷۹
۴۱۶	میر غلام، مدرس	″	گوجرخان ضلع راولپنڈی	ج ۷ ص ۵۴۰
۴۱۷	محمود بیگ، مرزا، وکیل	″	شہر گونڈہ	ج ۷ ص ۴
۴۱۸	محمد بشیر الدین	″	کانپور	ج ۷ ص ۳۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۹
۴۱۹	محمد حشمت علی رضوی، مدرس	″	بریلی	ج ۲ ص ۱۳۹ ؛ ج ۳ ص ۴۰۹ ؛ ج ۵ ص ۵۵۳، ۶۳۸ ؛ ج ۶ ص ۷۰ ،

				۱۴۰ ؛ ج ۷ ص ۳۰ ، ۱۰۳
۴۲۰	محمود الحسن	مولانا	گوالیار	ج ۴ ص ۸۷ ، ۱۶۵ ؛ ج ۷ ص ۲۱ ۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۸
۴۲۱	محمود حسن شاگرد مولوی رشید احمد گنگوہی ، مولانا			ج ۴ ص ۴ ۷ ۴ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۷ ، ۵۷ ؛ ج ۱۱ ص ۱۵۵
۴۲۲	محمد اسحاق	مولانا	ایٹہ	ج ۴ ص ۶۶۱
۴۲۳	محمد عبداللہ میرپوری	"	میرپور آزاد کشمیر	ج ۴ ص ۴۹۶
۴۲۴	محمد اسمٰعیل محمود آبادی	"	بریلی	ج ۴ ص ۴۹۸ ؛ ج ۵ ص ۸۷ ، ۵۳۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹
۴۲۵	محمد سجاد ابوالمحاسن ، مدرس ، مولانا		شہر گیا	ج ۴ ص ۶۸۶
۴۲۶	محمد اقبال	مولانا	سیالکوٹ	ج ۵ ص ۹۶
۴۲۷	مفیض الرحمٰن ، سید ، مدرس	"	ضلع چٹاگانگ	ج ۲ ص ۶ ، ۱۱۹ ؛ ج ۳ ص ۸۶ ؛ ج ۵ ص ۴۴۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۲۸	محمد عمر	"	رائے بریلی	ج ۵ ص ۵۲
۴۲۹	محمد عبدالمجید ، مدرس	"	ریاست گوالیار	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۰	محمد ابراہیم قادری حنفی	"	احمد نگر دکن	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۱	محمد علاء الدین	"	ضلع مان بھوم	ج ۵ ص ۱۹۹ ؛ ج ۶ ص ۳۰
۴۳۲	محمد وصی احمد محدث سورتی	"	پیلی بھیت	ج ۱ ص ۳۱۵ ؛ ج ۲ ص ۱۹۵ ؛ ج ۳ ص ۷۶ ، ۱۷۷ ، ۲۰۴ ، ۳۵۲ ، ۵۱۱ ، ۷۱۸ ، ۸۰۵ ؛ ج ۴ ص ۶۶۹ ؛ ج ۵ ص ۲۲۸ تا ۲۳۸ ؛ ج ۶ ص ۲۳ ، ۱۰۲ ، [illegible] ؛ ج ۱۰
۴۳۳	مظفر علی ، سید ، مدرس	"	ضلع رائے پور	ج ۶ ص ۴۹۱
۴۳۴	محمد احسان	"	پیلی بھیت	ج ۳ ص ۱۴۹
۴۳۵	محمد عبدالعزیز ، ابوالرشید	"	مزنگ لاہور	ج ۲ ص ۳۱۴

۴۳۶	ملاحسن پشاوری	مولانا	پشاور	ج ۱۰ اول ص ۷۱
۴۳۷	محمد شاہد، سیّد	〃	امروہہ	ج ۱۰ اول ص ۶۰
۴۳۸	مظفر، سید، مدرس	〃	لکھنؤ	ج ۷ ص ۱۲۳
۴۳۹	محمد احمد	〃	〃	ج ۴ ص ۱۴۲
۴۴۰	محمد اکرم	〃	سلہٹ	ج ۴ ص ۵۳؛ ج ۱۰ اول ص ۱۸۹
۴۴۱	محمد ابراہیم	〃	بنارس	ج ۴ ص ۴۸، ۲۲۱؛ ج ۵ ص ۳۷۷؛ ج ۶ ص ۳۳۹
۴۴۲	محمد عمر، ولایتی	〃	مونگیر ملک بہار	ج ۴ ص ۵۲۰
۴۴۳	محمد عارف، ابوسعید	〃	ضلع پٹرا بنگال	ج ۳ ص ۶۰۰
۴۴۴	محمد عبدالجلیل	〃	حیدرآباد دکن	ج ۳ ص ۷۲۵
۴۴۵	محمد ابراہیم شافعی	مولانا	افریقہ	ج ۳ ص ۷۲۲
۴۴۶	محمد فضل الرحمٰن	〃	فیروزپور پنجاب	ج ۳ ص ۲۸۳، ۷۲۷؛ ج ۵ ص ۴
۴۴۷	محمد دین، جج	〃	چیف کورٹ بہاولپور	ج۶: ص ۱۹۵
۴۴۸	محمد ابراہیم	〃	رنگون سکی	ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۴۹	محمد جمال	〃	ضلع رہتک	ج ۱۱ ص ۳۲۴
۴۵۰	محمد شریف، ابویوسف	〃	سیالکوٹ	ج ۶ ص ۳۱۹
۴۵۱	محمد سلیمان اشرف، سیّد، بہاری، مولانا		علی گڑھ	ج ۳ ص ۵۹۹؛ ج ۵ ص ۶۴۸؛ ج ۶ ص ۱۱۰
۴۵۲	محمد عبدالرشید	مولانا	حصار	ج ۲ ص ۳۷۵
۴۵۳	محمد احسان الحق	〃		جواب رسالہ تحلیۃ السلم فی مسائل من وصف العلم ص ۳
۴۵۴	محمد عبدالکریم	〃	کلکتہ	〃 〃 ص ۱۴
۴۵۵	محمد سلطان الدین	〃	بنگال	ج ۳ ص ۵۷
۴۵۶	محمد عمر	〃	رام پور	جواب رسالہ فضل الموہبی ص ۲۶
۴۵۷	میر احسان علی	〃	ہوڑہ	ج ۵ ص ۱۷۷
۴۵۸	نورخاں محرر		فتح پور	ج ۵ ص ۱۸۱

۴۵۹	محمد ابراہیم خان وکیل	مولانا	راجپوتانہ	ج ۵ ص ۴۵۸
۴۶۰	محمد آصف، سیّد	//	کان پور	ج ۵ ص ۴۷۹؛ ج ۶ ص ۴، ۶۸، ۱۳۱، ۱۸۰؛ ج ۳ ص ۵۱۰
۴۶۱	محمد فاضل	//	پنجاب	ج ۵ ص ۷۱۱
۴۶۲	محمد حسین	//	میرٹھ	ج ۲ ص ۲؛ ج ۴ ص ۸۶، ۳۸۰، ۳۴۳
۴۶۳	محمد ابراہیم، سیّد، مدنی	//	کلکتہ	ج ۵ ص ۷۲۸؛ ج ۴ ص ۵۹۹، ۶۱۳
۴۶۴	محمد سلیم	//	رائے پور	ج ۵ ص ۷۳۹
۴۶۵	محمد اسمٰعیل، مدرس	//	ضلع گیا	ج ۳ ص ۲۵۸، ۸۱۴
۴۶۶	محمد عبد الحافظ، مدرس	//	میمن سنگھ	ج ۳ ص ۸۰۸
۴۶۷	محمد جہانگیر	//	اسٹیشن باندرہ	ج ۳ ص ۷۴۱
۴۶۸	محمد واحد	//	برھا	ج ۳ ص ۷۴۶؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴، ۱۴۶
۴۶۹	ممتاز الدین	مولانا	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۷۷۰
۴۷۰	محمد عبد الرؤف	//	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۰
۴۷۱	محمد حیات	//	سلپور	ج ۷ ص ۴۱
۴۷۲	محمد ابوذر	//	مراد آباد	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۱
۴۷۳	محمود حسن	//	//	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۷
۴۷۴	میاں محمد سید	//	لکھنؤ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۰
۴۷۵	محمد بہاءُ الدین	//	غازی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۱
۴۷۶	محمد قاسم قریشی	//	ڈسکہ سیالکوٹ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۸، ۲۰۶
۴۷۷	محمد حسین	//	جُوناگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۰
۴۷۸	محمد سلیمان، مدرس	//	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۴۷۹	محمد عبد القادر، مدرس	//	ضلع پاپنہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۹
۴۸۰	منیر الدین بنگالی	//	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۸۱	محمد اکبر علی	//	حیدر آباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۵
۴۸۲	محمد جعفر	//	مبارک پور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۲

۴۸۳	محمد عین اللہ	مولانا	بلرام پور گونڈہ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۳
۴۸۴	محمد فیض اللہ	"	ضلع سیتاپور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۰
۴۸۵	محمد ارشاد	"	مہرام ضلع ہوگلی	ج ۵ ص ۴۶۶
۴۸۶	محمد سراج الحق	"		ج ۵ ص ۳۷۸ ، ۳۱۹
۴۸۷	محمد حسین	"	بمبئی	ج ۵ ص ۳۸۷
۴۸۸	محمد سلیم	"	مارہرہ مطہرہ	ج ۵ ص ۲۰۰
۴۸۹	محبوب علی شاہ	"		ج ۵ ص ۷۷
۴۹۰	محمد آصف وکیل	"		ج ۵ ص ۱۲
۴۹۱	محمد صدیق	"	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۶۶
۴۹۲	محمد تقی قادری	"	ضلع ہردوئی	ج ۳ ص ۱۹۸
۴۹۳	محمد نور اللہ اشرفی	"	شہر کہنہ	ج ۴ ص ۶۶۲
۴۹۴	محمد عبد القادر بدایونی	مولانا	مرزاپور	ج ۴ ص ۴۷۶
۴۹۵	محمد ایوب	"		ج ۳ ص ۶۶۹
۴۹۶	محمد طاہر، مدرس	"	ضلع پورنیہ	ج ۳ ص ۷۵۴
۴۹۷	محمد ظہور الحسن	"		ج ۳ ص ۱۳۰
۴۹۸	محمد احمد مفتی	"		ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۴
۴۹۹	مقیم الدین دامانی	"	ضلع ہردوئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۲
۵۰۰	محمد ثناء اللہ	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۴
۵۰۱	محمد احمد، حکیم، علوی	"	مین پوری	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۲
۵۰۲	محمد حبیب اللہ	"	دہلی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۲
۵۰۳	محمد اسحاق	"	سہارن پور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۵۰۴	محمد عمر، قادری	"	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۳
۵۰۵	میر اللہ		بریلی	ج ۵ ص ۱۶۹

ن

۵۰۶	نذر امام، مدرس	"	سہسوان	ج ۱ ص ۳۰۵

۵۰۷	نذیر احمد	مولانا	پیگا	ج ۷ ص ۱۷
۵۰۸	نبی بخش، ابو طاہر	″	بہار شریف	ج ۶ ص ۵۵
۵۰۹	نور احمد ہزاروی	″	کانپور	ج ۶ ص ۳۲۷
۵۱۰	نظام الدین	″	چک ۲۲۴	ج ۶ ص ۲۷
۵۱۱	نور احمد فریدی	″	بہاولپور	ج ۵ ص ۱۷۱ ؛ ج ۶ ص ۱۳۲
۵۱۲	نذیر احمد، سید	″	الہ آباد	ج ۶ ص ۱۳۹ ، ۳۷۴
۵۱۳	نذر محمد خان	″	رہتک	ج ۵ ص ۳۷۶ ؛ ج ۶ ص ۳۱۸
۵۱۴	نجم النبی ،حکیم	″	رامپور	ج ۷ ص ۳۴۴
۵۱۵	نوشہ علی	″		ج ۱۰ اول ص ۱۶۴
۵۱۶	نور الدین احمد	″	گوالیار	ج ۳ ص ۳۹۳ ، ۴۵۹ ، ۶۸۷ ؛ ج ۱۰ اول ص ۸۶
۵۱۷	نثار احمد	″	کانپور	ج ۳ ص ۳۶۷
۵۱۸	نور محمد	″	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۴۴
۵۱۹	نعیم الدین، صدر الافاضل	″	مراد آباد	ج ۳ ص ۲۸۷
۵۲۰	نور الہدیٰ	مولانا	پٹنہ	ج ۳ ص ۴۰۳
۵۲۱	نور اللہ	″	پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۸۷
۵۲۲	نذیر احمد	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۰ ، ۱۶۱
۵۲۳	نبی محمد	″	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۲
۵۲۴	نجف خان	″		ج ۱۰ ثانی ص ۸۸
۵۲۵	نیاز محمد خان بدایوں	″	ما نوگا چہ پراک	ج ۴ ص ۴۷۵
۵۲۶	نعیم اللہ فخری چشتی نظامی قادری	مولانا	لکھنؤ	ج ۵ ص ۳۴۲
۵۲۷	نور خان	مولانا		ج ۵ ص ۱۸۱

و

۵۲۸	وصی علی	″	ٹاوہ کچری	ج ۳ ص ۴۱۲ ؛ ج ۵ ص ۱۲۲ ؛ ج ۱۰ اول ص ۸۳ ، ۸۵

۵۲۹	ولی اللہ، سید	مولانا	ٹونک	ج ۵ ص ۶۹۵
۵۳۰	وزیر احمد	″	اوٹے پور راجپوتانہ	ج ۳ ص ۳۱۷ ؛ ج ۶ ص ۳۸۴ ؛ ج ۷ ص ۳۹ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۳، ۲۶۱
۵۳۱	ولایت حسین	″	بریلی	ج ۷ ص ۱۰۳
۵۳۲	ولی الحسن، مدرس	″	دار جلنگ	ج ۱۰ ثانی ۳۰۳
۵۳۳	وکیل الدین		بریلی	ج ۲ ص ۳۷۶ ؛ ج ۳ ص ۶۴۶
۵۳۴	ولی اللہ		کلکتہ	ج ۶ ص ۱۹۵
۵۳۵	ولی محمد		ہلکراندور یا زار بمبئی	ج ۵ ص ۸۵

ہ

۵۳۶	ہدایت اللہ خان	″	″	ج ۷ ص ۳۰۰
۵۳۷	ہدایت رسول	″	″	ج ۷ ص ۳۸۵
۵۳۸	ہدایت رسول	″	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۲۰۷

ی

۵۳۹	یقین الدین	مولانا	نرسنگھ پور کندیلی	ج ۵ ص ۱۰۸
۵۴۰	یعقوب علی	″		ج ۶ ص ۴۱۶
۵۴۱	یقین الدین	″	اکولہ	ج ۱۰ اول ص ۴۱

مآخذ

اس مقالے کی تیاری میں امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی درج ذیل تصانیف کو پیش نظر رکھا گیا:

○ العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ جلد ۱ ———— رضا اکیڈمی بمبئی
○ 〃 〃 〃 جلد ۲ ———— سُنّی دار الاشاعت، فیصل آباد
○ 〃 〃 〃 جلد ۳ ———— 〃 〃 〃
○ 〃 〃 〃 جلد ۴ ———— 〃 〃 〃
○ 〃 〃 〃 جلد ۵ ———— 〃 〃 〃
○ 〃 〃 〃 جلد ۶ ———— 〃 مبارکپور اعظم گڑھ
○ 〃 〃 〃 جلد ۷ ———— 〃 〃 〃 〃 〃
○ 〃 〃 جلد ۱۰ مکتبہ رضا ایوان عرفان ضلع پیلی بھیت
○ 〃 〃 〃 جلد ۱۱ ——، ادارہ اشاعت تصنیفات رضا، بریلی شریف
○ رسائل رضویہ ———— جلد ۱ ———— مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
○ رسائل رضویہ ———— جلد ۲ ———— 〃 〃 〃
○ رسائل رضویہ ———— جلد ۳ ———— 〃 〃 〃
○ معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین ———— مرکزی مجلس رضا، لاہور
○ تجلیۃ السلم فی مسائل من نصف العلم ———— مکتبہ نوریہ رضویہ، سکھر
○ الفضل الموہبی اذا صح الحدیث فھو مذہبی ———— مرکزی مجلس رضا، لاہور
○ فتاوی افریقہ ———— مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
○ ملفوظات شریف ———— حامد اینڈ کمپنی لاہور

○

فہرست جلد اوّل[1]

ابواب و مسائل

---

[1] امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ اپنے دور کے عظیم عبقری مفکر اور مفتی تھے، انھوں نے آج سے پچھتر سال پہلے جلد اول کی ترتیب دیتے وقت بھی عالی فکری کا ثبوت دیا، وہ یوں کہ تین فہرستیں تیار کیں، (۱) مضامینِ کتاب (۲) ضمنی مسائل (۳) رسائل۔ جبکہ اُس دور میں اتنی فہرستیں تیار کرنے کا رواج نہ تھا۔ جلد اول کی فہرست کے ابتدا میں اُنھوں نے ایک نوٹ لکھا تھا جو ذیل میں بلفظہٖ نقل کیا جارہا ہے۔ (مرتب)

"یہ جلد صرف باب التیمم تک ہے، خیال تھا کہ بارہ جلدوں میں ہر جلد ۸۰۰ صفحوں کی کی جائے پہلی جلد میں پُوری کتاب الطہارۃ ہو مگر فقط باب التیمم تک ساڑھے آٹھ سو صفحے ہو گئے لہذا یہ جلد اسی قدر پر ختم کی۔ بظاہر اس میں صرف ۱۱۴ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالٰی ہزارہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صدہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے۔ ہم اوّلاً ان مسائل کی مجمل فہرست دیں جو اس جلد میں مذکور ہیں پھر اجمالاً فہرستِ رسائل۔

فہرست مسائل : باب تیمم تک جو مسائل ہیں وہ اصالۃً ان ابواب کے ہیں اور ضمناً تحقیق مسائل و بیان دلائل میں باب التیمم سے آگے ابوابِ طہارت پھر نماز سے فرائض تک ابواب فقہ کے مختلف مسئلے پھر علمِ فقہ کے علاوہ اور علوم مثل علمِ عقائد و علمِ حدیث و علمِ اصول و علمِ ہندسہ و ریاضی وغیرہا کے مسائل ہیں لہذا مناسب ہوا کہ فہرستِ مسائل دو حصے ہو ——— مسائل ابواب جلد کہ باب التیمم تک ہیں پھر مسائل ضمنیہ کہ دیگر ابوابِ طہارت و نماز وغیرہ ابوابِ فقہ و دیگر علوم کے ضمناً مذکور ہوئے۔"

[2] یہ رسالہ چونکہ رسم المفتی (قواعدِ افتاء) سے متعلق ہے اس لیے جلد اول کی ابتدا میں درج کیا جارہا ہے۔ (مرتب)

کتاب الطہارۃ

فصل فی النواقض

باب المیاہ

باب التیمم

فہرستِ ضمنی مسائل

حیض

انجاس

استنجا

مسائل نماز

احکامِ مسجد

مسائلِ زکوٰۃ

عقائد

ردِّ بدمذہباں

فوائد حدیثیہ

اسماء الرجال

فضائل ومناقب

فوائد اصولیہ

متفرقات

مجمل فہرست مضامین رسائل

فتاوٰی میں
مصنّفین اور کتب سے متعلق بعض
رموز

ح ـــــــ علامہ حلبی

ش ـــــــ علامہ شامی

ط ـــــــ علامہ طحطاوی

محقق ـــــــ علامہ محقق علی الاطلاق ابن ہمام

بحر ـــــــ بحرالرائق

حلیہ ـــــــ حلیۃ المحلی

دُر ـــــــ الدرالمختار

دُرر ـــــــ الدرر والغرر

غنیہ ـــــــ غنیۃ المستملی

فتح ـــــــ فتح القدیر

نہر ـــــــ نہرالفائق

ہندیہ ـــــــ فتاوٰی عالمگیری



نحمدہٗ ونصلی علٰی رسولہ الکریم

خطبۃُ الکتاب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم

الحمد للہ ھو الفقہ الاکبر[1] ؛ والجامع الکبیر[2] لزیادات[3] فیضہ[4] المبسوط[5] الدرر[6] والغرر[7] ؛ بہ الھدایۃ[8] ؛ ومنہ البدایۃ[9] ؛ والیہ النھایۃ[10] ؛ بحمدہ الوقایۃ[11] ؛ ونقایۃ[12] الدرایۃ[13] ؛ وعین العنایۃ[14] ؛ وحسن الکفایۃ[15] ؛ والصلٰوۃ والسلام ؛ علی الامام الاعظم[16] للرسل الکرام ؛

ترجمہ خطبہ: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ، نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم ط
ہم اس کی حمد کرتے اور اس کے کرم والے رسول پر درود بھیجتے ہیں سب خوبیاں خدا کو ہیں یہی سب سے بڑی فقہ ودانشمندی ہے اور اللہ تعالٰی کے فیض کشادہ کی افزائشیں کہ نہایت روشن موتی ہیں اُن کے لئے بڑی جامع ہے، اللہ ہی سے ہدایت اور اسی سے آغاز ہے اور اسی کی طرف انتہا، اسی کی حمد سے حفظ ہے اور عقل کی پاکیزگی اور عنایت کی نگاہ اور کفایت کی خُوبی، اور درود وسلام اُن پر جو تمام معزز رسولوں کے امامِ اعظم ہیں ،

مالکی وشافعی احمد الکرام ٭ یقول الحسین بلا توقف ٭ محمد الحسن ابویوسف ٭ فانہ
الاصل المحیط ٭ لکل فضل بسیط ٭ ووجیز ووسیط ٭ البحر الزخار ٭ والدر المختار ٭ و
خزائن الاسرار ٭ وتنویر الابصار ٭ ورد المحتار ٭ علی منح الغفار ٭ وفتح القدیر ٭ و
زاد الفقیر وملتقی الابحر ٭ ومجمع الانہر ٭ وکنز الدقائق ٭ وتبیین الحقائق ٭
والبحر الرائق ٭ منہ یستمد کل نہر فائق ٭ فیہ المنیۃ ٭ وبہ الغنیۃ ٭ ومراقی الفلاح ٭
وامداد الفتاح ٭ وایضاح الاصلاح ٭ ونور الایضاح ٭ وکشف المضمرات ٭
وحل المشکلات ٭ والدر المنتقی ٭ وینابیع المبتغی ٭ وتنویر البصائر ٭ وزواھر
الجواھر ٭ البدائع النوادر ٭ المنزہ وجوبا عن الاشباہ والنظائر ٭ مغنی السائلین ٭ و
نصاب المساکین ٭ الحاوی القدسی ٭ لکل کمال قدسی وانسی ٭ الکافی الوافی الشافی ٭
المصفی المصطفی المستصفی المجتبی المنتقی الصافی ٭ عمدۃ النوازل ٭ وانفع
الوسائل ٭ لاسعاف السائل ٭ بعیون المسائل ٭ عمدۃ الاواخر وخلاصۃ الاوائل ٭

میرے مالک اور میرے شافع احمد کمال کرم والے، حُسین بے توقف کہتا ہے کہ حُسن والے محمد صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے والد ہیں کیونکہ وہی اصل ہیں جو ہر فضیلتِ کبیرہ وصغیرہ ومتوسط کو محیط ہیں، نہایت چھلکتے دریا ہیں اور چنے ہُوئے موتی اور رازوں کے خزانے' اور آنکھیں روشن کرنیوالے اور حیران کو اللہ غفّار کی عطاؤں کی طرف بلٹانیوالے، قادرِ مطلق کی کشائشیں ہیں' اور محتاج کے توشے، تمام کمالات کے سمندر انھیں میں جاکر ملتے ہیں اور سب خوبیوں کی نہریں انھیں میں جمع ہیں' باریکیوں کے خزانے ہیں اور تمام حقائق کے روشن بیان' اور خوشنما صاف شفاف سمندر کہ ہر فوقیت والی نہر انھیں سے مدد لیتی ہے، انھیں میں آرزو ہے' اور انھیں کے سبب باقی سب سے بے نیازی' اور مراد پانے کے زینے، اور تمام ابوابِ خیر کھولنے والے کی مدد' اور آراستگی کی روشنی، اور اس روشنی کے لئے نور' اور غیبوں کا کُھلنا، اور مشکلوں کا حل ہونا' اور چُنا ہُوا موتی، اور مراد کے چشمے، اور دلوں کی روشنیاں' اور نہایت چمکتے جواہر عجیب ونادر' وہ مثل ونظیر سے ایسے پاک ہیں کہ اُن کا مثل ممکن نہیں، سائلوں کو غنی فرمانے والے ہیں، اور مسکینوں کی تونگری' ہر کمال ملکوتی وانسانی کے پاک جامع ہیں، تمام مہمات میں کافی ہیں، بھرپور بخشنے والے، سب بیماریوں سے شفا دینے والے، مصفّٰی برگزیدہ پاک چُنے ہُوئے، ستھرے صاف، سب سختیوں کی وقت کے لئے سازوسامان ہیں' سائل کو نہایت عُمدہ مُنہ مانگی مرادیں ملنے کے لئے سب سے زیادہ نفع بخش وسیلے ہیں، پچھلوں کے تکیہ گاہ

وعلیٰ اٰلہ وصحبہ وحزبہ ٭ مصابیح الدجیٰ ٭ ومفاتیح الھدیٰ ٭ لاسیما الشیخین الصاحبین ٭ الاٰخذین من الشریعۃ والحقیقۃ بکلا الطرفین ٭ والختنین الکریمین ٭ کل منہما نور العین ٭ ومجمع البحرین ٭ وعلیٰ مجتہدی ملتہ ٭ وائمۃ امتہ ٭ خصوصا الارکان الاربعۃ ٭ والانوار اللامعۃ ٭ وابنہ الاکرم ٭ الغوث الاعظم ٭ ذخیرۃ الاولیاء ٭ وتحفۃ الفقہاء ٭ وجامع الفصولین ٭ فصول الحقائق ٭ والشرع المہذب بکل زین ٭ وعلینا معہم ٭ وبہم ولہم ٭ یا ارحم الراحمین ٭ اٰمین اٰمین ٭ والحمد للہ رب العٰلمین ٭

صفۃ الکتاب

امابعد فھٰذہ بحمد اللہ ٭ ورفد اللہ ٭ وعون اللہ وصون اللہ ٭ تبارک تعالیٰ ٭ وبارک اللہ ٭ ماشاء اللہ ٭ لاقوۃ الا باللہ ٭ وحسبنا اللہ ونعم الوکیل ٭ نعم المولیٰ ونعم النصیر ٭ جنات عالیۃ ٭ قطوفھا دانیۃ ٭ فیہا سرر مرفوعۃ ٭ واکواب موضوعۃ ٭ ونمارق مصفوفۃ ٭ وزرابی مبثوثۃ ٭ من مسائل الدین الحنیفی ٭ والفقہ الحنفی ٭ تجد فیہا ان شاء اللہ عینا

اور اگلوں کے خلاصے، اور ان کے آل و اصحاب اور ازواج وگروہ پر درود وسلام جو ظلمتوں کے چراغ اور ہدایت کی کنجیاں ہیں، خصوصاً اسلام کے دونوں بزرگ مصطفیٰ کے دونوں یار کہ شریعت وحقیقت دونوں کناروں کے حاوی ہیں، اور دونوں کرم والے شادیوں کے سبب فرزندی اقدس سے مشرف کہ ان میں ہر ایک آنکھ کی روشنی اور دونوں سمندروں کا مجمع ہے، اور ان کے دین کے مجتہدوں اور امت کے اماموں پر خصوصاً شریعت کے چاروں رکن چمکتے نور، اور ان کے نہایت کرم بیٹے غوثِ اعظم پر کہ اولیاء کے لئے ذخیرہ ہیں اور فقہاء کے لئے تحفہ، اور حقیقت اور وہ شریعت کہ ہر زینت سے آراستہ ہے دونوں کی فصول کے جامع، اور ہم سب پر ان کے ساتھ ان کے صدقہ میں ان کے طفیل اے سب مہربانوں سے بڑھ کر مہربان سُن لے قبول کر۔

(صفۃ الکتاب) بعد ازاں یہ اللہ کی حمد اللہ کی عطا اللہ کی مدد اللہ کی حفاظت سے (بڑی برکت والا ہے اللہ، اور برکت دے اللہ، جو چاہے اللہ، قوت نہیں مگر منجانب اللہ، ہمیں اللہ کافی ہے، اور اچھا کام بنانے والا، کیا اچھا مولیٰ اور کیا اچھا مددگار) بلند باغ ہیں جن کے انگوروں کے گچھے بوجھ کے سبب جُھک کر نزدیک آگئے ہیں ان میں بلند تخت ہیں اور رکھے ہوئے کُوزے اور غالیچوں کی قطاریں اور جابجا رکھی ہوئی مسندیں دینِ ابراہیمی اور فقہ حنفی کے مسائل سے، اللہ چاہے تو تُو اس میں بہتا چشمہ

جاریۃ من عیون تحقیقات السلف الکرام ٭ مع رفرف خضر وعبقری حسان من تمہیدات الخلف الاعلام ٭ وعرائس نفائس کانھن الیاقوت والمرجان ٭ لم یطمثھن قبلی انس و لاجان ٭ من احکام حوادث جدیدۃ ٭ وتحقیقات مدیدۃ ٭ وتنقیحات سدیدۃ ٭ وتدقیقات مجیدۃ ٭ وتوثیقات فریدۃ ٭ واحکام الاحکام ٭ والنقض والابرام ٭ مما الھمنی الملک العلام ٭ ببرکۃ خدمۃ علوم الاعلام ٭ مع الوف التبری ٭ من حولی و قدری ٭ وصنوف الالتجاء الی الحول العظیم ٭ والطول القدیم ٭ والف الف شہادۃ ان لاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم ٭ وما ابرئ نفسی ان النفس لکثیرۃ الخطا ٭ الی الزلۃ والخطا ٭ فکیف مثلی ٭ فی ظلمی وجھلی ٭ وقلۃ الطاعۃ ٭ وذلۃ البضاعۃ ٭ وکثرۃ الذنوب ٭ وسورۃ العیوب ٭ ولکن اللہ یفعل ما یرید ٭ فضلہ اوسع ولدیہ المزید لیس علی اللہ بمستنکر ٭ ان یلحق العاجز بالقادر ٭ فما کان فیھا من الصواب ٭ وھوالرجاء من الوھاب ٭ فمن ربی وحدہ وانا احمدہ علیہ ٭ وما کان فیھا من الخطأ فمنی ومن الشیطان وانا اعوذ بربی واعود الیہ ٭ الا وانا احمد رضا

پائے گا اگلے کریموں کی عمدہ تحقیقات سے، اور ان کے ساتھ سبز غالیچے، اور منقش رنگین خوبصورت فرش پچھلے مشاہیر کی آرائشوں سے، اور ستھری دلھنیں گویا وہ یاقوت و مرجان کی ہیں جن کو مجھ سے پہلے کسی آدمی یا جن نے ہاتھ نہ لگایا، نوپیدا چیزوں کے احکام اور مفصل تحقیقوں اور صحیح تنقیحوں اور شاندار تدقیقوں اور یکتا تائیدوں اور احکام کی مضبوطیوں اور اعتراضوں جوابوں سے جو بڑے علم والے بادشاہ نے مجھے الہام کئے علوم اکابر کی خدمتگاری کی برکت سے، یہ جو میں کہہ رہا ہوں اس کے ساتھ ہزاروں بیزاریاں ہیں اپنی قوت و طاقت سے اور قسم قسم کی التجائیں ہیں عظمت والی قوت اور ازلی فضل و منت کی طرف، اور ہزار ہزار گواہیاں ہیں کہ قوت و قدرت نہیں مگر اللہ غالب عظمت والے کی عطا سے اور میں اپنے نفس کو بری نہیں بتاتا بیشک نفس لغزش و خطا کی طرف بکثرت گامزن ہوتا ہے تو اُس کا کیا پوچھنا جو مجھ جیسا ہو میرے ظلم و جہل و کمی طاعت و خواری مایہ و کثرت گناہ و غلبۂ عیوب میں مگر یہ ہے کہ اللہ جو چاہے کرتا ہے اُس کا فضل بڑی گنجائش والا' اور اس کے پاس زیادہ ہے، اللہ سے کچھ دُور نہیں کہ عاجز کو قادر سے ملادے، تو جو کچھ ان میں ٹھیک ہے (اور بڑے بخشنے والے سے اسی کی امید ہے) وہ صرف میرے رب کی طرف سے ہے اور میں اُس پر اس کی حمد کرتا ہُوں، اور جو غلطی ہو وہ مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے اور میں اپنے رب کی پناہ مانگتا اور اس کی طرف رجوع لاتا ہُوں، ہاں ہاں میں اپنے رب کی رضا کے لئے

لربی ؛ وھو حسبی ؛ ان لم یخطر ببالی قط انی من العلماء ، او من زمرۃ الفقہاء ؛ او ان لی بجنب الائمۃ مقالا ، او فی الحُکم و الحِکَم معھم مجالا ؛ و انما انا منتمٍ الیھم ؛ متطفل علیھم ، فعنھم اٰخذ ، ومنھم استفیض ؛ ومنھم یُفیض علی ما یفیض ؛ فببرکۃ ھذا افتتح المولٰی علیّ الابواب ؛ ویسر الاسباب وھدی للصواب ؛ ان شاء اللہ فی کل باب ؛ وانا اعرف حیث یحل للمقلد ان یقول اقول ، ففی میدانی اجول ؛ والیہ احول ؛ وما عونی وصونی الّا باللہ ثم بالرسول ، ثم بالسادۃ القادۃ الفحول ، علیہ وعلیھم صلوات لاتزول ، فھاك بحمد اللہ تعالٰی جناتٍ لاولی الالباب ؛ مفتحۃ لھم الابواب ، حتی اذا جاؤھا وفتحت ابوابھا وقال لھم خزنتھا سلٰم علیکم طبتم فادخلوھا اٰمنین ؛ ومن کِرام کُروم ریاضھا مجتنین ، ومن بلال زُلال حیاضھا مرتوین ؛ وفی ظلال جلال غیاضھا ساکنین ؛ فقد رتبت علی الکتب والابواب ، فسھل التناول وحق التداول بین الاصحاب ، وسترٰھا محذوفۃ التکرار ؛ محفوظۃ

اس کی حمد کرتا ہُوں (اور وُہ مجھے کافی ہے) کہ کبھی میرے دل میں یہ خطرہ نہ گزرا کہ میں عالم ہوں یا فقہاء کے گروہ سے ہوں یا اماموں کے مقابل مجھے کوئی لفظ کہنا پہنچتا ہے یا حکم وحکمتِ شرع میں مجھے اُن کے ساتھ کچھ مجال ہے بلکہ میں تو اُن کا نام لیوا ہُوں اور اُن کا طفیلی' انھیں سے لیتا اور فائدے پاتا ہوں، مجھ پر جو فیض آتا ہے اُنھیں سے آتا ہے، اس کی برکت سے مولٰی نے مجھ پر دروازے کھول دیے اور اسباب آسان کئے، اور خدا چاہے تو ہر مسئلہ میں حق کی طرف ہدایت فرمائے، اور میں پہچانتا ہُوں کہ مقلد کو کس جگہ اقول کہنا روا ہے، تو میں اپنے ہی میدان میں جولان کرتا اور اُسی کی طرف پھرتا ہُوں اور میری مدد اور میری حفاظت نہیں مگر اللہ سے پھر نبی سے پھر ہمارے اماموں سرداروں مردانِ علم سے، نبی پر اور اُن پر وہ درودیں کہ کبھی نہ زائل ہوں' تو تُو اللہ تعالٰی کے شکر کے ساتھ وہ بہشتیں لے جن کے دروازے عقل والوں کے لئے کُشادہ ہیں یہاں تک کہ جب وُہ اُن تک آئے اور ان کے دروازے کھولے گئے اور اُن سے اُن بہشتوں کے خزانچیوں نے کہا تم پر سلامتی تم خوش رہو ان جنتوں میں آؤ امن پاتے، اور ان کے باغوں کے معزز انگور چُنتے، اور ان کے حوضوں کے نتھرے پانیوں سے سیراب ہوتے، اور ان کے گنجان درختوں کے سایۂ عزت میں راحت لیتے اس وقت اُن اربابِ دانش کی خوشی بیان سے باہر ہے، بات یہ ہے کہ یہ فتاوٰے فقہ کی کتابوں اور بابوں پر مرتّب کر دیے گئے ہیں تو ان سے مسئلہ نکالنا آسان اور احباب میں اُن کا دست بدست دورہ رکھنا سزاوار ہوا، اور عنقریب تُو انھیں دیکھے گا کہ مکرر فتوے اُن میں

الذمار * عن الاکثار و الاکبار * بنقل فتاوی بنی الاعصار * بل ما ھی من فتاوی
الفقیر * الا النصف او ازید بیسیر * او قلت الثلث و الثلث کثیر * و ذلک ان سیدی
و ابی * وظل رحمۃ ربی * ختام المحققین * و امام المدققین * ماحی الفتن *
وحامی السنن * سیدنا و مولٰنا المولوی محمد نقی علی خان القادری البرکاتی *
امطر اللہ تعالٰی علٰی مرقدہ الکریم شاٰبیب رضوانہ فی الحاضر و الاٰتی * اقامنی فی
الافتاء للرابع عشر * من شعبان الخیر و البشر * سنۃ ۱۲۸۶ ست و ثمانین و الف و
مائتین * من ھجرۃ سید الثقلین * علیہ و علٰی اٰلہ الصلوات من رب المشرقین *
ولم تتم لی اذ ذاک اربعۃ عشر عاما من العمر * لان ولادتی عاشر شوال سنۃ ۱۲۷۲
اثنتین و سبعین من سنی الھجرۃ الاطائب الغر * فجعلت افتی * و یھدینی قدس سرہ
فیما اخطی * فبعد سبع سنین اذن لی * عطر اللہ تعالٰی مرقدہ النقی العلی * ان افتی
و اعطی * و لا اعرض علیہ * و لکن لم اجترئ بذلک حتی قبضہ الرحمٰن الیہ * سلخ
ذی القعدۃ عام سبع و تسعین ۱۲۹۷ * فلم الق بالی الی جمع ما افتیت فی تلک السنین * نحو

نہیں اُن کی حریم اس سے محفوظ رکھی گئی ہے کہ اور اہل زمانہ کے فتوے نقل کرکے گنتی اور کتاب کا حجم
بڑھائیں بلکہ اُن میں خود میرے ہی فتوے پورے درج نہ ہو پائے، آدھے ہوں گے یا کچھ زیادہ، یا
تہائی کم ہو گئے اور تہائی بہت ہوتی ہے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ میرے آقا اور والد سایہ رحمتِ الٰہی
خاتمۃ محققین، امام مدققین، فتنوں کے مٹانے والے، سنتوں کی حمایت فرمانے والے، ہمارے سردار
و مولٰی حضرت مولوی محمد نقی علی خان صاحب قادری برکاتی نے (کہ اللہ عزوجل اُن کے مرقد کریم پر اب
سے ہمیشہ تک اپنی رضا کے مینہ برسائے) مجھے چہاردہم شعبان خیر و بشارت کو فتوے لکھنے پر مامور فرمایا
جبکہ سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی ہجرت سے بارہ سو چھیاسی ۱۲۸۶ سال تھے، اور اُس وقت میری عمر
کے چودہ برس پورے نہ ہوتے تھے کہ میری پیدائش ہجرت کے پاکیزہ روشن برسوں سے دہم شوال ۱۲۷۲ھ
میں ہے تو میں نے فتوے دینا شروع کیا اور جہاں میں غلطی کرتا حضرت قدس سرہٗ اصلاح فرماتے، اللہ عزوجل
ان کے مرقد پاکیزہ بلند کو معطر فرمائے، سات برس کے بعد مجھے اذن فرمادیا کہ اب فتوے لکھوں اور بے حضور کو
سنائے سائلوں کو بھیج دیا کروں، مگر میں نے اس پر جرأت نہ کی، یہاں تک کہ رحمٰن عزوجل نے حضرت والا
کو سلخ ذی القعدہ ۱۲۹۷ھ میں اپنے پاس بلالیا، تو ان برسوں میں جو فتوے تقریباً ایک قرن کامل یعنی

اثنتی عشرة سنة ٭ قرناکاملا فی الازمنة ٭ وبعد ذٰلك ان اتی السؤال من بلاد قریبة دانیة ٭ وممالك بعیدة قاصیة ٭ عشرمرات فصاعدا ٭ لم اثبت فی الکتاب الاجوابا واحدا ٭ الالفائدة ٭ اوعائدة زائدة ٭ اوطروء نسیان ٭ وقلمایسلم منه انسان ٭ ومع فوات الکثیرة وروم الاختصار ٭ قد بلغت الی الاٰن سبع مجلدات کبار ٭ کل مجلد ما بین سبعین ٭ کراسا کبیرا الی ثمانین ٭ والاٰن هی فی ازدیاد ٭ الی مایشاء الکریم الجواد فاستثقل الاحباب حجم المجلدات وجزؤها علی اثنی عشر ٭ و مایرزق المولٰی من بعد ذٰلك فسیکون ذیلا بعونه الاکبر ٭ وسمیتها بالعطایا النبویة ٭ فی الفتاوی الرضویة ٭ جعلها الله ٭ وسیلة لرضاه ٭ ونافعة فی الدارین لی ولعباده ٭ وجوداجائدا علٰی جمیع بلاده ٭ واهب واهب المراد قبول القبول ٭ علیها وصانها من کل لدود جهول ٭ فقد عذت برب الفلق ٭ من شر ماخلق ٭ ومن شر حاسد اذا حسد ٭ ومن ضرحاقد اذا حقد ٭ اللهم من استعاذ بك فقد استعاذ بعظیم ٭ عزجارك وجل ثناؤ وجهك الکریم ٭ صل وسلم

بارہ۱۲ سال تک لکھے اُن کے جمع کرنے کا خیال نہ آیا اور اس کے بعد پاس پاس کے شہروں اور دُور دراز کے ملکوں سے اگر سوال دس یا زیادہ بار آیا تو کتاب میں ایک ہی بار کا جواب درج کیا مگر کسی فائدے یا نفع کے لئے یا بھول کر کہ آدمی بھول سے کم خالی ہوتا ہے، اور باآنکہ اتنے کثیر فتاوے جاتے رہے اور باقیوں میں اس قدر اختصار منظور رہا اب تک میرے فتاوے سات مجلد کبیر تک پہنچ گئے ہر جلد چودہ۱۴ سو صفحہ کلاں سے سولہ۱۶ سو کے اندر تک، اور ہنوز جہاں تک وہ جُود وکرم والا چاہے افزائش ہی ہے پس احباب نے مجلدات کا حجم بھاری دیکھ کر فتاوے کو بارہ۱۲ جلدوں پر تقسیم کیا، اور جو کچھ مولٰی تعالٰی اس کے بعد عطا فرمائے گا وہ اس کی مدد اکبر سے عنقریب ذیل فتاوٰی ہوجائے گا، اور میں نے اس کا نام العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ رکھا اللہ اسے اپنی رضا کا وسیلہ بنائے اور دونوں جہان میں مجھے اور اپنے بندوں کو اس سے نفع پہنچائے اور اسے اپنے سب شہروں پر نفع رسانی کے لئے برسنے والا عظیم باران بنائے، اور مرادیں دینے والا اس پر قبول کی نسیم چلائے، اور ہر سخت جھگڑالو سے اُسے بچائے، اس لئے کہ میں پروردگار صبح کی پناہ میں آیا اُس کی تمام مخلوقات کے شر سے اور حاسد کی برائی سے جب وہ حسد کرے اور کینہ کے ضرر سے جب وہ کینہ رکھے، اے اللہ! جس نے تیری پناہ لی اس نے بڑی عظمت والے کی پناہ لی، عزت والا وہ ہے جسے تُو پناہ بخشے، تیرے وجہ کریم کی تعریف کمال بزرگ ہے اس

وبارك على هٰذا الحبيب الرؤف الرحیم ٭ وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ واولیائہ وعلمائہ بالوف التکریم ٭ واشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لاشریك لہ ٭ واشھد ان سیدنا ومولٰنا محمدا عبدہٗ ورسولہٗ بالھدی ودین الحق ارسلہ ٭ صلی اللہ تعالٰی وسلم علیہ ٭ وعلیٰ کل من ھو مرضی لدیہ ٭ وعلیٰ کل مسلم ملتجیٔ الیہ ٭ فی کل اٰن دائما ابدا ٭ مالا یحصیہ احد عددا اٰمین !

رافت ورحمت والے پیارے پر درود وسلام وبرکت اتار اور اُن کے آل واصحاب اور ان کے اولیا ان کے علماء پر ہزاروں تعظیم کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، ایک اکیلا کوئی اُس کا ساجھی نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے مالک ہمارے مولٰی محمد اس کے بندے اس کے رسول ہیں کہ اُس نے انھیں راہنمائی اور سچے دین کے ساتھ بھیجا، اللہ تعالٰی اُن پر درود وسلام نازل فرمائے اور اُن سب پر جو اُن کو پسند ہیں اور ہر اُس مسلمان پر جو اُن کی طرف التجا لے جائے ہر آن میں ہمیشہ ہمیشہ اتنی کہ کوئی گن نہ سکے۔ الٰہی! قبول کر۔

سند الفقیر فی الفقہ المنیر مسلسلا بالحنفیۃ الکرام والمفتین والمصنّفین والمشائخ الاعلام

لہ بحمد اللہ تعالٰی طرق کثیرۃ من اجلّہا انی ارویہ عن سراج البلاد الحرمیۃ مفتی الحنفیۃ بمکۃ المحمیۃ مولٰنا الشیخ عبد الرحمٰن السراج ابن المفتی الاجل مولٰنا عبد اللہ السراج عن مفتی مکۃ سیدی جمال بن عبد اللہ بن عمر عن الشیخ الجلیل محمد عابد الانصاری المدنی عن الشیخ یوسف بن محمد بن علاء الدین المزجاجی عن الشیخ عبد القادر بن خلیل عن الشیخ اسمٰعیل بن عبد اللہ الشہیر بعلی زادہ البخاری عن العارف باللہ تعالٰی الشیخ عبد الغنی بن اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی (و ھو صاحب الحدیقۃ الندیۃ والمطالب الوفیۃ والتصانیف الجلیلۃ الزکیۃ) عن والدہ مؤلف شرح الدرر والغرر عن شیخین جلیلین احمد الشوبری وحسن الشرنبلالی

فقہ روشن میں میری سند کہ معزز حنفیہ اور مشہور مفتیوں مصنفوں اماموں سے مسلسل ہے خدا کا شکر اس کے بہت سے طریق ہیں اُن میں نہایت عظمت والے طرق سے یہ ہے کہ میں فقہ روایت کرتا ہوں شمع حرم مفتی مکہ معظمہ مولانا عبد الرحمٰن سراج ابن مفتی اجل مولانا عبد اللہ سراج مکی سے، وہ ستائیس ۲۷ واسطوں سے امام اعظم تک، وہ چار واسطوں سے حضور پرنور سید المرسلین تک، صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

7/7

محشی الدرر والغرر (وهو صاحب نور الایضاح وشرحیه مراقی الفلاح وامداد الفتاح والتصانیف الملاح) بروایة الاول عن الشیخ عمر بن نجیم صاحب النهر الفائق والشمس الحانوتی صاحب الفتاوی والشیخ علی المقدسی شارح نظم الکنز و روایة الثانی عن الشیخ عبد الله النحریری والشیخ محمد بن عبد الرحمن المسیری والشیخ محمد بن احمد الحموی والشیخ احمد المحبی سبعتهم عن الشیخ احمد بن یونس الشلبی صاحب الفتاوی عن سری الدین عبد البر بن الشحنة شارح الوهبانیة عن الکمال ابن الهمام (وهو المحقق حیث اطلق صاحب فتح القدیر) عن السراج قارئ الهدایة عن علاء الدین السیرافی [1] عن السید جلال الدین [2] الخباری شارح

---

[1] هکذا هو فی روایاتی بالفاء وهو الاشهر ویقال سیرامی بالمیم وهو الواقع فی الفتح القدیر والطحطاوی ورد المحتار وسیراف بالفاء کشیراز بلدة بفارس علی ساحل البحر مما یلی کرمان منها ابو سعید النحوی المشهور وبالمیم مدینة بالروم منها النظام یحیی بن یوسف بن فهد النحوی تلمیذ التفتازانی ١٢ منه دام فیضه۔

[2] هکذا هو فی روایتی هذه وفی روایتی الاخری من طریق السراج حانوتی عن ابراهیم الکرکی صاحب الفیض عن الشیخ محب الدین الاقصرائی عن قارئ الهدایة عن السیرافی بلفظ عن السید

[1] میری روایات میں اسی طرح ہے فاء کے ساتھ، اور یہی زیادہ مشہور ہے۔ سیرامی بھی کہا جاتا ہے یہی فتح القدیر، طحطاوی اور رد المحتار میں ہے۔ سیراف فاء کے ساتھ شیراز کے وزن پر فارس میں سمندر کے کنارے، کرمان کے پاس ایک گاؤں ہے۔ مشہور نحوی ابو سعید یہیں کے رہنے والے تھے۔ اور میم کے ساتھ (سیرام) روم کا ایک شہر ہے، علامہ تفتازانی کے شاگرد نظام یحیٰی بن یوسف بن فہد نحوی اسی جگہ کے رہنے والے تھے (ت)

[2] میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور میری دوسری روایت ہے کہ سراج حانوتی نے روایت کی صاحب الفیض ابراہیم کرکی سے، انھوں نے شیخ محب الدین اقصرائی سے، انھوں نے قاری الہدایہ سے، انھوں نے سیرافی سے، ان کے الفاظ یہ ہیں: میں روایت کرتا ہوں سیّد

(باقی برصفحہ آئندہ)

الهداية عن الشيخ عبد العزيز البخاری صاحب الکشف والتحقیق عن جلال الدین الکبیر عن الامام عبد الستار بن محمد الکردری عن الامام برهان الدین صاحب الهدایة عن الامام فخر الاسلام البزدوی عن شمس الائمة الحلوانی [عہ] عن القاضی ابی علی النسفی عن ابی بکر محمد بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی عن عبد العزیز بن محمد بن احمد البخاری الخ والسید جلال الدین ھذا ھو صاحب الکفایة شرح الہدایة تلمیذ حسام الدین السغناقی صاحب النہایة اول شروح الہدایة والخبازی صاحب المغنی فی الاصول عمر بن محمد بن عمر ھو ایضا شرح الہدایة وکلاھما من تلامذة صاحب الکشف والتحقیق ، واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ۔

[عہ] ھکذا ھو فی روایتی ووقع فی اسانید السید الطحطاوی والسید الشامی عن فخر الاسلام عن شمس الائمة السرخسی عن شمس الائمة الحلوانی الخ۔ **اقول** وھذا من المزید فی متصل الاسانید فان الامام فخر الاسلام قد اخذ عن شمس الائمة الحلوانی بلا واسطة قال الذھبی فی سیر اعلام النبلاء فی ترجمة

جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی سے ، وہ عبد العزیز بن محمد بن احمد بخاری سے الخ ، یہ سید جلال الدین صاحبِ کفایہ شرح ہدایہ ہیں ، اور ہدایہ کے پہلے شارح حسام الدین سغناقی صاحبِ نہایہ کے شاگرد ہیں ، اور خبازی علم اصول کی کتاب المغنی کے مصنف عمر بن محمد بن عمر ہیں ، انھوں نے بھی ہدایہ کی شرح لکھی ہے ، اور یہ دونوں صاحبِ الکشف والتحقیق (علامہ عبد العزیز بخاری) کے شاگرد ہیں ۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

میری روایت میں اسی طرح ہے اور سید طحطاوی اور سید شامی کی سندوں میں یہ ہے : فخر الاسلام روایت کرتے ہیں شمس الائمہ سرخسی سے اور وہ شمس الائمہ حلوانی سے الخ ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ سند متصل میں اضافہ ہے کیونکہ امام فخر الاسلام نے علمِ فقہ شمس الائمہ حلوانی سے بلا واسطہ حاصل کیا ہے ۔ علامہ ذہبی ، سیر اعلام النبلاء میں امام حلوانی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ، ان سے

(باقی برصفحہ آئندہ)

الفضل البخاری عن الامام ابی عبد الله ۵ السبذ مونی عن عبد الله بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الامام الحلوانی اخذ عنہ شمس الائمۃ السرخسی وفخر الاسلام البزدوی واخوہ صدر الاسلام الخ وارخ وفاتہ ببخارا سنۃ ۴۵۶ اربعمائۃ وست وخمسین و وفاۃ فخر الاسلام بکش فی رجب سنۃ ۴۸۲ اربعمائۃ واثنتین وثمانین قال وولد فی حدود سنۃ ۴۰۰ اربعمائۃ فیکون عمرہ عند وفاۃ الحلوانی نحو ست ۵۶ وخمسین سنۃ ۱۲ امنہ دام فیضہ۔

ع ۵ ھکذا ھو فی روایتی ھذہ وکذا فی سند الطحاوی والشامی وثبت شیخ الشامی والمشہوران کنیتہ ابو محمد واسمہ عبد اللہ بن محمد وھو الواقع فی روایتی الاخری من طریق عز الدین احمد بن مظفر و عبد العزیز المذکور البخاری کلیھما عن حافظ الدین البخاری عن شمس الائمۃ الکردری عن بدر الائمۃ عمر الورسکی عن الامام رکن الدین عبد الرحمٰن الکرمانی عن فخر القضاۃ الارسابندی عن عماد الاسلام عبد الرحیم الزوزنی عن القاضی الامام

شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور ان کے بھائی صدر الاسلام نے علم حاصل کیا۔الخ ذہبی نے (سیر اعلام النبلاء میں ذکر کیا) کہ ان کا وصال ۴۵۶ھ میں بخارا میں ہوا، اور فخر الاسلام کا وصال ماہِ رجب ۴۸۲ھ میں کش میں ہوا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ فخر الاسلام کی پیدائش ۴۰۰ھ کے لگ بھگ ہوئی۔ اس طرح شمس الائمہ کے وصال کے وقت ان کی عمر چھپن ۵۶ (برس) ہوگی ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور اسی طرح علامہ طحطاوی اور شامی کی سند اور علامہ شامی کے شیخ کی تحریر میں ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان کی کنیت ابو محمد اور نام عبد اللہ بن محمد ہے اور یہی میری دوسری روایت میں واقع ہے جو عز الدین احمد بن مظفر اور عبد العزیز بخاری (جو پہلی روایت میں مذکور ہیں) سے مروی ہے وہ دونوں حافظ الدین بخاری سے، وہ شمس الائمہ کردری سے، وہ بدر الائمہ عمر ورسکی سے، وہ امام رکن الدین عبد الرحمٰن کرمانی سے، وہ فخر القضاۃ ارسابندی سے، وہ عماد الاسلام عبد الرحیم زوزنی سے، وہ قاضی ابو زید دبوسی سے، وہ استاد

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ابی حفص البخاری عن ابیه احمد بن حفص (وھو الامام الشھیر بابی حفص الکبیر) عن الامام الحجة ابی عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی عن الامام الاعظم ابی حنیفة عن حماد عن ابراھیم عن علقمة والاسود عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ابی نزید السبذموسی عن الاستاذ ابی جعفر الاستروشنی عن ابی الحسن علی النسفی عن الامام الفضلی قال اخبرنا الامام ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب السبذمونی الحارثی الخ فلعل لہ کنیتین ابو محمد وابو عبد اللہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ دام فیضہ۔

ابوجعفر استروشنی سے، وہ ابوالحسن علی نسفی سے، وہ امام فضلی سے روایت کرتے ہیں کہ کہا ہمیں امام ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب سبذمونی حارثی نے بیان کیا الخ ہوسکتا ہے کہ ان کی دو کنیتیں ہوں (۱) ابو محمد (۲) ابو عبد اللہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

اس میں عرفِ عام اور تبدیلیِ زمانہ کا لحاظ ضروری ہے، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ کون سی صورت آسانی کی ہے اور کس پر تعامل ہے اور کس کی دلیل قوی ہے، اور ایسے لوگوں سے زمانہ خالی نہیں ہے جو ان امور میں حقیقی امتیاز کرسکیں نہ کہ محض ظن وتخمین سے اور جو لوگ خود امتیاز نہ کرسکیں وہ ایسے لوگوں سے مدد لیں جو امتیاز کرسکتے ہیں تاکہ وہ بری الذمہ ہوسکیں اھ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

اقول وتلك شکاة ظاهر عنك عارها، ولنقدم لبیان الصواب مقدمات تکشف الحجاب **الاولی** لیس حکایة قول افتاء به فانا نحکی اقوالا خارجة عن المذهب ولا یتوهم احد انا نفتی بها انما الافتاء ان تعتمد علی شیئ وتبین لسائلك ان هذا حکم الشرع فی ما سألت وهذا لا یحل لاحد من دون ان یعرفه عن دلیل شرعی والا کان جزافا وافتراء علی الشرع ودخولا تحت قوله عزوجل ام تقولون علی الله ما لا تعلمون[1] وقوله تعالٰی قل اللّٰه اذن لکم ام علی اللّٰه تفترون[2] **الثانیة** الدلیل علی وجهین اما تفصیلی ومعرفته خاصة باهل النظر والاجتهاد فان غیره وان علم دلیل المجتهد فی مسألة لا یعلمه الا ثقلین اکما یظهر مما بیناه فی رسالتنا المبارکة ان شاء اللّٰه تعالٰی الفضل الموهبی فی معنی اذا صح الحدیث فهو مذهبی فان قطع تلك المنازل التی بینا فیها لا یمکن الا المجتهد واشار الی بعض قلیل منه فی عقود

میں کہتا ہوں یہ ایسی شکایت ہے جس کی عار تجھ سے ظاہر زائل ہونے والی ہے، اب ہم کچھ تمہیدی مقدمات بیان کرتے ہیں جن سے حق کی وضاحت میں آسانی ہوگی۔

پہلا مقدمہ کسی قول کی حکایت، اُس قول پر افتاء کے مترادف نہیں، کیونکہ ہم بہت سے ایسے اقوال بیان کرتے ہیں جو مذہب (ابی حنیفہ) سے الگ ہٹتے ہیں، اور کوئی بھی نہیں سمجھتا ہے کہ ہم ان اقوال پر فتوٰی دے رہے ہیں، افتاء کے معنی یہ ہیں کہ ہم کسی چیز پر اعتماد کریں اور سائل کو بتائیں کہ تم نے جو سوال کیا ہے اس میں شرع کا یہ حکم ہے اور یہ اسی کے لیے حلال ہے جو کسی چیز کو اس کی شرعی دلیل سے پہچانتا ہو، ورنہ یہ غلط ہوگا اور شریعت پر افتراء ہوگا، اور ایسا کرنے والا اللہ کے اس قول کا مصداق ہوگا "کیا تم اللہ پر وہ بات کہتے ہو جس کا تم کو علم نہیں۔ نیز فرمادیجئے کیا اللہ نے تمہیں اجازت دی ہے کہ تم اللہ پر افتراء باندھتے ہو"۔

دوسرا مقدمہ دلیل کی دو قسمیں، ایک تو تفصیلی ہے اور اس کی معرفت اہلِ نظر واجتہاد کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دوسرے حضرات اگر کسی مسئلہ میں مجتہد

---

[1] القرآن ۲/۸۰ [2] القرآن ۱۰/۵۹

رسالہ

اَجلَی الاِعلام اَنّ الفتوٰی مُطلقًا علٰی قولِ الاِمام ۱۳۳۴ھ

(روشن تر آگاہی کہ فتوٰی قولِ امام پر ہے)

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم ف

الحمد للّٰہ الحفی، علی دینہ الحنفی، الذی ایدنا بائمۃ یقیمون الاود، ویدیمون المدد، باذن الجواد الصمد، وجعل من بینھم امامنا الاعظم کالقلب فی الجسد، والصلٰوۃ والسلام، علی الامام الاعظم للرسل الکرام الذی

ہر ستائش خدا کے لئے جو دین حنفی پر نہایت مہربان ہے، جس نے ہمیں ایسے ائمہ سے قوت دی جو جود و سخا والے بے نیاز رب کے اذن سے کجی درست کرنے والے اور ہمیشہ مدد پہنچانے والے ہیں، اور ان کے درمیان ہمارے امام اعظم کو یوں رکھا جیسے جسم میں قلب کو رکھا ـــــ اور درود و سلام ہو معزز رسولوں کے امام اعظم پر جن کا یہ

ف: رسالہ جلیلہ اس امر کی تحقیق عظیم میں کہ فتوٰی ہمیشہ قولِ امام پر ہے اگرچہ صاحبین خلاف پر ہوں اگرچہ خلاف پر فتوٰی دیا گیا ہو، اختلاف زمانہ و ضرورت و تعامل وغیرہا جن وجوہ سے قولِ دیگر پر فتوٰے مانا جاتا ہے وہ درحقیقت قولِ امام ہی ہوتا ہے۔

جاء ناحقا من قوله المأمون، استفت[ع] قلبك و ان افتاك المفتون، وعليهم وعلى آله وآلهم وصحبه وصحبهم و فئامه و

ارشادِ گرامی بجا طور پر ہمیں ملا کر اپنے قلب سے فتوٰی دریافت کر اگرچہ مفتیوں کا فتوٰی تجھے مل چکا ہو۔ اور (درود وسلام ہو) ان رسولوں پر یوں ہی سرکار کے آل واصحاب وجماعت پر اور حضرات رسل کے

عـه جعل الامام الاعظم کالقلب ثم ذکر هذا الحدیث "استفت قلبك وان افتاك المفتون" فاکرم به من براعة استھلال[۱] الحدیث رواه الامام احمد[۱] والبخاری فی تاریخه عن وابصة بن معبد الجھنی رضی اللہ تعالٰی عنه بسند حسن بلفظ استفت نفسك[۲] وروی احمد بسند صحیح عن ابی ثعلبة الخشنی رضی اللہ تعالٰی عنه عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم البر ما سکنت الیه النفس واطمأن الیه القلب والاثم ما لم تسکن الیه النفس ولم یطمئن الیه القلب وان افتاك المفتون[۳] احمد منه غفرله۔

پہلے امام اعظم کو قلب کی طرح قرار دیا پھر یہ حدیث ذکر کی "اپنے قلب سے فتوٰی طلب کر اگرچہ مفتیوں کا فتوٰی تجھے مل چکا ہو" اس میں کیا ہی عمدہ براعتِ استہلال ہے (یعنی یہ اشارہ ہوجاتا ہے کہ قلب ــ امام اعظم ــ کا فتوٰی راجح ہوگا اگرچہ دوسرے فتوے اس کے برخلاف ہوں) حدیث مذکور امام احمد نے مسند میں اور امام بخاری نے تاریخ میں وابصہ بن معبد جہنی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ حسن روایت کی ہے اس کے الفاظ میں "استفت نفسك" ہے یعنی تو اپنی ذات سے فتوٰی طلب کر ــ اور امام احمد نے بسندِ صحیح ابوثعلبہ خشنی رضی اللہ تعالٰی عنہ کے ذریعہ نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے یوں روایت کی ہے نیکی وہ ہے جس میں نفس کو سکون اور قلب کو اطمینان ملے اور گناہ وہ ہے جس سے نفس کو سکون اور قلب کو اطمینان نہ ہو اگرچہ فتوٰی دینے والے (اس کی درستی کا) فتوے دے دیں ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] مسند احمد بن حنبل عن وابصة بن معبد رضی اللہ عنه المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۲۲۸
اتحاف السادة المتقین الباب الثانی دار الفکر بیروت ۱/ ۱۶۰
[۲] التاریخ البخاری ترجمہ ۲۳۴ محمد ابو عبد اللہ الاسدی دار الباز مکة المکرمة ۱/ ۱۴۵
الجامع الصغیر حدیث ۹۹۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۶۶
[۳] مسند احمد بن حنبل حدیث ابی ثعلبة الخشنی المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۱۹۴

فنامهم، الى يوم يدعى كل اناس بامامهم، أمين اعلم رحمنى الله تعالى واياك، وتولى بفضله هداى وهداك، انه قال العلامة المحقق البحر فى صدر قضاء البحر بعد ما ذكر تصحيح السراجية ان المفتى يفتى بقول ابى حنيفة على الاطلاق[1] وتصحيح حاوى القدسى اذا كان الامام فى جانب وهما فى جانب ان الاعتبار لقوة المدرك[2] مانصه فان قلت كيف جاز للمشائخ الافتاء بغير قول الامام الاعظم مع انهم نقلوا عنه قلت قد اشكل على ذلك مدة طويلة ولم ار فيه جوابا الاما فهمته الأن من كلامهم وهو انهم نقلوا عن اصحابنا[ع] انه لا يحل

آل واصحاب اور جماعت پر بھی اس روز تک جبکہ ہر گروہ کو اس کے امام وپیشوا کے ساتھ بلایا جائے گا — الٰہی! قبول فرما — آپ کو معلوم ہو، خدا مجھ پر اور آپ پر رحم فرمائے، اور اپنے فضل سے مجھے اور آپ کو راہِ راست پر چلائے — کہ علامہ محقق صاحب بحر رائق نے البحر الرائق کتاب القضاء کے شروع میں پہلے یہ دو تصحیحیں ذکر کیں (۱) تصحیح سراجیہ، مفتی کو مطلقاً قولِ امام پر فتوٰی دینا ہے۔ (۲) تصحیح حاوی قدسی: اگر امام اعظم ایک جانب ہوں اور صاحبین دوسری جانب تو قوتِ دلیل کا اعتبار ہوگا — اس کے بعد وہ یوں رقم طراز ہیں: اگر یہ سوال ہو کہ مشائخ کو یہ جواز کیسے ملا کہ وہ امام اعظم کے مقلد ہوتے ہوئے ان کا قول چھوڑ کر دوسرے کے قول پر فتوٰی دیں؟ — تو میں کہوں گا کہ یہ اشکال عرصۂ دراز تک مجھے درپیش رہا اور اس کا کوئی جواب نظر نہ آیا — مگر اس وقت ان حضرات کے کلام سے اس اشکال کا یہ حل سمجھ میں آیا کہ حضرات مشائخ نے ہمارے اصحاب سے یہ ارشاد نقل

ع قال الرملى هذا مروى عن ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه وكلامه هنا موهم ان ذلك مروى عن المشائخ كما هو

یہاں خیر الدین رملی اعتراض فرماتے ہیں کہ یہ بات امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے، اور کلامِ بحر سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات حضرات مشائخ سے مروی ہے جیسا کہ اس کے سیاق
(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] و [2] البحر الرائق کتاب القضاء فصل فی التقلید ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

لاحد ان یفتی بقولنا حتی | فرمایا ہے کہ: کسی کے لئے ہمارے قول پر فتوٰی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ظاہر من سیاق اھ[1] اقول[1] ای حرف فی کلامہ یوھم روایتہ عن المشائخ وای سیاق یظھرہ انما جعل خلاف المشائخ لانھم منھیون عن الافتاء بقول الاصحاب مالم یعرفوا دلیلہ فھم منھیون لاناھون اما الاصحاب[2] فنعم روی عنھم کما روی عن الامام رضی اللہ تعالٰی عنھم فی مناقب الامام للامام الکردری عن عاصم بن یوسف "لم یر مجلس انبل من مجلس الامام وکان انبل اصحابہ اربعۃ زفر وابویوسف وعافیۃ واسد بن عمرو وقالوا لایحل لاحد ان یفتی بقولنا حتی یعلم من

سے ظاہر ہے اھ اقول کلامِ بحر کے کس حرف سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے اور کس سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قول حضرات مشائخ سے مروی ہے؟۔ بحر نے تو بس یہ بتایا ہے کہ مخالفت مشائخ کی وجہ یہ ہے کہ انھیں معرفت دلیل کے بغیر قولِ اصحاب پر فتوٰی دینے سے ممانعت تھی جس سے معلوم ہوا کہ مشائخ اس کام سے ممنوع تھے نہ یہ کہ وہ خود مانع تھے ۔ اب رہی یہ بات کہ قول مذکور نہ صرف امام اعظم بلکہ ان کے اصحاب سے بھی منقول ہے زبان واقعی ہے حضرات اصحاب سے بھی اسی طرح منقول ہے جیسے حضرت امام سے منقول ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم ۔ امام کردری کی تصنیف مناقب امام اعظم میں عاصم بن یوسف سے یہ روایت ہے کہ: امام اعظم کی مجلس سے زیادہ معزز کوئی مجلس دیکھنے میں نہ آئی ۔ اور ان کے اصحاب میں زیادہ معزز و بزرگ چار حضرات تھے (۱) زفر (۲) ابویوسف (۳) عافیہ (۴) اسد بن عمرو ۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1]: تطفل علی العلامۃ الرملی والشامی

[2]: تطفل علیہما۔

[1] منحۃ الخالق علی بحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

یعلم من این قلنا حتی نقل فی السراجیة ان ھذا سبب مخالفة عصام للامام وکان یفتی بخلاف قولہ کثیرا لانہ لم یعلم الدلیل وکان یظھر لہ دلیل غیرہ فیفتی بہ فاقول ان ھذا الشرط کان فی زمانھم اما فی زماننا فیکتفی بالحفظ کما فی القنیة وغیرھا فیحل الافتاء بقول الامام بل یجب

دینا روا نہیں جب تک اسے یہ علم نہ ہو جائے کہ ہمارا ماخذ اور ہمارے قول کی دلیل کیا ہے۔ یہاں تک کہ سراجیہ میں منقول ہے کہ اسی وجہ سے شیخ عصام سے امام اعظم کی مخالفت عمل میں آئی، ایسا بہت ہوتا کہ وہ قول امام کے برخلاف فتوٰی دیتے کیونکہ انھیں دلیلِ امام معلوم نہ ہوتی اور دوسرے کی دلیل ان کے سامنے ظاہر ہوتی تو اسی پر فتوٰی دیتے۔ (صاحبِ بحر فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں یہ شرط حضرات مشایخ کے زمانے میں تھی لیکن ہمارے زمانے میں بس یہی کافی ہے کہ ہمیں امام کے اقوال حفظ ہوں جیسا کہ قنیہ وغیرہ میں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

این قلنا ولا ان یروی عنا شیئا لم یسمعہ منا[1]" و فیھا عن ابن جبلة سمعت محمدا یقول لایحل لاحد ان یروی عن کتبنا الا ماسمع او یعلم مثل علمنا[2] ۱۲ منہ غفرلہ۔

ان حضرات نے فرمایا: کسی کے لئے ہمارے قول پر فتوٰی دینا اس وقت تک روا نہیں جب تک اُسے یہ نہ معلوم ہو جائے کہ ہم نے کہاں سے کہا ہے، نہ ہی اس کے لئے یہ روا ہے کہ ہم سے کوئی ایسی بات روایت کرے جو ہم سے سُنی نہ ہو۔ اسی کتاب میں ابن جبلہ کا یہ بیان مروی ہے کہ میں نے امام محمد کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی کے لئے ہماری کتابوں سے روایت کرنا روا نہیں مگر وہ جو خود اس نے سُنا ہو یا وہ جو ہماری طرح علم رکھتا ہو ۱۲ منہ (ت)

---

[1] المناقب للکردری ذکر عافیة بن یزید الاودی الکوفی مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۲/ ۲۱۴

[2] ؍؍ ؍؍ اقوال الامام الشافعی فی تعظیم الامام محمد بن الحسن مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۲/ ۱۵۲

وان لم نعلم من اين قال
وعلى هذا انما صححه في
الحاوي مبني على ذلك
الشرط وقد صححوا ان الافتاء
بقول الامام فينتج من هذا
انه يجب علينا الافتاء بقول الامام
وان افتى المشائخ بخلافه
لانهم انما افتوا بخلافه لفقد
شرطه في حقهم و
هو الوقوف على دليله و
اما نحن فلنا الافتاء وان لم
نقف على دليله وقد وقع
للمحقق ابن الهمام في مواضع
الرد على المشائخ في الافتاء
بقولهما بانه لا يعدل عن
قوله الا لضعف دليله و
هو قوي في وقت العشاء
لكونه الاحوط وفي تكبير
التشريق في آخر وقته
الى آخرها ذكره في
فتح القدير لكن هو
اهل للنظر في الدليل
ومن ليس باهل للنظر فيه
فعليه الافتاء بقول الامام
والمراد بالاهلية هنا ان

تو اب اگرچہ ہمیں قول امام کی دلیل معلوم نہ ہو ، قول امام پر فتوی دینا جائز بلکہ واجب ہے —— اس تفصیل کے پیش نظر تصحیح حاوی کی بنیاد وہی شرط ہے جو حضرات مشایخ کے لئے اس زمانے میں تھی۔ اور اب علمائے اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ قول امام پر ہی فتوی ہوگا، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم پر یہی لازم ہے کہ قول امام پر فتوی دیں اگرچہ مشایخ اس کے برخلاف فتوی دے چکے ہوں اس لئے کہ اس کے خلاف افتائے مشایخ کی وجہ یہ ہے کہ خود قول امام پر فتوی دینے کے لئے اس کی دلیل سے باخبر ہونے کی جو شرط ان کے حق میں تھی وہ مفقود تھی (وہ اس کی دلیل سے باخبر نہ ہو سکے اس لئے اس پر فتوی نہ دے سکے) اور ہمارے لئے یہ شرط نہیں، ہمیں قول امام پر ہی فتوی دینا ہے اگرچہ اس کی دلیل سے آگاہی نہ ہو —— اور محقق ابن ہمام نے متعدد جگہ قول صاحبین پر فتوی دینے سے متعلق مشایخ پر رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ قول امام سے —— بجز اس کے اس کی دلیل ضعیف ہو —— انحراف نہ ہوگا اور وقت عشا سے متعلق قول امام کی دلیل قوی ہے اس لئے کہ اسی میں زیادہ احتیاط ہے۔ اسی طرح تکبیر تشریق کے آخری وقت کی تعیین میں بھی قوت دلیل اس طرف ہے —— اس کے آگے فتح القدیر میں مزید بھی ہے —— لیکن امام ابن الہمام کو دلیل میں نظر و فکر کی اہلیت حاصل تھی، جو دلیل میں نظر کی اہلیت نہیں

يكون عارفا مميزا بين الاقاويل له قدرة على ترجيح بعضها على بعض[1] اھ۔

وتعقبه العلامة ش فی شرح عقود بقوله لايخفى عليك ما فی هذا الكلام من عدم الانتظام و لهذا اعترضه محشيه الخير الرملی بان قوله يجب علينا الافتاء بقول الامام وان لم نعلم من اين قال مضاد لقول الامام لا يحل لاحد ان يفتی بقولنا حتی يعلم من اين قلنا اذ هو صريح فی عدم جواز الافتاء لغير اهل الاجتهاد فكيف يستدل به على وجوبه فنقول ما يصدر من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة و انما هو حكاية عن المجتهد انه قائل بكذا و باعتبار هذا الملحظ تجوز حكاية قول غير الامام فكيف يجب علينا الافتاء بقول الامام و ان

رکھتا اس پر تو یہی لازم ہے کہ قولِ امام پر فتوٰی دے۔ یہاں اہلیت کا مطلب یہ ہے کہ اقوال کی معرفت اور ان کے مراتب میں امتیاز کی لیاقت کے ساتھ ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قدرت حاصل ہو اھ۔

اس کلامِ بحر پر علامہ شامی نے شرح عقود میں یوں تنقید کی ہے: اس کلام کی بے نظمی ناظرین پر مخفی نہیں۔ اسی لئے اس کے محشی خیر الدین رملی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ایک طرف ان کا کہنا یہ ہے کہ "ہمیں قولِ امام پر فتوٰی دینا واجب ہے اگرچہ اس قول کی دلیل اور ماخذ ہمارے علم میں نہ ہو" ــــ دوسری طرف امام کا ارشاد یہ ہے کہ "کسی کے لئے ہمارے قول پر فتوٰی دینا حلال نہیں جب تک اسے یہ علم نہ ہوجائے کہ ہم نے کہاں سے کہا۔" دونوں میں تضاد ہے اس لئے کہ قولِ امام سے صراحۃً واضح ہے کہ اہلیتِ اجتہاد کے بغیر فتوٰی دینا جائز نہیں۔ پھر اس سے اس شرط کے بغیر وجوبِ افتاء پر استدلال کیسے ہوسکتا ہے؟ ــــ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ غیر اہلِ اجتہاد سے جو حکم صادر ہوتا ہے وہ حقیقۃً افتاء نہیں، وہ تو امام مجتہد سے صرف اس بات کی نقل و حکایت ہے کہ وہ اس حکم کے قائل ہیں جب حقیقت یہ ہے تو غیر امام کے قول کی نقل و حکایت بھی جائز ہے پھر ہم پر یہ واجب کیسے رہا کہ ہم قولِ امام ہی پر

---

[1] بحر الرائق کتاب القضاء فصل فی التقلید ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹ و ۲۷۵

افتی المشائخ بخلافہ ونحن انما نحکی فتوٰیھم لاغیر فلیتأمل انتھٰی (وتوضیحہ) ان المشائخ اطلعوا علٰی دلیل الامام وعرفوا من این قال واطلعوا علٰی دلیل اصحابہ فیرجحون دلیل اصحابہ علٰی دلیلہ فیفتون بہ ولایظن بھم انھم عدلوا عن قولہ لجھلھم بدلیلہ فانا نراھم قد شحنوا کتبھم بنصب الادلۃ ثم یقولون الفتوی علٰی قول ابی یوسف مثلاً وحیث لم نکن نحن اھلا للنظر فی الدلیل ولم نصل الٰی رتبتھم فی حصول شرائط التفریع والتاصیل فعلینا حکایۃ مایقولونہ لانھم ھم اتباع المذھب الذین نصبوا انفسھم لتقریرہ وتحریرہ باجتھادھم (وانظر) الٰی ماقدمناہ من قول العلامۃ قاسم ان المجتھدین لم یفقدوا حتی نظروا فی المختلف

فتوٰی دیں اگرچہ مشائخ نے اس کے برخلاف فتوٰی دیا ہو۔ حالاں کہ ہم تو صرف فتوائے مشائخ کے ناقل ہیں اور کچھ نہیں ـــ یہاں تامل کی ضرورت ہے۔ انتہی (کلامِ رملی ختم ہوا) ـــ علامہ شامی فرماتے ہیں: اس کی توضیح یہ ہے کہ مشائخ کو دلیلِ امام سے آگاہی حاصل ہوئی، انھیں علم ہوا کہ امام نے کہاں سے فرمایا، ساتھ ہی اصحابِ امام کی دلیل سے بھی وہ آگاہ ہوئے، اس لئے وہ دلیلِ اصحاب کو دلیلِ امام پر ترجیح دیتے ہوئے فتوٰی دیتے ہیں۔ اور ان کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے قولِ امام سے انحراف اس لئے اختیار فرمایا کہ انھیں ان کی دلیل کا علم نہ تھا۔ اس لئے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ حضرات مشائخ نے دلائل قائم کر کے اپنی کتابیں بھر دی ہیں اس کے بعد بھی یہ لکھتے ہیں کہ فتوٰی مثلاً امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ اور ہمارا حال یہ ہے کہ نہ دلیل میں نظر کی اہلیت، نہ تاسیسِ اصول وتخریجِ فروع کی شرائط کے حصول میں رتبۂ مشائخ تک رسائی، تو ہمارے ذمہ یہی ہے کہ حضرات مشائخ کے اقوال نقل کر دیں اس لئے کہ یہی حضرات مذہب کے ایسے متبع ہیں جنھوں نے اپنے اجتہاد کی قوت سے مذہب کی تقریر وتحریر (اثبات وتوضیح) کی ذمہ داری اٹھا رکھی ہے ـــ ملاحظہ ہو علامہ قاسم کی عبارت جو ہم پہلے پیش کر آئے، وہ فرماتے ہیں: مجتہدین پیدا ہوتے رہے یہاں تک کہ انھوں نے

ورجحوا وصححوا الی ان قال فعلینا اتباع الراجح والعمل بہ کما لوافتوا فی حیاتھم (و فی) فتاوی العلامۃ ابن الشلبی لیس للقاضی ولا للمفتی العدول عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشائخ بان الفتوی علی قول غیرہ فلیس للقاضی ان یحکم بقول غیر ابی حنیفۃ فی مسألۃ لم یرجح فیھا قول غیرہ ورجحوا فیھا دلیل ابی حنیفۃ علی دلیلہ فان حکم فیھا فحکمہ غیر ماض لیس لہ غیر الانتقاض انتھی اھ کلامہ فی الرسالۃ۔

وذکر نحوہ فی رد المحتار من القضاء وزاد فی منحۃ الخالق انت تری اصحاب المتون المعتمدۃ قد یمشون علی غیر مذھب الامام واذا افتی المشائخ بخلاف قولہ لفقد الدلیل فی حقھم

مقام اختلاف میں نظر فرما کر ترجیح و تصحیح کا کام سرانجام دیا تو ہمارے اوپر اسی کی پیروی اور اسی پر عمل لازم ہے جو راجح قرار پایا جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں فتویٰ دینے کی صورت میں ہوتا ـــــ علامہ ابن شلبی کے فتاویٰ میں مرقوم ہے کہ: قاضی یا مفتی کو قول امام سے انحراف کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں جب کہ مشایخ میں سے کسی نے یہ صراحت فرمائی ہو کہ فتویٰ امام کے سوا کسی اور کے قول پر ہے۔ تو قاضی کو امام کے سوا دوسرے کے قول پر کسی ایسے مسئلہ میں فیصلہ کرنے کا حق نہیں جس میں دوسرے کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اور خود امام ابوحنیفہ کی دلیل کو دوسرے کی دلیل پر ترجیح ہو، اگر ایسے مسئلے میں قاضی نے خلاف امام فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا بے ثباتی کی وجہ سے آپ ہی ختم ہو جائے گا۔ انتہی کلام ابن الشلبی اھ رسالہ شامی کی عبارت ختم ہوئی۔

اسی طرح کی بات علامہ شامی نے رد المحتار کتاب القضاء میں ذکر کی ہے اور منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق میں مزید برآں یہ بھی لکھا ہے کہ: آپ دیکھتے ہیں کہ متونِ مذہب کے مصنفین بعض اوقات مذہب امام کے سوا کوئی اور اختیار کرتے ہیں اور جب مشایخِ مذہب نے اس دلیل کے فقدان کی وجہ سے جو ان کے حق

ـــــــــــــــــــ

لہ شرح عقود رسم المفتی "رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

فنحن نتبعهم اذهم اعلم وکیف یقال یجب علینا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط وقد اقرانه قد فقد الشرط ایضا فی حق المشائخ فهل تراهم ارتکبوا منکرا والحاصل ان الانصاف الذی یقبله الطبع السلیم ان المفتی فی زماننا ینقل ما اختاره المشائخ وهو الذی مشی علیه العلامة ابن الشلبی فی فتاواه حیث قال الاصل ان العمل علی قول ابی حنیفة رضی اللہ تعالٰی عنه ولذا ترجح المشائخ دلیله فی الاغلب علی دلیل من خالفه من اصحابه ویجیبون عما استدل به مخالفه وهذا امارة العمل بقوله وان لم یصرحوا بالفتوی علیه اذا الترجیح کصریح التصحیح لان المرجوح طائح بمقابلته بالراجح وحینئذ فلا یعدل المفتی ولا القاضی عن قوله الا اذا صرح[1] الی اٰخر

میں شرط ہے، قولِ امام کے خلاف فتوی دے دیا تو ہم ان ہی کا اتباع کریں گے اس لئے کہ انھیں زیادہ علم ہے ــــ یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ ہمارے اوپر قولِ امام پر ہی فتوٰی دینا واجب ہے اس لئے کہ ہمارے حق میں (قولِ امام پر افتا کی) شرط مفقود ہے، حالاں کہ یہ بھی اقرار ہے کہ وہ شرط مشائخ کے حق میں بھی مفقود ہے تو کیا یہ خیال ہے کہ ان حضرات نے کسی ناروا امر کا ارتکاب کیا؟ ــــ حاصل یہ کہ طبعِ سلیم کے لئے انصاف کی قابلِ قبول بات یہ ہے کہ ہمارے زمانے کے مفتی کا کام یہی ہے کہ مشائخ نے جو فتوٰی دیا ہے اُسے نقل کردے۔
اسی بات پر علامہ ابنِ شلبی اپنے فتاوٰی میں گام زن ہیں، وہ فرماتے ہیں، اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے قول پر عمل کیا جائے اسی لئے مشائخ اکثر ان ہی کی دلیل کو ان کے مخالف کی دلیل پر ترجیح دیتے ہیں اور مخالف کے استدلال کا جواب بھی پیش کرتے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ عمل قولِ امام پر ہوگا اگرچہ ایسی جگہ حضرات مشائخ نے یہ صراحت نہ فرمائی ہو کہ فتوٰی قولِ امام پر ہے اس لئے کہ ترجیح خود صراحۃً تصحیح کا حکم رکھتی ہے۔ کیونکہ مرجوح راجح کے مقابلے میں بے ثبات ہوتا ہے۔ جب معاملہ یہ ہے تو قاضی یا مفتی کو قولِ امام سے انحراف کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

8 ماھر، قال وھو الذی مشی علیہ الشیخ علاؤ الدین الحصکفی ایضا فی صدر شرحہ علی التنویر حیث قال واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوہ وصححوہ کما افتوا فی حیاتھم فان قلت قد یحکون اقوالا بلا ترجیح وقد یختلفون فی التصحیح، قلت یعمل بمثل ماعملوا من اعتبار تغیر العرف و احوال الناس و ماھو الارفق وماظھر علیہ التعامل وما قوی وجھہ و لایخلو الوجود ممن یمیز ھذا حقیقۃ لاظنا و علی من لم یمیز ان یرجع لمن یمیز لبراءۃ ذمتہ اھ و اللہ تعالٰی اعلم اھ۔[1]

کسی نے یہ صراحت فرمائی ہو (آخر عبارت تک جو فتاوی ابن شلبی کے حوالے سے پہلے گزری)۔ آگے علامہ شامی لکھتے ہیں، یہی وہ ہے جس پر شرح تنویر کے شروع میں شیخ علاء الدین حصکفی بھی گام زن ہیں، وہ رقم طراز ہیں: لیکن ہم پر تو اسی کی پیروی لازم ہے جسے حضرات مشایخ نے راجح وصحیح قرار دیا جیسے وہ اپنی حیات میں اگر فتوی دیتے تو ہم اسی کی پیروی کرتے۔ اگر یہ سوال ہو کہ حضرات مشایخ کہیں متعدد اقوال بلا ترجیح نقل کر دیتے ہیں اور کبھی تصحیح کے معاملے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں، ان مسائل میں ہم کیا کریں؟ — تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ جیسے ان حضرات نے عمل کیا ویسے ہی ہمارا عمل ہوگا یعنی لوگوں کے حالات اور عرف کی تبدیلی کا اعتبار ہوگا، یوں ہی اس کا اعتبار ہوگا جس میں زیادہ آسانی اور فائدہ ہو یا جس پر لوگوں کا عمل در آمد نمایاں ہو یا جس کی دلیل قوی ہو۔ اور بزم وجود کبھی ایسے افراد سے خالی نہ ہوگی جو محض گمان سے نہیں بلکہ واقعی طور پر اقوال کے درمیان اتنی تمیز رکھنے والے ہوں گے اور جس میں تمیز کی لیاقت نہ ہو اس پر عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ لازم ہے کہ صاحب تمیز کی جانب رجوع کرے اھ۔ واللہ تعالٰی اعلم اھ۔

اقول وتلک شکاۃ

اقول یہ ایسی شکایت ہے جس کا

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

طاهر عنك عارها، ولنقدم لبيان الصواب مقدمات تكشف الحجاب۔

الاولی[ف۱] ليس حكاية قول افتاء به فانا نحكي اقوالا خارجة عن المذهب ولا يتوهم احد انا نفتي بها انما الافتاء ان تعتمد على شئ وتبين لسائلك ان هذا حكم الشرع في ماسألت، وهذا لا يحل لاحد من دون ان يعرفه عن دليل شرعي والا كان جزافا وافتراء على الشرع ودخولا تحت قوله عزوجل ام تقولون على الله ما لا تعلمون[۱] وقوله تعالٰی قل اٰللّٰه اذن لكم ام على الله تفترون[۲]۔

الثانية[ف۲] الدليل على وجهين اما تفصيلي ومعرفته خاصة باهل النظر

عار آپ سے دُور ہے ـــ بیانِ حق کے لئے ہم پہلے چند مقامات پیش کرتے ہیں جن کے باعث حقیقت کے رُخ سے پردہ اُٹھ جائے گا۔

مقدمہ اوّل : کسی قول کی نقل وحکایت اور کسی قول پر افتا دونوں ایک نہیں۔ ہم ایسے بہت سے اقوال بیان کرتے ہیں جو ہمارے مذہب سے باہر کے ہیں اور کسی کو یہ وہم نہیں ہوتا کہ ہم ان اقوال پر فتوٰی دے رہے ہیں ـــ اِفتا یہ ہے کہ کسی بات پر اعتماد کرکے سائل کو بتایا جائے کہ تمہاری مسئولہ صورت میں حکم شریعت یہ ہے۔ یہ کام کسی کے لئے بھی اُس وقت تک حلال نہیں جب تک اُسے کسی دلیل شرعی سے اس کا علم نہ ہوجائے، ورنہ جِزاف (اٹکل سے بتانا) اور شریعت پر افترا ہوگا اور ان ارشادات کا مصداق بھی بننا ہوگا (۱) کیا تم خدا پر وہ بولتے ہو جس کا تمہیں علم نہیں (۲) فرماؤ کیا اللہ نے تمہیں اذن دیا یا تم خدا پر افترا کرتے ہو۔

مقدمہ دوم : دلیل دو طرح کی ہوتی ہے :

(۱) تفصیلی ـــ اس سے آگاہی اہل نظر و

ف۱: معنى الافتاء وانه ليس حكاية محضة وانه لا يجوز الا عن دليل۔

ف۲: الدليل دليلان تفصيلي خاص معرفته بالمجتهد واجمالي لابد منه حتى للمقلد۔

---

[۱] القرآن الكريم ۲/۸۰

[۲] " " ۱۰/۵۹

والاجتهاد فان غيره وان علم دليل المجتهد فى مسألة لا يعلمه الا تقليدا كما يظهر مما بيناه فى رسالتنا المباركة ان شاء الله تعالى "الفضل الموهبى فى معنى اذا صح الحديث فهو مذهبى" فان قطع تلك المنازل التى بينا فيها لا يمكن الا للمجتهد واشار الى بعض قليل منه فى عقود رسم المفتى اذ نقل فيها ان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد اما مجرد معرفة ان المجتهد الفلانى اخذ الحكم الفلانى من الدليل الفلانى فلا فائدة فيها[1] اھ۔

اجتہاد کا خاص حصہ ہے دوسرے کو اگر کسی مسئلے میں دلیل مجتہد کا علم ہوتا بھی ہے تو تقلیداً ہوتا ہے، جیسا کہ یہ اس سے ظاہر ہے جو ہم نے اپنے رسالہ "الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی" میں بیان کیا (خدا نے چاہا تو یہ رسالہ بابرکت ثابت ہوگا) ـــ اس لئے کہ اس رسالے میں جو منزلیں ہم نے بتائی ہیں انھیں طے کرنا سوائے مجتہد کے اور کسی کے بس کی بات نہیں ـــ اس میں سے کچھ تھوڑی سی مقدار کی جانب "عقود رسم المفتی" میں بھی اشارہ ہے۔ اس میں یہ نقل کیا ہے کہ: دلیل کی معرفت مجتہد ہی کو ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اس امر کی معرفت پر موقوف ہے کہ دلیل ہر معارض سے محفوظ ہے اور یہ معرفت تمام دلائل کے استقراء اور چھان بین پر موقوف ہے جس پر بجز مجتہد کسی کو قدرت نہیں ہوتی، اور صرف اتنی واقفیت کہ فلاں مجتہد نے فلاں حکم فلاں دلیل سے اخذ کیا ہے تو اتنے سے کوئی فائدہ نہیں اھ۔

اواجمالى كقوله سبحنه فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون[2]، و قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم[3]، فانهم العلماء على الاصح و

(۲) اجمالی ـــ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ذکر والوں سے پوچھو اگر تمھیں علم نہیں ـــ اور ارشاد ہے: اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور ان کی جو تم میں صاحب امر ہیں۔ یہ اصحاب امر بر قول اصح حضرات علماء کرام

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۰
[2] القرآن الکریم ۱۶/۴۳ [3] القرآن الکریم ۴/۵۹
ف: رسالہ الفضل الموھبی فتاوٰی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن جلد ۲۷ ص ۶۱ پر ملاحظہ ہو۔

وقوله صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الاسألوا اذلم یعلموا فانما شفاء العی السؤال[1]

وعن هذا نقول ان اخذنا باقوال امامنا لیس تقلیدا شرعیا لکونه عن دلیل شرعی انما هو تقلید عرفی لعدم معرفتنا بالدلیل التفصیلی اما التقلید الحقیقی فلا مساغ له فی الشرع وهو المراد فی کل ما ورد فی ذم التقلید والجھال الضلال یلبسون علی العوام فیحملونه علی التقلید العرفی الذی هو فرض شرعی علٰی کل من لم یبلغ رتبة الاجتہاد۔

قال المدقق البہاری فی مسلم الثبوت التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجة کاخذ العامی والمجتہد من مثله فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اوالی الاجماع لیس منه وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول

ہیں۔ اور سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جب انھیں معلوم نہ تھا تو پوچھا کیوں نہیں، عاجز کا علاج یہی ہے کہ سوال کرے"۔

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اپنے امام کے اقوال کو تسلیم وقبول کرنا تقلید شرعی نہیں، بس تقلید عرفی ہے اس لئے کہ دلیل تفصیلی کی ہمیں معرفت نہیں — اور تقلید حقیقی کی تو شریعت میں کوئی گنجائش ہی نہیں۔ اور مذمت تقلید میں جو کچھ وارد ہے اس میں تقلید حقیقی ہی مراد ہے۔ اہل جہالت وضلالت عوام پر تلبیس کرکے اسے تقلید عرفی پر محمول کرتے ہیں جب کہ یہ ہر اس شخص پر فرض شرعی ہے جو رتبۂ اجتہاد تک نہ پہنچا ہو۔

مدقق بہاری مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں، تقلید یہ ہے کہ دوسرے کے قول پر بغیر کسی دلیل کے عمل ہو، جیسے عامی اور مجتہد کا اپنے جیسے سے اخذ کرنا۔ تو نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی جانب یا اجماع کی جانب رجوع لانا تقلید نہیں اسی طرح عامی کا مفتی کی جانب اور قاضی کا گواہان عادل

ف : الفرق بین التقلید الشرعی المذموم والعرفی الواجب وبیان ان اخذنا باقوال امامنا لیس تقلیدا فی الشرع بل بحسب العرف وھو عمل بالدلیل حقیقة وبیان تلبیس الوهابیة فی ذٰلك۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب المجذور یتیمم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۴۹

لایجاب النص ذٰلك علیهما لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتهد قال الامام وعلیہ معظم الاصولیین[1] اھ۔

کی جانب رجوع، اس لئے کہ یہ ان دونوں پر نص نے واجب کیا ہے ــــ لیکن عرف یہ ہے کہ عامی مجتہد کا مقلد ہے۔ امام نے فرمایا اسی پر بیشتر اہلِ اصول ہیں اھ۔

وشرحه المولی بحر العلوم فی فواتح الرحموت هکذا (التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجة) متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد دلیله وحجته (کاخذ العامی من المجتهد (و) اخذ (المجتهد من مثله فالرجوع الی النبی علیه) واله واصحابه (الصلٰوة والسلام والی الاجماع لیس منه) فانه رجوع الی الدلیل (وکذا) رجوع (العامی الی المفتی والقاضی الی العدول) لیس هذا الرجوع نفسه تقلیدا وان کان العمل بما اخذ وابعده تقلیدا (لایجاب النص ذٰلك علیهما) فهو عمل بحجة لابقول الغیر فقط (لکن العرف) دل (علی ان العامی مقلد للمجتهد) بالرجوع الیه (قال

مولانا بحر العلوم نے فواتح الرحموت میں اس کی شرح یوں کی ہے: (قوسین کے درمیان متن کے الفاظ ہیں۔ ۱۲م) (تقلید، دوسرے کے قول پر عمل، بغیر کسی دلیل کے) یہ عمل سے متعلق ہے ــــ اور دلیل سے مراد ادلّہ اربعہ (کتاب، سنّت، اجماع، قیاس) میں سے کوئی دلیل ہے۔ ورنہ مجتہد کا قول ہی اس کی دلیل اور حجت ہے (جیسے عامی کا اخذ کرنا) مجتہد سے (اور مجتہد کا اپنے مثل سے) اخذ کرنا (تو نبی علیہ) وآلہ واصحابہ (الصلٰوۃ والسلام یا اجماع کی جانب رجوع تقلید نہیں) اس لئے کہ یہ تو دلیل کی جانب رجوع ہے۔ (اور اسی طرح عامی کا مفتی، اور قاضی کا گواہانِ عادل کی جانب) رجوع کرنا، کہ خود یہ رجوع تقلید نہیں اگرچہ بعد رجوع جو اخذ کیا اس پر عمل، تقلید ہے (کیونکہ یہ ان دونوں پر خود نص نے واجب کیا ہے) تو یہ ایک دلیل پر عمل ہے (لیکن عرف اس پر) دلالت کرتی (ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے) کیونکہ وہ اس کی طرف رجوع کرتا ہے (امام نے

---

[1] مسلّم الثبوت الاصل الرابع القیاس فصل فی تعریف التقلید الخ مطبع انصاری دہلی ص ۲۸۹

الامام) امام الحرمين (وعليه معظم الاصوليين) وهو المشتهر المعتمد عليه اھ۔[1]

اقول فيه نظر من وجوه، ف۱

فاولا لا فرق في الحكم بين الاخذ والرجوع حيث لا رجوع الا للاخذ اذ لم يوجبه الشرع الا له ولو سأل العامي امامه ولم يعمل به كان عابثا متلاعبا والشرع متعال عن الامر بالعبث فان لم يكن الرجوع تقليدا لوجوبه بالنص لم يكن الاخذ ايضا من التقليد قطعا لوجوبه بعين النص۔

وثانيا ف۲ الاٰية الاولى اوجبت الرجوع والثانية الاخذ فطاح الفرق۔

وثالثا ف۳ حيث اتحد مال الرجوع والاخذ فعلى تقريرا لشارح يتناقض قوله التقليد اخذ العامي

فرمایا) امام الحرمین نے (اور اسی پر اکثر اہل اصول ہیں) اور یہی مشہور ہے جس پر اعتماد ہے۔

اقول یہ شرح چند وجہوں سے محلِ نظر ہے،

اولاً اخذ اور رجوع کے حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لئے کہ رجوع اخذ ہی کے لئے ہوتا ہے کیونکہ شریعت نے اخذ ہی کے لئے رجوع واجب کیا ہے۔ اگر عامی اپنے امام سے پُوچھے اور اس پر عمل نہ کرے تو عبث اور کھیل کرنے والا قرار پائے گا اور شریعت اس سے برتر ہے کہ عبث کا حکم فرمائے۔ تو رجوع اگر اس وجہ سے تقلید نہیں کہ وہ نص سے واجب ہے تو اخذ بھی ہرگز تقلید نہیں کیونکہ یہ بھی بعینہ اسی نص سے واجب ہے۔

ثانیاً پہلی آیت "فاسئلوا" نے رجوع واجب کیا، اور دوسری "اطیعوا" نے اخذ واجب کیا، تو اخذ و رجوع کے حکم میں فرق بیکار ہوا۔

ثالثاً جب رجوع اور اخذ دونوں کا مآل ایک ہے تو بر تقریر شارح متن کی ان دونوں عبارتوں میں تناقض لازم آئے گا (۱) عامی کا

ف۱: **معروضة** على العلامة بحر العلوم

ف۲: **معروضة** عليه

ف۳ **معروضة** عليه

---

[1] فواتح الرحموت بذیل المستصفی الاصل الرابع فصل فی تعریف التقلید الخ منشورات الرضی قم ایران

من المجتہد وقولہ لیس منہ رجوع العامی الی المفتی فان المفتی ھو المجتہد کما فی المتن متصلا بما مر۔

ورابعاً ان ارید[ف۱] بحجۃ من الاربع التفصیلیۃ اعنی الخاصۃ بالجزئیۃ النازلۃ بطل قولہ فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم او الاجماع لیس منہ فانہ لایکون عن ادراک الدلیل التفصیلی وان ارید الاجمالیۃ کالعمومات الشرعیۃ بطل جعلہ اخذ العامی من المجتہد تقلیدا فانہ ایضا عن دلیل شرعی۔

وخامساً اذ[ف۲] قد حکم اولا ان اخذ العامی عن المجتہد تقلید فما معنی الاستدراک علیہ بقولہ لکن العرف الخ۔

وسادسا لیس[ف۳] نفس الرجوع

مجتہد سے اخذ کرنا تقلید ہے (۲) عامی کا مفتی کی جانب رجوع کرنا تقلید نہیں ـــ اس لئے کہ مفتی وہی ہے جو مجتہد ہو جیسا کہ متن میں عبارت مذکورہ سے متصل ہی گزر چکا ہے۔

رابعاً حجت و دلیل کی توضیح میں شارح نے "ادلّہ اربعہ میں سے کوئی دلیل" کہا۔ اگر اس سے مراد دلیل تفصیلی ہے ـــ یعنی وہ خاص دلیل جو پیش آمدہ جزئیہ ومسئلہ سے متعلق ہے (اسے جانے بغیر دوسرے کا قول لے لینے کا نام تقلید ہے) ـــ تو یہ کہنا باطل ہے کہ نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع تقلید نہیں ـــ اس لئے کہ یہ رجوع دلیل تفصیلی کا علم و ادراک نہیں ـــ اور اگر اس سے مراد دلیل اجمالی ہے جیسے عام ارشادات شرعیہ تو مجتہد سے عامی کے اخذ کو تقلید کہنا باطل ہے کیوں کہ یہ بھی ایک دلیل شرعی کے تحت ہے۔

خامساً جب ابتداءً یہ فیصلہ کر دیا کہ عامی کا مجتہد سے اخذ کرنا تقلید ہے تو بعد میں بطور استدراک یہ عبارت لانے کا کیا معنی؟ "لیکن عرف اس پر ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے"۔

سادساً نفس رجوع تقلید ہرگز نہیں،

ف۱: معروضۃ علی المولی بحر العلوم۔

ف۲: معروضۃ علیہ۔

ف۳: معروضۃ علیہ۔

تقلیداقط والا لکان رجوعنا الی کتب الشافعیۃ لنعلم ما مذھب الامام المطلبی فی المسألۃ تقلیداً لہ ولایتوھمہ احد۔

ورنہ کسی مسئلے میں امام شافعی مطلبی علیہ الرحمہ کا مذہب معلوم کرنے کے لئے کتب شافعیہ کی جانب ہمارا رجوع کرنا امام شافعی کی تقلید ٹھہرے۔ حالانکہ کسی کو یہ وہم بھی نہیں ہو سکتا۔

وسابعاً مثلہ اواعجب منہ (ف۱) جعل اخذ القاضی بشھادۃ الشھود تقلیدامنہ لھم فانہ تقلید لایعرفہ عرف ولاشرع و (ف۲) من یتجاسر ان یسمی قاضی الاسلام ولو ابا یوسف (عہ) مقلد ذمیین اذاقضی بشھادتھما علی ذمی

سابعاً اسی کے مثل یا اس سے بھی زیادہ حیرت خیز بات یہ ہوئی کہ اگر قاضی نے گواہوں کی شہادت لے لی تو اسے یہ ٹھہرایا کہ قاضی نے گواہوں کی تقلید کر لی۔ ایسی تقلید سے نہ کوئی عرف آشنا ہے نہ شریعت میں کہیں اس کا نام و نشان ــــ کسے جرأت ہے کہ قاضی اسلام کو ــــ خواہ وہ امام ابو یوسف ہی ہوں ــــ ایسے دو ذمیوں کا مقلد کہہ دے

عہ بل وامراء المؤمنین الخلفاء الراشدین رضی اللہ تعالٰی عنھم وانت (ف۳) تعلم انہ لیس الا ثقۃ بقول الشھود فیما اخبروا بہ عن واقعۃ حسیۃ شھدوھا ولوکان ھذا تقلیدا لم یسلم من تقلید احادالناس امام ولاصحابی و لانبی وفی مسلم قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حدثنا تمیم الداری[1] اھ منہ غفرلہ۔

عہ بلکہ کوئی شخص جرأت کر سکتا ہے کہ خلفائے راشدین کو ذمیوں کا مقلد کہے؟ اور آپ جانتے ہیں کہ قاضی تو صرف گواہوں کے اس قول سے وثوق حاصل کرتا ہے اس معاملہ میں جس واقعہ حسیہ کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہو اگر اس چیز کا نام تقلید ہے تو کوئی امام صحابی اور نبی تقلید سے سالم نہ رہے گا اور مسلم شریف میں حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہمیں تمیم داری نے حدیث بیان کی اھ منہ غفرلہ (ت)

ف۱: معروضۃ علیہ
ف۲: معروضۃ علیہ
ف۳: معروضۃ علیہ

[1] صحیح مسلم کتاب الفتن باب قصۃ الجساسۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۴۰۴ و ۴۰۵

بل الحق فی حل المتن ما رأیتنی کتبت علیه هکذا (التقلید) الحقیقی هو (العمل بقول الغیر من غیر حجة) اصلا (کاخذ العامی) من مثله و هذا بالاجماع اذ لیس قول العامی حجة اصلا لا لنفسه ولا لغیره (و) کذا اخذ (المجتهد من مثله) علی مذهب الجمهور من عدم جواز تقلید مجتهد مجتهدا اٰخر و ذٰلک لانه لما کان قادرا علی الاخذ عن الاصل فالحجة فی حقه هو الاصل وعدوله عنه الی ظن مثله عدول الی ما لیس حجة فی حقه فیکون تقلیدا حقیقیا فالضمیر فی مثله الی کل من العامی والمجتهد لا الی المجتهد خاصة ع

جن کی شہادت پر اس نے کسی ذمی کے خلاف فیصلہ کر دیا ہو؟

بلکہ متن مذکور کے حل میں حق وہ ہے جو اس عبارت پر خود میں نے کبھی لکھا تھا وہ اس طرح ہے: (قوسین میں متن کے الفاظ ہیں ۱۲ م) (تقلید) حقیقی (دوسرے کے قول پر) اصلاً کسی بھی (دلیل کے بغیر عمل کرنا، جیسے عامی کا اخذ کرنا) اپنے ہی جیسے عامی سے، یہ بالاجماع ہے، اس لئے کہ عامی کا قول سرے سے دلیل ہی نہیں، نہ خود اس کے لئے نہ کسی اور کے لئے (اور) اسی طرح (مجتہد کا اپنے ہی جیسے شخص سے اخذ کرنا۔ یہ حکم اس مذہب جمہور پر ہے کہ ایک مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں۔ یہ اس لئے کہ جب وہ اصل سے اخذ کرنے پر قادر ہے تو اس کے حق میں حجت وہی اصل ہے۔ اسے چھوڑ کر اپنے ہی جیسے شخص کے گمان کی جانب رجوع کرنا ایسی چیز کی طرف رجوع ہے جو اس کے حق میں حجت نہیں، تو یہ بھی تقلید حقیقی ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ "مثلہ" میں ضمیر عامی اور مجتہد ہر ایک کی جانب راجع ہے، صرف مجتہد کی طرف نہیں۔

ع کما لا یخفی علی کل ذی ذوق فضلا عن النظر الی ما یلزم ۱۲ منه

جیسا کہ ہر صاحبِ ذوق پر ظاہر ہے، قطع نظر اس خرابی سے جو صرف مجتہد کی جانب راجع ٹھہرانے میں لازم آتی ہے ۱۲ منہ (ت)

ف: معروضة علیه

واذا عرفت ان التقليد الحقيقي يعتمد انتفاء الحجة رأسًا (فالرجوع الى النبي صلى الله تعالٰى عليه وسلم او الى الاجماع) وان لم نعرف دليل ماقاله صلى الله تعالٰى عليه وسلم اوقاله اهل الاجماع تفصيلا (ليس منه) اى من التقليد الحقيقي لوجود الحجة الشرعية ولو اجمالا (وكذا) رجوع (العامى) من ليس مجتهدا (الى المفتى) وهو المجتهد (و) رجوع (القاضي الى الشهود (العدول) واخذهما بقولهم ليس من التقليد في شيئ لا نفس الرجوع و لا العمل بعده (لايجاب النص) ذلك الرجوع والعمل (عليهما) فيكون عملا بحجة و لو اجمالية كما عرفت. هذا هو حقيقة التقليد (لكن العرف) مضٰى عـہ (على ان العامى مقلد للمجتهد) فجعل عمله بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي تقليدا له وان كان انما

جب یہ معلوم ہوگیا کہ تقلید حقیقی کا مدار اس پر ہے کہ سرے سے کوئی دلیل نہ ہو (تو نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع) اگرچہ ہمیں تفصیلی طور پر اس کی دلیل معلوم نہ ہو جو رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے فرمایا یا جو اہل اجماع نے کہا (اس سے نہیں) یعنی تقلید حقیقی نہیں اس لئے کہ حجت شرعیہ موجود ہے اگرچہ اجمالاً ہے (اسی طرح عامی) جو مجتہد نہیں (کا مفتی) مفتی ۔ وہی ہے جو مجتہد ہو (کی طرف) رجوع (اور قاضی کا عادل) گواہوں (کی طرف) رجوع اور ان کا قول لینا کسی طرح تقلید نہیں، نہ ہی نفس رجوع اور نہ ہی اس کے بعد عمل ۔ کوئی بھی تقلید نہیں ۔ (اس لئے کہ ان دونوں پر یہ رجوع وعمل (نص نے واجب کیا ہے) تو یہ ایک دلیل پر عمل ہوگا اگرچہ اجمالی دلیل پر' جیسا کہ معلوم ہوا ۔ تقلید کی حقیقت تو یہی ہے (لیکن عرف اس پر) جاری (ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے) قول مجتہد کی دلیل تفصیلی سے آشنائی کے بغیر اس پر عامی کے عمل کو اس کی تقلید قرار دیا گیا ہے ۔ اگرچہ مجتہد کی طرف عامی

عـہ تقديره اولٰى من تقدير دل كما لا يخفى اھ منه غفرله.

یہ لفظ یہاں مقدر ماننا لفظ دلالت مقدر ماننے سے اولٰی ہے جیسا کہ ظاہر ہے ۱۲ منہ (ت)

ف: معروضة عليه.

يرجع اليه لانه مامور شرعا بالرجوع اليه والاخذ بقوله فكان عن حجة لا بغيرها وهذا اصطلاح خاص بهذه الصورة فالعمل بقول النبي صلى الله تعالٰى عليه وسلّم وبقول اهل الاجماع لا يسميه العرف ايضا تقليدا (قال الامام) هذا عرف العامة (و) مشى (عليه معظم الاصوليين) ف والاصطلاحات سائغة لا محل فيها للتذييل بان هذا ضعيف وذاك معتمد كما لا يخفى هذا هو التقرير الصحيح لهذا الكلام والله تعالٰى ولي الانعام۔

الثالثة اقول حيث علمت ان الجمهور على منع اهل النظر من تقليد غيره وعندهم اخذه بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي يرجع الى التقليد الحقيقي المحظور اجماعا بخلاف العامي فان عدم معرفته الدليل التفصيلي يوجب عليه تقليد المجتهد والالزم

اسی لئے رجوع کرتا ہے کہ اسے شرعاً اس کی جانب رجوع کرنے اور اس کا قول لینے کا حکم دیا گیا ہے، تو یہ رجوع دلیل کے تحت ہے بلا دلیل نہیں ــــ یہ ایک اصطلاح ہے جو اسی صورت سے خاص ہے اور قول رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اور قول اہلِ اجماع پر عمل کو تو عرف میں بھی تقلید نہیں کہا جاتا (امام نے فرمایا) یہ عرف عام ہے (اور اسی پر اکثر اہل اصول) گام زن (ہیں) اصطلاح کوئی بھی قائم کرنے کی گنجائش ہوتی ہے تو سبھی اصطلاحیں روا ہوتی ہیں ان سے متعلق یہ نوٹ لگانا بے محل ہے کہ فلاں اصطلاح ضعیف ہے اور فلاں معتمد ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ــ یہ ہے کلام مذکور کی صحیح تقریر ـــ اور خدائے تعالٰی ہی فضل و انعام کا مالک ہے۔

مقدمہ سوم: اقول معلوم ہو چکا کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اہلِ نظر و اجتہاد کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کسی مجتہد کی تقلید کرے اور وہ اگر دوسرے کا قول اس کی دلیل تفصیلی سے آگاہی کے بغیر لے لیتا ہے تو جمہور کے نزدیک یہ تقلید حقیقی میں شامل ہے جو بالاجماع حرام ہے۔ عامی کا حکم اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ دلیل تفصیلی سے ناآشنائی اس پر واجب کرتی ہے کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے ورنہ لازم آئیگا

ف: معروضة عليه.

التكليف بما ليس في الوسع او تركه سدى ظهران عدم معرفة الدليل التفصيلي له اثران تحريم التقليد في حق اهل النظر وايجابه في حق غيرهم ولا غرو ان يكون شئ واحد موجبا ومحرما مع الشئ آخر باختلاف الوجه فعدم المعرفة لعدم الاهلية موجب للتقليد ومعها محرم له۔

کہ اسے ایسے امر (دلیل تفصیلی سے آگاہی) کا مکلف کیا جائے جو اس کے بس میں نہیں یا یہ کہ اسے بیکار چھوڑ دیا جائے ـــــ اس سے ظاہر ہوا کہ دلیل تفصیلی سے ناآشنائی کے دو اثر ہیں (۱) صاحبِ نظر کے لئے وہ تقلید کو حرام ٹھہراتی ہے (۲) اور غیر اہلِ نظر کے لئے وہی ناآشنائی تقلید کو واجب قرار دیتی ہے ـــــ اور یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ ایک ہی چیز کسی دوسری چیز کو الگ الگ وجہوں کے تحت واجب بھی ٹھہرائے اور حرام بھی ـــــ تو یہی ناآشنائی فقدانِ اہلیت کے باعث تقلید کو واجب قرار دیتی ہے، اور اہلیت ہوتے ہوئے تقلید کو حرام قرار دیتی ہے۔

الرابعة ف الفتوى حقيقية وعرفية فالحقيقة هو الافتاء عن معرفة الدليل التفصيلي واولئك الذين يقال لهم اصحاب الفتوى ويقال بهذا افتى الفقيه ابوجعفر والفقيه ابو الليث واضرابهما رحمهم الله تعالى، والعرفية اخبار العالم باقوال الامام جاهلا عنها تقليدا له من دون تلك المعرفة كما يقال فتاوى ابن نجيم والغزى والطورى والفتاوى الخيرية وهلم

مقدمہ چہارم: ایک حقیقی فتویٰ ہوتا ہے، ایک عرفی ـــــ فتوائے حقیقی یہ ہے کہ دلیل تفصیلی کی آشنائی کے ساتھ فتویٰ دیا جائے۔ ایسے ہی حضرات کو اصحابِ فتویٰ کہا جاتا ہے اور اسی معنیٰ میں یہ بولا جاتا ہے کہ فقیہ ابوجعفر، فقیہ ابواللیث اور ان جیسے حضرات رحمہم اللہ تعالیٰ نے فتویٰ دیا۔ اور فتوائے عرفی یہ ہے کہ اقوال امام کا علم رکھنے والا اُس تفصیلی آشنائی کے بغیر ان کی تقلید کے طور پر کسی نہ جاننے والے کو بتائے۔ جیسے کہا جاتا ہے فتاویٰ ابن نجیم، فتاویٰ غزی، فتاویٰ طوری، فتاویٰ خیریہ، اسی طرح زمانہ

ف: الفتوى قسمان حقيقة مختصة بالمجتهد وعرفية۔

تنزلا زمانا ورتبة الی الفتاوی الرضویة جعلها اللہ تعالٰی مُرضیة مرضیة اٰمین!

الخامسة اقول وباللہ التوفیق، القول قولان صوری وضروری فالصوری هو المقول المنقول والضروری مالم یقله القائل نصا بالخصوص لکنه قائل به فی ضمن العموم الحاکم ضرورة بانه لو تکلم فی هذا الخصوص لتکلم کذا أو بما یخالف الحکم الضروری الحکم الصوری وح یقضی علیه الضروری حتی ان الاخذ بالصوری یعد مخالفة للقائل والعدول عنه الی الضروری موافقة او اتباعا له کأن کان زید صالحا فامر عمرو خدامه باکرامه نصا جهارا وکرر ذلك علیهم مرارا وقد کان قال لهم ایاکم ان تکرموا فاسقا ابدا فبعد

رتبہ میں ان سے فروتر فتاوٰی رضویہ تک چلے آیئے ــ اللہ تعالٰی اُسے اپنی رضا کا باعث اور اپنا پسندیدہ بنائے۔ آمین!

مقدمہ پنجم: اقول وباللہ التوفیق، قول کی دو قسمیں ہیں: (۱) قول صوری (۲) قول ضروری ــ قول صوری وہ ہے جو کسی نے صراحۃً کہا اور اس سے نقل ہوا ــ اور قول ضروری وہ ہے جسے قائل نے صراحۃً اور خاص طور پر نہ کہا ہو مگر وہ کسی ایسے عموم کے ضمن میں اس کا قائل ہو جس سے ضروری طور پر یہ حکم برآمد ہوتا ہے کہ اگر وہ اس خصوص میں کلام کرتا تو اس کا کلام ایسا ہی ہوتا۔ کبھی حکم ضروری، حکم صوری کے خلاف بھی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں حکم صوری کے خلاف حکم ضروری راجح و حاکم ہوتا ہے یہاں تک کہ صوری کو لینا قائل کی مخالفت شمار ہوتا ہے اور حکم صوری چھوڑ کر حکم ضروری کی طرف رجوع کو قائل کی موافقت یا اس کی پیروی کہا جاتا ہے۔ مثلاً زید نیک اور صالح تھا تو عمرو نے اپنے خادموں کو صراحۃً علانیۃً زید کی تعظیم کا حکم دیا اور بار بار ان کے سامنے اس حکم کی تکرار بھی کی ــ اور اس سے ایک زمانہ پہلے ان خدا م کو ہمیشہ کیلئے کسی فاسق کی تکریم سے ممانعت بھی کرچکا تھا۔ پھر

ف: القول قولان صوری وضروری وھو یقتضی علی الصوری وله ستة وجوه۔

زمان فسق زید علانیۃ فان اکرمہ بعدہ خدامہ عملا بنصہ المکرر المقرر کانوا عاصین وان ترکوا اکرامہ کانوا مطیعین۔

کچھ دنوں بعد زید فاسق معلن ہوگیا۔ اب اگر عمرو کے خدام اس کے مکرر ثابت شدہ صریح حکم پر عمل کرتے ہوئے زید کی تعظیم کریں تو عمرو کے نافرمان شمار ہوں گے اور اگر اس کی تعظیم ترک کردیں تو اطاعت گزار ٹھہریں گے۔

ف

ومثل ذٰلك یقع فی اقوال الائمۃ اما لحدوث ضرورۃ[۱] او حرج[۲] او عرف[۳] او تعامل[۴] او مصلحۃ[۵] مھمۃ تجلب او مفسدۃ[۶] ملمۃ تسلب۔

اسی طرح اقوالِ ائمہ میں بھی ہوتا ہے (کہ ان کے حکم صوری کے خلاف کوئی حکم ضروری پالیا جاتا ہے) اس کے درج ذیل اسباب پیدا ہوتے ہیں؛ (۱) ضرورت (۲) حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) کوئی اہم مصلحت جس کی تحصیل مطلوب ہے (۶) کوئی بڑا مفسدہ جس کا ازالہ مطلوب ہے۔

وذٰلك لان استثناء الضرورات ودفع الحرج ومراعاۃ المصالح الدینیۃ الخالیۃ عن مفسدۃ تربو علیھا ودرء المفاسد والاخذ بالعرف والعمل بالتعامل کل ذٰلك قواعد کلیۃ معلومۃ من الشرع لیس احد من الائمۃ الامائلا الیھا وقائلا بھا ومعولا علیھا فاذا کان فی مسألۃ نص للامام ثم حدث احد تلك المغیرات علمنا قطعا ان لو حدث علی عھدہ

یہ اس لئے کہ ضرورتوں کا استثنا، حرج کا دفعیہ، ایسی دینی مصلحتوں کی رعایت جو کسی ایسی خرابی سے خالی ہوں جو ان سے بڑھی ہوئی ہے، مفاسد کو دُور کرنا، عرف کا لحاظ کرنا، اور تعامل پر کاربند ہونا یہ سب ایسے قواعد کلیہ ہیں جو شریعت سے معلوم ہیں۔ ہر امام ان کی جانب مائل، ان کا قائل اور ان پر اعتماد کرنے والا ہی ہے۔ اب اگر کسی مسئلے میں امام کا کوئی صریح حکم رہا ہو پھر حکم تبدیل کرنے والے مذکورہ امور میں سے کوئی ایک پیدا ہو تو ہمیں قطعاً یہ یقین ہوگا کہ یہ

ف: چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے اور وہ چھ باتیں: ضرورت[۱]، دفعِ حرج[۲]، عرف[۳]، تعامل[۴]، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل[۵]، کسی[۶] فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ، ان سب میں بھی حقیقۃً قولِ امام ہی پر عمل ہے۔

لكان قوله على مقتضاه لا على خلافه وردّه فالعمل ح بقوله الضروري الغير المنقول عنه هو العمل بقوله لا الجمود على المأثور من لفظه۔

وقد عدّ في العقود مسائل كثيرة من هذا الجنس ثم احال بيان كثير اُخر على الاشباه، ثم قال (فهٰذه) كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن الاحوال، قال وكل ذلك غير خارج عن المذهب لان صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها، قال وهٰذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب واهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناء على ما كان في زمنه كما تصريحهم به الخ۔[1]

امر اگر ان کے زمانے میں پیدا ہوتا تو ان کا قول اس کے تقاضے کے مطابق ہی ہوتا اسے رَد نہ کرتا اور اس کے برخلاف نہ ہوتا۔ ایسی صورت میں ان سے غیر منقول قول ضروری پر عمل کرنا ہی دراصل ان کے قول پر عمل ہے۔ ان سے نقل شدہ الفاظ پر جم جانا ان کی پیروی نہیں۔

عقود میں ایسے بہت سے مسائل شمار کرائے اور بکثرت دیگر مسائل کے لئے اشباہ کا حوالہ دیا ــــ پھر یہ لکھا کہ: یہ سارے مسائل ایسے ہیں جن کے احکام تغیرِ زمان کی وجہ سے بدل گئے، یا تو ضرورت کے تحت، یا عرف کی وجہ سے، یا قرائنِ احوال کے سبب ــــ فرمایا: اور یہ سب مذہب سے باہر نہیں، اس لئے کہ صاحبِ مذہب اگر اس دور میں ہوتے تو ان ہی کے قائل ہوتے۔ اور اگر یہ تبدیلی ان کے وقت میں رُونما ہوتی تو اِن احکام کے برخلاف صراحت نہ فرماتے ــــ فرمایا: اسی بات نے حضراتِ مجتہدین فی المذہب اور متاخرین میں سے اصحابِ نظرِ صحیح کے اندر یہ جُرأت پیدا کی کہ وُہ اس حکم کی مخالفت کریں جس کی تصریح خود صاحبِ مذہب سے کتب ظاہر الروایہ میں موجود ہے، یہ تصریح ان کے زمانے کے حالات کی بنیاد پر ہے جیسا کہ اس سے متعلق ان کی تصریح گزر چکی ہے الخ۔

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۴۵

اقول بل ربما یقع نظیر ذٰلک فی نص الشارع صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا استأذنت احدکم امرأتہ الی المسجد فلا یمنعہا رواہ احمد[1] والبخاری ومسلم والنسائی وفی لفظ لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ رواہ احمد[2] ومسلم کلھم عن ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما، وبالثانی رواہ احمد وابوداود عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بزیادۃ ولیخرجن تفلات[3]

اقول بلکہ اس کی نظیر خود نصِ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام میں بھی ملتی ہے ــــ خود حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے: جب تم میں سے کسی کی بیوی مسجد جانے کی اجازت مانگے تو وہ ہرگز اسے نہ روکے۔ (احمد، بخاری، مسلم، نسائی)۔ اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: اللہ کی بندیوں کو مسجدوں سے نہ روکو ــــ اس کے راوی امام احمد ومسلم ہیں اور یہ سبھی حضرات ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں۔ اور بلفظِ دوم: ولیخرجن تفلات (اور وہ خوشبو لگائے بغیر نکلیں) کے اضافے کے ساتھ امام احمد وابوداود نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ

ف: انھیں وجوہ سے صحیح ومؤکد احادیث کا خلاف کیا جاتا ہے اور وہ خلاف نہیں ہوتا جیسے عورتوں کا جماعت وجمعہ وعیدین میں حاضر ہونا کہ زمانہ رسالت میں حکم تھا اور اب مطلقاً منع ہے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الاذان باب استیذان المرأۃ زوجہا الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۲۰
صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب خروج النساء الی المساجد الخ " " " ۱/ ۱۸۳
مسند احمد بن حنبل عن ابن عمر المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۷
سنن النسائی کتاب المساجد النہی عن منع النساء الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۱۱۵
[2] صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب خروج النساء الی المساجد قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۸۳
مسند احمد بن حنبل عن ابن عمر المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۱۶
[3] سنن ابی داود کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء فی خروج النساء الی المساجد آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۸۴
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۴۳۸ و ۴۷۵ و ۵۲۸

9 وقد امر صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم باخراج الحیض وذوات الخدور یوم العیدین فیشهدن جماعة المسلمین ودعوتهم وتعتزل الحیض المصلی قالت امرأة یارسول اللہ احدٰنا لیس لها جلباب قال صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم لتلبسها صاحبتها من جلبابها رواه البخاری[1] ومسلم[2] واٰخرون عن ام عطیة رضی اللہ تعالٰی عنها۔

وقد حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی عنہ سے انھوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کی ۔۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے یہ بھی حکم دیا کہ روز عیدین حیض والی اور پردہ نشین عورتوں کو باہر لائیں تاکہ وہ مسلمانوں کی جماعت و دُعا میں شریک ہوں، اور حیض والی عورتیں عیدگاہ سے الگ رہیں۔ ایک خاتون نے عرض کیا، یا رسول اللہ! ہماری بعض عورتوں کے پاس چادر نہیں ۔۔ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: ساتھ والی عورت اسے اپنی چادر کا ایک حصّہ اُڑھا دے۔ اسے بخاری ومسلم اور دیگر محدثین نے حضرت اُمِّ عطیہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کیا۔

ومع ذٰلك ف نهی الائمة الشواب مطلقا والعجائز نهارا ثم عمموا النهی عملا بقوله صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم الضروری المستفاد من قول ام المؤمنین الصدیقة رضی اللہ تعالٰی عنها لو ان رسول اللہ

اس کے باوجود ائمہ کرام نے جوان عورتوں کو مطلقاً اور بوڑھی عورتوں کو صرف دن میں مسجد جانے سے منع فرمایا۔ پھر سب کے لئے ممانعت عام کر دی۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اُس "قول ضروری" پر عمل کے تحت کیا جو ام المومنین حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے درج ذیل بیان سے مستفاد ہے: "اگر رسول اللہ

ف: مسئلہ رات ہو یا دن، عورت جوان ہو یا بوڑھی، جمعہ ہو یا عید، یا جماعت پنجگانہ یا مجلسِ وعظ، مطلقاً عورتوں کا جانا منع ہے۔

[1] صحیح البخاری کتاب الحیض باب شهود الحائض العیدین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۶
[2] صحیح مسلم کتاب العیدین فصل فی اخراج العواتق وذوات الخدور الخ ؍؍ ؍؍ ۱/ ۲۹۱

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رأی من النساء ما رأینا لمنعھن من المسجد کما منعت بنو اسرائیل نساءھا رواہ احمد[1] والبخاری ومسلم۔

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان عورتوں کا وہ حال مشاہدہ کرتے جو ہم نے مشاہدہ کیا تو انھیں مسجد سے روک دیتے جیسے بنی اسرائیل نے اپنی عورتوں کو روک دیا"(احمد، بخاری، مسلم)

قال فی التنویر والدر (یکرہ حضورھن الجماعۃ) ولو لجمعۃ وعید ووعظ (مطلقا) ولو عجوزا لیلا (علی المذہب المفتی بہ لفساد الزمان واستثنی الکمال بحثا العجائز المتفانیۃ[2] اھ۔

تنویر الابصار اور اس کی شرح درمختار میں ہے: (قوسین میں متن کے الفاظ ہیں ۱۲م) (جماعت میں) اگرچہ جمعہ یا عید اور وعظ کی ہو (عورتوں کی حاضری مطلقاً) اگرچہ بڑھیا ہو اگرچہ رات ہو (مکروہ ہے ہمارے مذہب پر) اس مذہب پر جس پر فسادِ زمان کی وجہ سے فتوٰی ہے۔ اور کمال ابن الہمام نے بطور بحث فنا کے قریب پہنچنے والی بُوڑھی عورتوں کا استثنا کیا ہے اھ۔

والمراد بالمذھب مذھب المتاخرین ولما رد علیہ البحر بان ھذہ الفتوی مخالفۃ لمذھب الامام وصاحبیہ جمیعا فانھما اباحا للعجائز الحضور مطلقا والامام فی غیر الظھر والعصر والجمعۃ فالافتاء بمنع العجائز فی الکل مخالف

مذہب سے مراد مذہب متاخرین ہے۔ اس پر صاحبِ بحر نے یوں رَد کیا ہے کہ یہ فتوٰی حضرات امام و صاحبین سبھی کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ صاحبین نے بوڑھی عورتوں کے لئے مطلقاً جواز رکھا ہے اور امام نے ظہر، عصر اور جمعہ کے علاوہ میں جائز کہا ہے۔ تو بوڑھی عورتوں کے لئے سبھی نمازوں میں ممانعت کا

---

[1] صحیح البخاری کتاب الاذان باب خروج النساء الی المساجد باللیل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۰
صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ " " " " " " " ۱/۱۸۳
مسند احمد بن حنبل عن عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا المکتب الاسلامی بیروت ۶/۹۱ و ۱۹۳ و ۲۳۵
[2] الدرالمختار شرح تنویر الابصار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۳

للکل فالمعتمد مذھب الامام اھ بمعناہ اجاب عنه فی النھر قائلا فیه نظر بل ھو ماخوذ من قول الامام و ذٰلك انه انما منعھا لقیام الحامل وھو فرط الشھوۃ بناء علی ان الفسقة لا ینتشرون فی المغرب لانھم بالطعام مشغولون، وفی الفجر والعشاء نائمون فاذا فرض انتشارھم فی ھٰذہ الاوقات لغلبة فسقھم کما فی زماننا بل تحریھم ایاھا کان المنع فیھا اظھر من الظھر اھ قال الشیخ اسمٰعیل وھو کلام حسن الی الغایة اھ[1] ش۔

فتوٰی دینا سبھی کے خلاف ہے۔ معتمد مذہب امام ہے اھ ــ نہر میں اس تردید پر جواباً یہ تحریر ہے، یہ محلِ نظر ہے اس لئے کہ زیر بحث فتوٰی قولِ امام سے ہی ماخوذ ہے وہ اس لئے کہ امام نے جن اوقات میں منع فرمایا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ باعث منع موجود ہے وہ ہے زیادتیِ شہوت، اس لئے کہ فساق کھانے میں مشغولیت کی وجہ سے مغرب کے وقت راہوں میں منتشر نہیں رہتے اور فجر وعشا کے وقت سوئے ہوتے (اور دیگر اوقات میں منتشر رہتے ہیں) تو جب فرض کیا جائے کہ وہ غلبۂ فسق کی وجہ سے ان تینوں اوقات میں بھی منتشر رہتے ہیں جیسے ہمارے زمانے کا حال ہے بلکہ وہ خاص ان ہی اوقات میں نکلنے کی تاک میں رہتے ہیں، تو ان اوقات میں عورتوں کے لئے ممانعت، ظہر کی ممانعت سے زیادہ ظاہر و واضح ہوگی۔ اھ ــ شیخ اسمٰعیل فرماتے ہیں: "یہ نہایت عمدہ کلام ہے اھ"۔ (شامی)

السادسة حامل اٰخر علی العدول عن قول الامام مختص باصحاب النظر وھو ضعف دلیله **اقول** ای فی نظرھم و ذٰلك لانھم

مقدمۂ ششم: قول امام چھوڑنے کا ایک اور باعث ہے جو اصحابِ نظر کے لئے خاص ہے۔ وہ یہ کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔ **اقول** یعنی ان حضرات کی نظر میں کمزور ہو ــ ان کے لئے

ف: العدول عن قوله بدعوی ضعف دلیله خاص بالمجتھدین فی المذھب وھم لا یخرجون به عن المذھب۔

---

[1] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۸۰
البحر الرائق باب الامامۃ ۱/۳۵۹ و نہر الفائق باب الامامۃ الخ ۱/۲۵۱ قدیمی کتب خانہ کراچی

مأمورون باتباع مایظهر لهم قال تعالٰی "فاعتبروا یا ولی الابصار"[1] ولا تکلیف الا بالوسع فلایسعهم الا العدول ولایخرجون بذلك عن اتباع الامام بل متبعون لمثل قوله العام اذاصح الحدیث فهو مذهبی، ففی شرح الهدایة لابن الشحنة ثم شرح الاشباہ لبیری ثم ردالمحتار "اذا صح الحدیث وکان علی خلاف المذهب عمل بالحدیث ویکون ذلك مذهبه ولایخرج مقلدہ عن کونه حنفیا بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا صح الحدیث فهو مذهبی"[2] اھ۔

اقول ف یرید الصحة فقها ویستحیل معرفتها الا للمجتهد

یہاں قولِ امام چھوڑنے کا جواز اس لئے ہے کہ انھیں اسی کی اتباع کا حکم ہے جو ان پر ظاہر ہو ۔ باری تعالٰی کا ارشاد ہے: اے بصیرت والو! نظرواعتبار سے کام لو۔ اور تکلیف بقدر وسعت ہی ہوتی ہے۔ تو ان کے لئے چھوڑنے کے سوا کوئی گنجائش نہیں۔ اور وہ اس کے باعث اتباعِ امام سے باہر نہ ہوں گے، بلکہ امام کے اِس طرح کے قول عام کے متبع رہیں گے: اذا صح الحدیث فهو مذهبی جب حدیث صحیح ہوجائے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ابن شحنہ کی شرح ہدایہ، پھر بیری کی شرح اَشباہ، پھر ردالمحتار میں ہے: جب حدیث صحیح ہو اور مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل ہوگا، اور وہی امام کا بھی مذہب ہوگا، اس پر عمل کی وجہ سے ان کا مقلد حنفیت سے باہر نہ ہوگا اس لئے کہ خود امام سے بروایت صحیح یہ ارشاد ثابت ہے کہ جب حدیث صحیح مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے اھ۔

اقول یہاں صحت سے صحتِ فقہی مراد ہے جس کی معرفت غیر مجتہد کے لئے محال ہے۔

ف: المراد فی اذاصح الحدیث فهو مذهبی هی الصحة الفقهیة و لاتکفی الاثریة۔

---

[1] القرآن الکریم ۵۹/ ۲

[2] ردالمحتار مقدمة الکتاب مطلب صح عن الامام انه قال اذا صح الحدیث الخ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶

لاالصحة المصطلحة عند المحدثین کما بینته فی الفضل الموھبی بدلائل قاھرۃ یتعین استفادتہا۔

اصطلاحِ محدثین والی صحت مراد نہیں۔ جیسا کہ میں نے الفضل الموھبی میں اسے ایسے قاہر دلائل سے بیان کیا ہے جن سے آگاہی ضروری ہے۔

قال ش فاذا نظر اھل المذھب فی الدلیل وعملوا بہ صح نسبتہ الی المذھب لکونہ صادرا باذن صاحب المذھب اذ لا شك انہ لو علم ضعف دلیلہ رجع عنہ واتبع الدلیل الاقوی ولذا رد المحقق ابن الھمام علٰی بعض المشائخ (حیث) افتوا بقول الامامین بانہ لایعدل عن قول الامام الا لضعف دلیلہ[1] اھ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں، جب اہلِ مذہب نے دلیل میں نظر کی اور اس پر کاربند ہوئے تو مذہب کی جانب اسے منسوب کرنا بجا ہے اس لئے کہ یہ صاحبِ مذہب کے اذن ہی سے ہوا کیونکہ انھیں اگر اپنی دلیل کی کمزوری معلوم ہوتی تو یقیناً وہ اس سے رجوع کرکے اس سے زیادہ قوی دلیل کی پیروی کرتے۔ اسی لئے جب بعض مشایخ نے صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا تو محقق ابن الہمام نے ان کی تردید فرمائی کہ امام کے قول سے انحراف نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو اھ۔

اقول ھذا[ف] غیر معقول ولا مقبول وکیف یظھر ضعف دلیلہ فی الواقع لضعفہ فی نظر بعض مقلدیہ وھٰؤلاء اجلۃ ائمۃ الاجتہاد المطلق مالك والشافعی واحمد ونظراؤھم رضی اللہ تعالٰی عنھم

اقول یہ ناقابلِ فہم اور ناقابلِ قبول ہے ــــ بعض مقلدین کی نظر میں دلیل کے کمزور ہونے سے دلیلِ امام کا فی الواقع کمزور ہونا کیسے ظاہر ہوسکتا ہے؟ ــــ اجتہادِ مطلق کے حامل یہ بزرگ ائمہ مالک، شافعی، احمد اور ان کے ہم پایہ حضرات رضی اللہ تعالٰی عنہم

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب مطلب صح عن الامام انہ قال اذا صح الحدیث الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶

يطبقون كثيرا على خلاف الامام وهواجماع منهم على ضعف دليله ثم لايظهر بهذا ضعفه ولا ان مذهب هؤلاء مذهبه فكيف بمن دونهم ممن لم يبلغ رتبتهم نعم هم عاملون في نظرهم بقوله العام فمعذورون بل ماجورون ولا يتبدل بذلك المذهب الا ترى ان تحديد الرضاع بثلثين شهرا دليله ضعيف بل ساقط عند اكثر المرجحين ولا يجوز لاحد ان يقول الاقتصار على عامين مذهب الامام وتحريم حليلة الاب والابن رضاعا نظرفيه الامام البالغ رتبة الاجتهاد المحقق على الاطلاق وزعم ان لادليل عليه بل الدليل قاض بحلهما ولم ار من اجاب عنه وقد تبعه عليه ش فهل يقال ان تحليلهما مذهب الامام

بارہا مخالفتِ امام پر متفق نظر آتے ہیں، یہ ان حضرات کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس جگہ دلیلِ امام کمزور ہے۔ پھر بھی اس سے واقعۃً اس کا کمزور ہونا ثابت نہیں ہوتا، نہ ہی یہ ثابت ہوتا کہ ان حضرات کا جو مذہب ہے وہی امام کا بھی مذہب ہے — جب ان کا یہ معاملہ ہے تو اُن کا کیا حکم ہوگا جو ان سے فروتر ہیں جنھیں ان کے منصب تک رسائی حاصل نہیں؛ ہاں وہ اپنی نظر میں امام کے قولِ عام پر عامل ہیں اس لئے معذور بلکہ ماجور اور مستحق ثواب ہیں — مگر اس وجہ سے مذہبِ امام بدل نہ جائے گا — دیکھئے مدتِ رضاعت تیس ماہ ٹھہرانے کی دلیل اکثر مرجحین کے نزدیک ضعیف بلکہ ساقط ہے۔ پھر بھی کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ دو سال پر اکتفا کرنا ہی مذہبِ امام ہے۔ یوں ہی رضاعی باپ اور رضاعی بیٹے کی بیوی کے حرام ہونے کے حکم میں رتبۂ اجتہاد تک رسائی پانے والے امام محقق علی الاطلاق کو کلام ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ دلیل یہ حکم کرتی ہے کہ دونوں حلال ہیں — میں نے اس کلام کا جواب کسی کتاب میں نہ دیکھا — علامہ شامی نے بھی انہی کی پیروی کی ہے — پھر بھی کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں کی حلّت ہی مذہب امام

ف: لايتبدل المذهب بتصحيحات المرجحين خلافه۔

كلا بل بحث من ابن الهمام.

ہے؟ — ہرگز نہیں! بلکہ یہ صرف ابن الہمام کی ایک بحث ہے۔

وليس فيما[1] ذكر عن ابن الهمام الماء الى ما ادعى من صحة جعله مذهب الامام انما فيه جواز العدول لهم اذا استضعفوا دليله واين هذا من ذالك۔

علامہ شامی نے جو دعوٰی کیا کہ صاحبِ نظر جس پر عمل کرلے اُسے مذہبِ امام قرار دینا بجا ہوگا اِس کا امام ابن الہمام سے نقل کردہ کلام میں کوئی اشارہ بھی نہیں اس میں تو بس اس قدر ہے کہ اہلِ نظر کو جب قولِ امام کی دلیل کمزور معلوم ہو تو ان کے لئے اس سے انحراف جائز ہے — کہاں یہ، اور کہاں وہ؟

نعم فى الوجوه السابقة تصح النسبة الى المذهب لاحاطة العلم بانه لو وقع فى زمنه لقال به كما قال فى التنوير لمسألة نهى النساء مطلقا عن حضور المساجد على المذهب وهذه نكتة غفل[2] منها المحقق ش ففسر المذهب بمذهب المتأخرين۔

ہاں سابقہ چھ صورتوں میں مذہبِ امام کی طرف انتساب بجا ہے اس لئے کہ وہاں اس بات کا پُورے طور سے یقین ہے کہ وہ حالت اگر ان کے زمانے میں واقع ہوتی تو وہ بھی اسی کے قائل ہوتے — جیسا کہ تنویر الابصار میں مسجدوں کی حاضری سے عورتوں کی مطلقاً ممانعت کے مسئلے میں "علی المذہب" (بربنائے مذہب) فرمایا — محقق شامی کو اس نکتے سے غفلت ہوئی اس لئے انھوں نے مذہب کی تفسیر میں "مذہب متاخرین" لکھ دیا — یہ ذہن نشین رہے۔

هذا واما نحن فلم نؤمر بالاعتبار كاولى الابصار

اُوپر کی گفتگو اہلِ نظر سے متعلق تھی، رہے ہم لوگ تو ہمیں اہلِ نظر کی طرح نظر و اعتبار کا

---

[1]: معروضة عليه
[2]: معروضة عليه

بل بالسؤال والعمل بما یقوله الامام غیر باحثین عن دلیل سوی الاحکام فان کان العدول للوجوه السابقة اشترک فیه الخواص والعوام اذ لا عدول حقیقة بل عمل بقول الامام و ان کان لدعوی ضعف الدلیل اختص بمن یعرفه ولذا قال فی البحر قد وقع للمحقق ابن الهمام فی مواضع الرد علی المشائخ فی الافتاء بقولهما بانه لا یعدل عن قوله الا لضعف دلیله، لکن هو (ای المحقق) اهل للنظر فی الدلیل و من لیس باھل للنظر فیه فعلیه الافتاء بقول الامام[1] اھ۔

السابعة[ف] اذا اختلف التصحیح تقدم قول الامام الاقدم فی رد المحتار قبل ما یدخل فی البیع تبعا اذا اختلف

حکم نہیں بلکہ ہم اس کے مامور ہیں کہ احکام کے سوا کسی دلیل کی جستجو اور چھان بین میں نہ جا کر صرف قولِ امام دریافت کریں اور اس پر کاربند ہو جائیں ـــــ اب اگر قولِ امام سے عدول و انحراف سابقہ چھ وجہوں کے تحت ہے تو اس میں خواص وعوام سب شریک ہیں کیونکہ حقیقۃً یہاں انحراف نہیں بلکہ قولِ امام پر عمل ہے ـــــ اور اگر ضعفِ دلیل کے دعوے کی وجہ سے انحراف ہو تو یہ اہلِ معرفت سے خاص ہے۔ اسی لئے بحر میں رقم طراز ہیں کہ: محقق ابن الہمام کے قلم سے متعدد مقامات پر قولِ صاحبین پر فتوٰی دینے کی وجہ سے مشایخ کا رَد ہوا ہے وہ لکھتے ہیں کہ قولِ امام سے انحراف نہ ہو گا بجز اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو ـــــ لیکن وہ محقق موصوف دلیل میں نظر کی اہلیت رکھتے ہیں ـــــ جو اس کا اہل نہ ہو اس پر تو یہی لازم ہے کہ قولِ امام پر فتوے دے اھ۔

مقدمہ ہفتم: جب تصحیح میں اختلاف ہو تو امام اعظم کا قول مقدم ہو گا ـــــ ردالمحتار میں "ما یدخل فی البیع تبعا" (بیع میں تبعًا داخل ہونے والی چیزوں کے بیان) سے

ف: عند اختلاف التصحیح یقدم قول الامام۔

---

[1] البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۷۰

التصحیح اخذ بما ھو قول الامام لانه صاحب المذھب[1] اھ۔

پہلے یہ تحریر ہے، جب تصحیح میں اختلاف ہو تو اسی کو لیا جائے گا جو امام کا قول ہے اس لئے کہ صاحب مذہب وہی ہیں اھ۔

وقال فی الدر فی وقف البحر وغیرہ متی کان فی المسألة قولان مصححان جاز القضاء والافتاء باحدھما[2] اھ فقال العلامة ش لاتخییر لوکان احدھما قول الامام والاٰخر قول غیرہ لانه لما تعارض التصحیحان تساقطا فرجعنا الی الاصل وھو تقدیم قول الامام بل فی شھادات الفتاوی الخیریة المقرر عندنا انه لایفتی ولایعمل الا بقول الامام الاعظم ولایعدل عنه الی قولھما او قول احدھما اوغیرھما الا لضرورة کمسألة المزارعة وان صرح المشایخ بان الفتوی علی قولھما لانه صاحب المذھب والامام المقدم[3] اھ ومثله فی البحر

درمختار میں ہے کہ: البحر الرائق کتاب الوقف وغیرہ میں لکھا ہوا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو قول تصحیح یافتہ ہوں تو دونوں میں سے کسی پر بھی قضا و افتا جائز ہے اھ۔ اس پر علامہ شامی نے لکھا کہ یہ تخییر اُس صورت میں نہیں جب دونوں قولوں میں ایک قولِ امام ہو اور دوسرا کسی اور کا قول ہو۔ اس لئے کہ جب دونوں تصحیحوں میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہوگئیں اب ہم نے اصل کی جانب رجوع کیا، اصل یہ ہے کہ قولِ امام مقدم ہوگا بلکہ فتاوٰی خیریہ کتاب الشہادات میں ہے کہ: ہمارے نزدیک طے شدہ امر یہ ہے کہ فتوٰی اور عمل امامِ اعظم ہی کے قول پر ہوگا اسے چھوڑ کر صاحبین یا ان میں سے کسی ایک، یا کسی اور کا قول اختیار نہ کیا جائے گا بجز صورت ضرورت کے، جیسے مسئلہ مزارعت میں ہے۔ اگرچہ مشایخ نے تصریح فرمائی ہو کہ فتوٰی قولِ صاحبین پر ہے۔ اس لئے کہ وہی صاحبِ مذہب اور امامِ مقدم ہیں اھ۔ اسی کے مثل بحر میں

---

[1] ردالمحتار کتاب البیوع دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۳

[2] الدرالمختار رسم المفتی مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴

[3] ردالمحتار 〃 دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۹

وفیہ یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال[1] اھ۔

اذا عرفت ھذا وضح لك کلام البحر وطاح کل ما رد بہ علیہ وان شئت التفصیل المزید، فالق السمع وانت شھید۔

قول ش رحمہ اللہ تعالٰی لایخفی علیك مافی ھذا الکلام من عدم الانتظام[1]۔

اقول بل ھو متسق النظام اخذ بعضہ بحجز بعض کما ستری۔

قول العلامۃ الخیر قولہ مضاد لقول الامام[2]۔

اقول تعرف[ف] بالرابعۃ ان قول الامام فی الفتوی الحقیقیۃ فیختص باھل النظر لامحمل لہ غیرہ والاکان تحریما للفتوی العرفیۃ مع

بھی ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ: قولِ امام پر افتا جائز بلکہ واجب ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ ان کی دلیل اور ماخذ کیا ہے اھ۔

ان مقدمات وتفصیلات سے آگاہی کے بعد آغازِ رسالہ میں نقل شدہ کلامِ بحر کا مطلب روشن وواضح ہوگیا اور جو کچھ اس کی تردید میں لکھا گیا بیکار و بے ثبات ٹھہرا ــــ مزید تفصیل کا اشتیاق ہے تو بگوشِ ہوش سماعت ہو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی: اس کلام کی بے نظمی ناظرین پر مخفی نہیں۔

اقول نہیں بلکہ پورا کلام مربوط و مبسوط، ایک دوسرے کی گرہ تھامے ہوئے ہے جیسا کہ ابھی عیاں ہوگا۔

علامہ خیر رملی: اس کلام اور کلامِ امام میں تضاد ہے۔

اقول مقدمہ چہارم سے معلوم ہوا کہ قولِ امام فتوائے حقیقی سے متعلق ہے، تو وہ قول صرف اہلِ نظر کے حق میں ہے، اس کے سوا ان کے کلام کا اور کوئی معنی و محمل نہیں ورنہ لازم آئیگا کہ امام نے فتوائے عرفی کو حرام کہا، حالاں کہ وہ

ف: **تطفل** علی العلامۃ الخیر الرملی وعلی ش۔

---

[1] البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

[2] " " " " " " " " " "

حلها بالاجماع و فی قضاء منحة الخالق عن الفتاوی الظهیریة روی عن ابی حنیفة رضی الله تعالٰی عنه انه قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا مالم یعلم من این قلنا وان لم یکن اهل الاجتهاد لا یحل له ان یفتی الا بطریق الحکایة اھ[1]

بالاجماع جائز و حلال ہے — منحۃ الخالق کتاب القضاء میں فتاوٰی ظہیریہ سے منقول ہے: امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: کسی کے لئے ہمارے قول پر فتوٰی دینا روا نہیں جب تک یہ نہ جان لے کہ ہم نے کہاں سے کہا۔ اور اگر اہلِ اجتہاد نہ ہو تو اس کے لئے فتوٰی دینا جائز نہیں مگر نقل و حکایت کے طور پر فتوٰی دے سکتا ہے اھ۔

وقول البحر فی الفتوی العرفیة لامحمل له سواه لقوله اما فی زماننا فیکتفی بالحفظ وقوله وان لم نعلم و وقوله یجب علینا الافتاء بقول الامام و قوله اما نحن فلنا الافتاء فاین التضاد ولم یردا موردا واحدا۔

اور بحر کا کلام فتوائے عرفی سے متعلق ہے، اس کے سوا اُس کا کوئی اور معنی و محمل نہیں، دلیل میں ان کے یہ الفاظ دیکھیں (ا) لیکن ہمارے زمانے میں بس یہی کافی ہے کہ ہمیں امام کے اقوال حفظ ہوں (ب) اگرچہ ہمیں دلیل معلوم نہ ہو۔ (ج) قول امام پر فتوٰی دینا ہم پر واجب ہے۔ (د) اما نحن فلنا الافتاء ۔ مگر ہم فتوٰے دے سکتے ہیں الخ — اب بتائے جب دونوں کلام کا مورد و محل ایک نہیں ہے تو تضاد کہاں سے ہوا؟

قوله هو صریح فی عدم جواز الافتاء لغیر اهل الاجتهاد فکیف یستدل به علی وجوبه[2]

خیر رملی، قولِ امام سے صراحۃً واضح ہے کہ اہلیتِ اجتہاد کے بغیر فتوٰی دینا ناجائز ہے، پھر اس سے وجوبِ افتاء پر استدلال کیسے؟

اقول نعم صریح فی

اقول ہاں اس سے فتوائے حقیقی کا

ف: تطفل علی الخیر وعلی ش۔

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۶۹/۶

[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۲۹/۱

عدم جواز الحقیقی ونشوء الحرمۃ والجواز معاعن شیئ واحد فرغنا عنہ فی الثالثۃ۔

عدم جواز صراحۃً واضح ہے (اور بحر میں فتوائے عرفی کا وجوب مذکور ہے) اب رہا یہ کہ ایک ہی چیز سے دوسری چیز کی حرمت وحلت دونوں کیسے پیدا ہوسکتی ہیں؟ اس کی تحقیق ہم مقدمۂ سوم میں کر آئے ہیں۔

قولہ فنقول ما یصدر من غیر الاھل لیس بافتاء حقیقۃ[1]۔

خیر رملی: ہم یہ کہتے ہیں کہ غیر اہل اجتہاد سے جو حکم صادر ہوتا ہے وہ حقیقۃً افتا نہیں۔

اقول فیہ[ف1] کان الجواب عن التضاد لو التفتم الیہ۔

اقول آپ کی اسی عبارت میں اعتراض کا جواب بھی تھا، اگر آپ نے التفات فرمایا ہوتا۔

قولہ وانما ھو حکایۃ عن المجتھد[2]۔

خیر رملی: وہ تو امام مجتہد سے صرف نقل و حکایت ہے۔

اقول لا[ف2] وانظر الاولٰی

اقول ایسا نہیں ــــ ملاحظہ ہو مقدمۂ اول۔

قولہ تجوز حکایۃ قول غیر الامام[3]۔

خیر رملی: غیر امام کے قول کی نقل و حکایت بھی جائز ہے۔

اقول لاحجر[ف3] فی الحکایۃ ولو قولا خارجا عن المذھب انما الکلام فی التقلید والمجتھد

اقول نقل و حکایت سے کوئی رکاوٹ نہیں اگرچہ مذہب سے باہر کسی کا قول ہو ــ یہاں گفتگو تقلید سے متعلق ہے ــــ اور مجتہد مطلق

ف۱: تطفل علی الخیر وعلی ش
ف۲: تطفل علی الخیر وعلی ش
ف۳: تطفل علی الخیر وعلی ش۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹
[2] " " " " " " " " " "
[3] " " " " " " " " " "

المطلق احق به ممن دونه فلم لاتجیزون الافتاء باقوال الائمة الثلثة بل ومن سوی الاربعة رضی اللہ تعالٰی عنھم فان اجزتم ففیم التمذھب وتلك المشاجرات بل سقط المبحث راسا وانھدام النزاع بنفس النزاع کما سیأتی بیانه ان شاء اللہ تعالٰی۔

اپنے سے فروتر حضرات سے زیادہ اس کا مستحق ہے کہ اس کی تقلید کی جائے ــــ پھر آپ ائمہ ثلاثہ (مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالٰی) بلکہ ائمہ اربعہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے علاوہ دیگر ائمہ کے اقوال پر فتوٰی دینے کو جائز کیوں نہیں کہتے ؟ــــ اگر آپ اجازت دیتے ہیں تو مذہب امام کی پابندی کس بات میں ؟ اور یہ سارے اختلافات کیسے ؟ بلکہ صرف اس نزاع ہی سے سارا نزاع ختم اور وہ پوری بحث ہی سرے سے ساقط ہوگئی ۔ جیسا کہ اس کی وضاحت ان شاء اللہ تعالٰی آگے آئے گی ۔

قوله فکیف یجب علینا الافتاء بقول الامام۔

خیر رملی : تو قولِ امام پر فتوٰی دینا ہم پر واجب کیسے ؟

اقول لانا قلدناہ لامن سواہ[1] و قد اعترف به السید الناقل فی عدة مواضع منھا صدر رد المحتار قبیل رسم المفتی انا التزمنا تقلید

اقول اس لئے کہ تقلید ہم نے انہی کی کی ہے دوسرے کی نہیں ، اور سید ناقل (علامہ شامی) نے تو متعدد مقامات پر خود اس کا اعتراف کیا ہے ۔ ان میں دو مقام یہ ہیں : (۱) رسم المفتی سے ذرا پہلے شروع رد المحتار میں لکھتے ہیں : ہم

ف۱ : علی الخیر وعلی ش۔

ف۲ : علامہ شامی فرماتے ہیں ہم نے صرف تقلیدِ امام اعظم اپنے اوپر لازم کی ہے نہ کسی اور کی ۔ ولہذا ہمارا مذہب حنفی کہا جاتا ہے ، نہ یوسفی وغیرہ امام ابو یوسف وغیرہ کی نسبت سے ۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

مذھبہ دون مذھب غیرہ ولذا نقول ان مذھبنا حنفی لایوسفی و نحوہ اھ[1] ای الشیبانی نسبۃ الی ابی یوسف اومحمد رضی اللہ تعالٰی عنھم وقال فی شرح العقود الحنفی انما قلد اباحنیفۃ ولذا نسب الیہ دون غیرہ اھ[2]۔

نے انھی کے مذہب کی تقلید کاالتزام کیا ہے دوسرے کے مذہب کا نہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ ہمارا مذہب حنفی ہے، یوسفی وغیرہ نہیں اھ ـــ یعنی شیبانی بھی نہیں۔ یہ امام ابویوسف اور امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما کی طرف نسبت ہے۔ (۲) شرح عقود میں لکھتے ہیں، حنفی نے بس امام ابوحنیفہ کی تقلید کی ہے، اسی لئے وہ انھی کی طرف منسوب ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں اھ۔

قولہ و انما نحکی فتواھم لاغیر[3]

خیر رملی: حالاں کہ ہم تو صرف فتوائے مشایخ کے ناقل ہیں کچھ اور نہیں۔

اقول ف۱ سبحٰن اللہ بل انما نقلد امامنا لاغیر ثم ف۲ لیس افتاؤنا عندکم الاحکایۃ قول غیرنا فمن ذاالذی حرم علینا حکایۃ قول امامنا واوجب حکایۃ قول غیرہ من اھل مذھبنا

اقول سبحان اللہ! بلکہ ہم صرف امام اعظم کے مقلد ہیں کچھ اور نہیں ـــ پھر آپ کے نزدیک ہمارے افتاء کی حقیقت کیا ہے؟ صرف دوسروں کے اقوال کی نقل وحکایت! ـــ تو وہ کون ہے جس نے ہم پر اپنے امام کے قول کی حکایت حرام کردی اور اہلِ مذہب میں سے دیگر حضرات کے قول کی حکایت واجب کردی؟

ف۱: تطفل علی الخیر وعلی ش
ف۲: تطفل علی الخیر وعلی ش

---

[1] رد المحتار مطلب صح عن الامام اذا صح الحدیث الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶
[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۴
[3] " " " " " " " " " " " " " " " " "

فان کانوا مرجحین بالکسر فلیسوا مرجحین علی الامام بالفتح۔

اگر وہ ترجیح دینے والے حضرات ہیں تو وہ امام پر ترجیح یافتہ نہیں ہوسکتے۔

قولش المشائخ اطلعوا علی دلیل الامام وعرفوا من این قال[1]

علامہ شامی: مشایخ کو "دلیلِ امام" سے آگاہی ہوئی اور انھیں یہ معرفت حاصل ہوئی کہ قولِ امام کا ماخذ کیا ہے!

اقول من این[ف۱] عرفتم هذا وبای دلیل اطلعتم علیہ انما[ف۲] المنقول عن الامام المسائل دون الدلائل واجتھد الاصحاب فاستخرجوا لھا دلائل کل حسب مبلغ علمہ ومنتھی فھمہ ولم یدارکوا شاوہ ولامعشارہ، ولربما لم یلحقوا غبارہ، فان قلتم فقولوا اطلعوا علی دلیل قول الامام ولاتقولوا علی دلیل الامام ورحم اللہ سیدی ط اذ قال فی قضاء حواشی الدر قد یظھر قوۃ قولہ (ای لاھل النظر

اقول یہ آپ کو کہاں سے معلوم ہوا؟ اور کس دلیل سے آپ کو اس کی دریافت ہوئی؟ — امام سے تو صرف مسائل منقول ہیں دلائل منقول نہیں — اصحاب نے اجتہاد کرکے ان مسائل کی دلیلوں کا استخراج کیا — یہ بھی ہر ایک نے اپنے مبلغ علم اور منتہائے فہم کے اعتبار سے کیا اور کوئی بھی امام کی منزل کو نہ پاسکا بلکہ ان کے دسویں حصے کو بھی نہ پہنچا، اور زیادہ تر تو یہ ہے کہ یہ حضرات ان کی گردِ پا کو بھی نہ پا سکے — اگر کہنا ہے تو یُوں کہئے کہ ہاں مشایخ کو "قولِ امام کی دلیل" سے آگاہی ملی یہ نہ کہئے کہ "امام کی دلیل" سے آگاہ ہوئے — سیدی طحطاوی پر خدا کی رحمت ہو وہ حواشی درمختار کتاب القضاء میں رقم طراز ہیں، قولِ امام کے خلاف کسی قول

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

ف۲: فائدہ: امام سے مسائل منقول ہیں دلائل مشائخ نے استنباط کئے ہیں اُن کا ضعف اگر ثابت بھی ہو تو قولِ امام کا ضعف لازم آنا درکنار دلیلِ امام کا بھی ضعف ثابت نہیں ہوتا، ممکن کہ امام نے اور دلیل سے فرمایا ہو۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

فی قول خلاف قول الامام) بحسب ادراکہ ویکون الواقع بخلافہ او بحسب دلیل ویکون لصاحب المذھب دلیل اٰخر لم یطلع علیہ[1] اھ۔

میں اہلِ نظر کو کبھی قوت نظر آتی ہے۔ یہ اس صاحبِ نظر کے علم وادراک کے لحاظ سے ہوتا ہے اور واقع میں اس کے برخلاف ہوتا ہے، یا کسی ایک دلیل کے لحاظ سے اسے ایسا معلوم ہوتا ہے جبکہ صاحبِ مذہب کے پاس کوئی اور دلیل ہوتی ہے جس سے یہ آگاہ نہیں۔ اھ۔

قولہ ولایظن بھم انھم عدلوا عن قولہ لجھلھم بدلیلہ۔[2]

علامہ شامی: حضرات مشایخ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انھوں نے قولِ امام سے انحراف اس لئے اختیار کیا کہ انھیں ان کی دلیل کا علم نہ تھا۔

اقول اولاً افیظن بہ[ف۱] انہ لم یدرك ما ادرکوا فاعتمد شیئا اسقطوہ لضعفہ فیا للانصاف ای الظنین ابعد۔

اقول اولاً توکیا حضرتِ امام کے متعلق یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ انھیں وہ دلیل نہ مل سکی جو مشایخ کو مل گئی، اس لئے انھوں نے ایک ایسی چیز پر اعتماد کرلیا جسے مشایخ نے ضعیف ہونے کی وجہ سے ساقط کردیا؛ خدارا انصاف! دونوں میں سے کون سا گمان زیادہ بعید ہے؟

وثانیاً لیس فیہ[ف۲] ازراء بھم ان لم یبلغوا مبلغ امامھم

ثانیاً یہ مشایخ اگر اپنے امام کے مبلغ علم کو نہ پاسکے تو اس میں ان کی کوئی بے عزتی نہیں۔

ف۱: معروضۃ علیہ

ف۲: معروضۃ علیہ

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب القضاء المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۳/۱۷۶

[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

10 وقد ثبت ذلك عن اعظم المجتهدين في المذهب الامام الثانی[1] فضلا عن غيره في الخيرات الحسان للامام ابن حجر المكي الشافعي روى الخطيب عن ابي يوسف ما رأيت احدا اعلم بتفسير الحديث ومواضع النكت التي فيه من الفقه من ابي حنيفة وقال[2] ايضا ما خالفته في شیئ قط فتدبرته الا رأيت مذهبه الذي ذهب اليه انجى في الاخرة، وكنت ربما ملت الى الحديث فكان هو ابصر بالحديث الصحيح مني، وقال[3] كان اذا صمم على قول درت على مشائخ الكوفة هل اجد في تقوية قوله حديثا او اثرا؟ فربما وجدت الحديثين والثلثة فاتيته بها فمنها ما يقول فيه هذا غير صحيح او غير معروف فاقول

اُس پایۂ بلند تک نارسائی تو مجتہدین فی المذہب میں سب سے عظیم شخصیت امام ثانی قاضی ابو یوسف سے ثابت ہے، کسی اور کا کیا ذکر وشمار؟ — امام ابن حجر مکی شافعی کی کتاب "الخیرات الحسان" میں ہے: (۱) خطیب امام ابو یوسف سے راوی ہیں کہ مجھے کوئی ایسا شخص نظر نہ آیا جو ابو حنیفہ سے زیادہ حدیث کی تفسیر اور اس میں پائے جانے والے فقہی نکات کی جگہوں کا علم رکھتا ہو —

(۲) یہ بھی فرمایا: کسی بھی مسئلے میں جب میں نے ان کی مخالفت کی پھر اس میں غور کیا تو مجھے یہی نظر آیا کہ امام نے جو مذہب اختیار کیا وہی آخرت میں زیادہ نجات بخش ہے۔ بعض اوقات میرا میلان حدیث کی طرف ہوتا تو بعد میں یہی نظر آتا کہ امام کو حدیث کی بصیرت مجھ سے زیادہ ہے۔

(۳) یہ بھی فرمایا: جب امام کسی قول پر پختہ حکم کر دیتے تو میں مشائخ کوفہ کے پاس دورہ کرتا کہ دیکھوں ان کے قول کی تائید میں کوئی حدیث یا کوئی اثر ملتا ہے یا نہیں؟ بعض مرتبہ دو تین حدیثیں مل جاتیں، میں لے کر امام کے پاس آتا تو ان میں سے کسی حدیث کے بارے میں وہ فرماتے کہ یہ صحیح نہیں یا غیر معروف ہے، میں عرض

ف: **فائدہ جلیلہ**: اجلّہ اکابر ائمہ دین معاصران امام اعظم وغیرہم رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہم کی تصریحات کہ امام ابو حنیفہ کے علم وعقل کو اوروں کا علم وعقل نہیں پہنچتا، جس نے ان کا خلاف کیا ان کے مدارک تک نارسائی سے کیا۔

10
10

له وما علمك بذلك مع انه یوافق قولك؟ فیقول انا عالم بعلم اهل الکوفة، وکان عند (ف) الاعمش فسئل عن مسائل فقال لابی حنیفة ماتقول فیها؟ فاجابه قال من این لك هذا؟ قال من احادیثك التی رویتها عنك وسرد له عدة احادیث بطرقها فقال الاعمش حسبك ما حدثتك به فی مائة یوم تحدثنی به فی ساعة واحدة ما علمت انك تعمل بهذه الاحادیث یا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة وانت ایها الرجل اخذت بکلا الطرفین[1] اھ۔

اقول وانما قال ما علمت الخ لانه لم یر فی تلك الاحادیث موضعا لتلك الاحکام التی استنبطها منها الامام فقال ما علمت

کرتا یہ آپ کو کیسے معلوم ہوا، یہ تو آپ کے قول کے موافق بھی ہے؟ وہ فرماتے ہیں اہل کوفہ کے علم سے اچھی طرح باخبر ہوں۔(۴۴) امام اعمش کے پاس حاضر تھے، حضرت اعمش سے کچھ مسائل دریافت کئے گئے، انھوں نے امام ابوحنیفہ سے فرمایا: تم ان مسائل میں کیا کہتے ہو؟ امام نے جواب دیا۔ حضرت اعمش نے فرمایا: یہ جواب کہاں سے اخذ کیا؟۔ عرض کیا: آپ کی اُنہی احادیث سے جو آپ سے میں نے روایت کیں۔ اور متعدد حدیثیں مع سندوں کے پیش کردیں۔ اس پر حضرت اعمش نے فرمایا: کافی ہے، میں نے سو دنوں میں تم سے جو حدیثیں بیان کیں وہ تم ایک ساعت میں مجھے سنائے دے رہے ہو، مجھے علم نہ تھا کہ ان احادیث پر تمھارا عمل بھی ہے۔ اے فقہا! تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں۔ اور اے مرد کامل! تم نے تو دونوں کنارے لئے۔ اھ۔

اقول "مجھے معلوم نہ تھا کہ ان احادیث پر تمھارا عمل بھی ہے" امام اعمش نے یہ اس لئے فرمایا کہ احادیث میں انھیں امام کے استنباط کردہ احکام کی کوئی جگہ نظر نہ آئی تو فرمایا کہ مجھے علم نہ تھا

ف: استاذ المحدثین امام اعمش شاگرد حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ واستاذ امام اعظم نے امام سے کہا: اے گروہ فقہا! تم طبیب ہو اور ہم محدثین عطار، اور اے ابوحنیفہ! تم نے دونوں کنارے لئے۔

---

[1] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۴۳ و ۱۴۴

انك تأخذ هٰذه من هٰذه۔ وقد قال الامام الاجل سفيٰن الثوری لامامنا رضی الله تعالٰی عنهما انه ليكشف لك من العلم عن شیئ كلنا عنه غافلون[۱]، وقال ايضا ان الذی يخالف اباحنيفة يحتاج الی ان يكون اعلٰی منه قدرا واوفر علما وبعيد ما يوجد ذلك[۲]، وقال له ابن شبرمة عجزت النساء ان يلدن مثلك ما عليك فی العلم كلفة[۳]، وقال ابو سليمٰن كان ابو حنيفة رضی الله تعالٰی عنه عجبا من العجب وانما يرغب عن كلامه من لم يقوعليه[۴]، وعن علی بن عاصم

کہ یہ احکام تم ان احادیث سے اخذ کرتے ہو۔ (۵) امام اجل حضرت سفیان ثوری نے ہمارے امام رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا: آپ پر تو وہ علم منکشف ہوتا ہے جس سے ہم سبھی غافل ہوتے ہیں (۶) یہ بھی فرمایا: جو ابوحنیفہ کی مخالفت کرے اُسے اس کی ضرورت ہوگی کہ مرتبہ میں ابوحنیفہ سے بلند اور علم میں ان سے زیادہ ہو — اور ایسا ہونا بہت بعید ہے — (۷) ابن شبرمہ نے امام سے کہا: عورتیں آپ کا مثل پیدا کرنے سے عاجز ہیں، آپ کو علم میں ذرا بھی تکلف نہیں (۸) ابوسلیمان نے فرمایا: ابوحنیفہ ایک حیرت انگیز شخصیت تھے، ان کے کلام سے وہی اعراض کرتا ہے جسے اس کی قدرت نہیں ہوتی (۹) علی بن عاصم نے

ف۱: امام اجل سفیٰن ثوری نے ہمارے امام سے کہا آپ کو وہ علم کھلتا ہے جس سے ہم سب غافل ہوتے ہیں اور فرمایا ابوحنیفہ کا خلاف کرنے والا اس کا محتاج ہے کہ اُن سے مرتبہ میں بڑا اور علم میں زیادہ ہو اور ایسا ہونا دُور ہے۔

ف۲: امام شافعی نے فرمایا: تمام جہان میں کسی کی عقل ابوحنیفہ کے مثل نہیں۔ امام علی بن عاصم نے کہا: اگر ابوحنیفہ کی عقل تمام روئے زمین کے نصف آدمیوں کی عقلوں سے تولی جائے ابوحنیفہ کی عقل غالب آئے۔ امام بکر بن جیش نے کہا: اگر اُن کے تمام اہل زمانہ کی مجموع عقلوں کے ساتھ وزن کریں تو ایک ابوحنیفہ کی عقل ان تمام ائمہ واکابر ومجتہدین ومحدثین وعارفین سب کی عقل پر غالب آئے۔

[۱] الخیرات الحسان الفصل الثانی ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۱۴
[۲] " " الفصل الثالث " " " " ۷۶
[۳] " " " الثانی " " " " ۱۰۹
[۴] " " " الثالث " " " " ۸۲

قال لووزن عقل ابی حنیفۃ بعقل نصف اھل الارض لرجح بھم[۱]، وقال الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ ما قامت النساء عن رجل اعقل من ابی حنیفۃ[۲]، وقال بکر بن حبیش لوجمع عقلہ وعقل اھل زمنہ لرجح عقلہ علی عقولھم[۳]، الکل من الخیرات الحسان، وعن[۱۲] محمد بن رافع عن یحیٰی بن اٰدم قال ما کان شریک و داؤد الاصغر غلمان ابی حنیفۃ ولیتھم کانوا یفقھون مایقول[۴]، وعن[۱۳] سھل بن مزاحم وکان من ائمۃ مرو انما خالفہ من خالفہ لانہ لم یفھم قولہ[۵]، ھٰذان عن مناقب الامام الکردری، و[۱۴]فی میزان الشریعۃ الکبرٰی لسیدی العارف

فرمایا: اگر نصف اہل زمین کی عقلوں کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہ کی عقل تولی جائے تو یہ ان سب پر بھاری پڑ جائے۔ (۱۰) امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: ابوحنیفہ سے زیادہ صاحبِ عقل عورتوں کی گود میں نہ آیا یعنی جہان میں کسی کی عقل ان کے مثل نہیں (۱۱) بکر بن جبیش نے کہا: اگر ابوحنیفہ کی عقل اور ان کے زمانے والوں کی عقل جمع کی جائے تو ان سب کی عقلوں کے مجموعہ پر ان کی عقل غالب آجائے ــــــ یہ سبھی اقوال الخیرات الحسان سے نقل ہوئے۔ (۱۲) محمد بن رافع راوی ہیں کہ یحیٰی بن آدم فرماتے ہیں: شریک اور داؤد حضرت ابوحنیفہ کی بارگاہ کے سب کے سب طفلِ مکتب ہی تو تھے، کاش لوگ ان کے اقوال کو سمجھ پاتے۔ (۱۳) مرو کے امام بزرگ سہل بن مزاحم فرماتے ہیں: جس نے بھی اُن کی مخالفت کی، اس کا سبب یہی ہے کہ ان کے اقوال کو سمجھ نہ سکا۔ یہ دونوں قول مناقب امام کردری سے منقول ہیں (۱۴) سیدی عارف باللہ امام شعرانی کی میزان الشریعۃ الکبرٰی

---

[۱] الخیرات الحسان الفصل العشرون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۰۲

[۲] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱۰۳

[۳] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

[۴] مناقب الامام الاعظم للکردری مقولہ الامام جعفر الصادق الخ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱/ ۹۸

[۵] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/ ۱۰۸

الامام الشعرانی سمعت سیدی[ف۱] علیا الخواص رضی اللہ تعالٰی عنہ یقول مدارک الامام ابی حنیفۃ دقیقۃ لایکاد یطلع علیہا الا اھل الکشف من اکابر الاولیاء[۱] اھ۔

میں ہے، میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا کہ امام ابوحنیفہ کے مدارک اتنے دقیق ہیں کہ اکابر اولیا میں سے اہل کشف کے سوا کسی کو ان کی اطلاع نہیں ہو پاتی اھ۔

قولہ شحنوا کتبھم بنصب الادلۃ[۲]۔

علامہ شامی: حضرات مشایخ نے دلائل قائم کرکے اپنی کتابیں بھر دی ہیں۔

اقول درایۃ[ف۲] لا روایۃ واین الدرایۃ من الدرایۃ۔

اقول ساری دلیلیں درایۃً قائم کی ہیں، روایۃً نہیں، اب ان کی درایت کو امام کی درایت سے کیا نسبت؟

قولہ ثم یقولون الفتوی علی قول ابی یوسف مثلا[۳]۔

علامہ شامی: اس کے بعد بھی یہ لکھتے ہیں کہ فتوی مثلاً امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

اقول لانھم[ف۳] لم یظھر لھم ما ظھر للامام وھم اھل النظر فلم یسعھم الاتباع ما عن لھم وذلک قول الامام لایحل لاحد ان یفتی الخ

اقول یہ اس لئے کہ ان پر وہ دلیل ظاہر نہ ہوئی جو امام پر ظاہر تھی۔ اور یہ حضرات اہل نظر ہیں اس لئے انھیں اسی دلیل کی پیروی کرنی تھی جو ان پر ظاہر ہوئی۔ کیونکہ خود امام کا ارشاد ہے

ف۱: امام شعرانی شافعی اپنے پیر و مرشد حضرت سیدی علی خواص شافعی سے راوی کہ امام ابوحنیفہ کے مدارک اتنے دقیق ہیں کہ اکابر اولیا کے کشف کے سوا کسی کے علم کی وہاں تک رسائی معلوم نہیں ہوتی۔

ف۲: معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۳: معروضۃ علیہ

---

[۱] میزان الشریعۃ الکبرٰی فصل فیما نقل عن الامام احمد من ذمہ الرای الخ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۶۰

[۲] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

[۳] " " " " " " " " " "

ولو ظهر لهم ما ظهر له لاتوا الیه مذعنین۔

کہ ہمارے ماخذ کی دریافت کے بغیر کسی کو ہمارے قول پر افتاء روا نہیں۔ اگر ان مشایخ پر بھی وہ دلیل ظاہر ہوتی جو امام پر ظاہر ہوئی تو بلاشبہہ یہ تابعدار ہو کر حاضر ہوتے۔

قولہ فعلینا حکایۃ ما یقولونہ[1]۔

علامہ شامی: تو ہمارے ذمے یہی ہے کہ حضرات مشایخ کے اقوال نقل کردیں۔

اقول ف[1] ھذا علی من ترك تقلیدہ الی تقلید ھم اما من قلدہ فعلیہ حکایۃ ما قالہ و الاخذ بہ۔

اقول یہ اس کے ذمے ہوگا جس نے امام کی تقلید چھوڑ کر مشایخ کی تقلید اختیار کرلی ہو۔ مقلّدِ امام کے ذمے تو وہی نقل کرنا اور اسی کو لینا ہے جو امام نے فرمایا۔

قولہ لانھم ھم اتباع المذھب[2]۔

علامہ شامی: اس لئے کہ یہی حضرات مذہب کے متبع ہیں۔

اقول ف[2] فالمتبوع احق بالاتباع من الاتباع۔

اقول ایسا ہے تو متبوع، تابع سے زیادہ مستحقِ اتّباع ہے۔

قولہ نصبوا انفسھم لتقریرہ[3]۔

علامہ شامی: ان حضرات نے مذہب کے اثبات و تقریر کی ذمہ داری اٹھا رکھی ہے۔

اقول ف[3] علی الراس والعین و انما الکلام فی تغییرہ۔

اقول بسروچشم! یہاں تو کلام تغییرِ مذہب سے متعلق ہے۔

ف[1]: معروضۃ علیہ

ف[2]: معروضۃ علیہ

ف[3]: معروضۃ علیہ

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

[2] " " " " " " " " " " "

[3] " " " " " " " " " " "

قولہ عن العلامۃ قاسم کما لو افتوا فی حیاتھم[1]۔

علامہ شامی: بقول علامہ قاسم جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں فتوٰی دینے کی صورت میں ہوتا۔

اقول اولا[ف1] رحمک اللہ ارأیت ان کان الامام حیا فی الدنیا وھؤلاء احیاء وافتی وافتوا بایا کنت تقلد۔

اقول: اولا خدا آپ پر رحم فرمائے، بتایئے اگر امام دنیا میں باحیات ہوتے اور یہ حضرات بھی باحیات ہوتے، پھر امام بھی فتوٰی دیتے اور یہ بھی فتوٰی دیتے تو آپ کس کی تقلید کرتے؟

وثانیا[ف2] انما کلام العلامۃ فیما فیہ الرجوع الی فتوی المشائخ حیث لا روایۃ عن الامام او اختلف الروایۃ عنہ اووجد شیئ من الحوامل الست المذکورۃ فی الخامسۃ فانہ عین تقلید الامام۔

ثانیا علامہ قاسم کا کلام صرف ان مسائل سے متعلق ہے جن میں فتوائے مشایخ کی جانب ہی رجوع کرنا ہے اس لئے کہ ان مسائل میں امام سے کوئی روایت ہی نہیں ــــ یا امام سے روایت مختلف آئی ہے ــــ یا ان چھ اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہے جن کا ذکر مقدمہ پنجم میں گزرا کہ یہ تو خود امام ہی کی تقلید ہے۔

وانا[ف3] آت علیہ ببینۃ عادلۃ منکم ومن نفس العلامۃ قاسم فھو اعلم بمرادہ قلتم فی شرح[ف4] عقودکم: قال العلامۃ المحقق الشیخ قاسم فی تصحیحہ ان المجتھدین لم یفقدوا حتی

میں اس پر آپ ہی کی اور خود علامہ قاسم کی شہادت عادلہ پیش کرتا ہوں انھیں اپنی مراد کا زیادہ علم ہے ــــ شرح عقود میں آپ قم طراز ہیں: علامہ محقق شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں لکھا ہے: مجتہدین ہمیشہ ہوتے رہے یہاں تک کہ انھوں نے

ف1: معروضۃ علیہ

ف2: معروضۃ علیہ

ف3: معروضۃ علیہ

ف4: معنی کلام العلامۃ قاسم علینا اتباع ما رجحوہ۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

نظروا فی المختلف ورجحوا وصححوا فشھدت مصنفاتھم بترجیح قول ابی حنیفة والاخذ بقولہ الا فی مسائل یسیرۃ اختاروا الفتوٰی فیھا علٰی قولھما او قول احدھما وان کان الاٰخر مع الامام کما اختاروا قول احدھما فیما لانص فیہ للامام للمعانی التی اشار الیھا القاضی بل اختاروا قول زفر فی مقابلۃ قول الکل لنحو ذٰلك وترجیحاتھم وتصحیحاتھم باقیة فعلینا اتباع الراجح والعمل بہ کما لو افتوا فی حیاتھم[1] اھ۔

مقامِ اختلاف میں نظر کرکے ترجیح وتصحیح کا کام سرانجام دیا۔ ان کی تصنیفات شاہد ہیں کہ ترجیح امام ابوحنیفہ ہی کے قول کو حاصل ہے اور ان ہی کا قول ہر جگہ لیا گیا ہے مگر صرف چند مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے صاحبین کے قول پر، یا صاحبین میں سے کسی ایک کے قول پر۔ اگرچہ دوسرے صاحب امام کے ساتھ ہوں۔ فتوٰی اختیار کیا ہے۔ جیسے انھوں نے صاحبین میں سے کسی ایک کا قول اس مسئلے میں اختیار کیا ہے جس میں امام سے کوئی صراحت وارد نہیں۔ اس اختیار کے اسباب وہی ہیں جن کی جانب قاضی نے اشارہ کیا، بلکہ کسی ایسی ہی وجہ کے تحت انھوں نے سب کے قول کے مقابلہ میں امام زفر کا قول اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی ترجیحیں اور تصحیحیں آج بھی باقی ہیں تو ہمارے ذمے یہی ہے کہ راجح کی پیروی کریں اور اسی پر کاربند ہوں جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں ہمیں فتوٰے دینے کی صورت میں ہوتا اھ۔

وکلام الامام القاضی سیاتی عند سرد النقول بتوفیق اللہ تعالٰی صرح فیہ ان العمل بقولہ رضی اللہ تعالٰی عنہ وان خالفاہ الا لتعامل بخلافہ او تغیر الحکم بتغیر الزمان

امام قاضی کا کلام جلد ہی بیان نقول کے سلسلے میں بتوفیقہ تعالٰی آرہا ہے۔ اس میں یہ تصریح ہے کہ عمل قولِ امام رضی اللہ تعالٰی عنہ پر ہوگا اگرچہ صاحبین ان کے خلاف ہوں — مگر اس صورت میں جب کہ تعامل اس کے برخلاف ہو — یا تغیرِ زمان کی وجہ سے حکم بدل گیا ہو —

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

فتبین وللّٰه الحمد ان قول العلامة قاسم علینا اتباع ما رجحوه انما ھو فیما لانص فیه للامام و یلحق به ما اختلفت فیه الروایة عنه او فی احدی الحوامل الست فاحفظه حفظا جیدا ففیه ارتفاع الحجب عن اٰخرھا و للّٰه الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه ابدا۔

تو بحمدہ تعالٰی یہ روشن ہوگیا کہ علامہ قاسم کا ارشاد (ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے جسے ان حضرات نے راجح قرار دے دیا) صرف اس صورت سے متعلق ہے جس میں امام سے کوئی صراحت وارد نہ ہو ــــ اور اسی سے ملحق وہ صورت بھی ہے جس میں امام سے روایت مختلف آئی ہو ــــ یا ان چھ اسباب میں سے کوئی ایک موجود ہو ــــ اسے خوب اچھی طرح ذہن نشین کرلینا چاہئے اس لئے کہ اس سے سارے پردے بالکل اٹھ جاتے ہیں۔ اور خدا ہی کے لئے حمد ہے کثیر، پاکیزہ، بابرکت، دائمی حمد۔

وھذہ عبارة العلامة قاسم التی اوردھا السید ھھنا ملتقطا من اولھا و اٰخرھا لو تأملھا تماما لما کان لیخفی علیه الامر و کثیرا ما تحدث امثال الامور لاجل الاقتصار و باللّٰه العصمة۔

علامہ قاسم کی عبارت جو علامہ شامی نے اس مقام پر اول آخر سے التقاط کرکے نقل کی ہے اگر ان کی کامل عبارت پر غور کرلیتے تو حقیقت امر ان پر پوشیدہ نہ رہ جاتی ــــ بارہا اس طرح کا خلل محض اقتصار کی وجہ سے پیدا ہوجاتا ہے، وباللّٰہ العصمۃ ــــ اور محفوظ رکھنا خدا ہی سے ہے۔

وثالثا علی فرض[ف] الغلط لو اراد العلامة قاسم ما تریدون و لکان محجوجا بقول شیخه المحقق حیث اطلق الذی نقلتموہ و قبلتموہ من ردہ مراعاة

ثالثًا بفرض غلط اگر علامہ قاسم کا مقصود وہی ہوتا جو آپ مراد لے رہے ہیں تو یہ ان کے استاد محقق علی الاطلاق کے اس ارشاد کے مقابلہ میں مرجوح ہوتا جسے آپ نے بھی نقل کیا اور قبول کیا کہ انھوں نے قول صاحبین پر افتا کے

ف: معروضة علی العلامة ش۔

المشائخ افتاءھم بقولھما قائلا انہ لایعدل عن قولہ الالضعف دلیلہ۔

باعث بار ہا مشایخ کا رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ: قولِ امام سے عدول نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔

قولہ عن العلامۃ ابن الشلبی الا اذا اصرح احد من المشائخ بان الفتوی علی قول غیرہ[1] ۔ ف[1]

علامہ شامی: علامہ ابن شلبی سے نقل کرتے ہوئے: مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے کسی نے یہ صراحت کر دی ہو کہ فتوٰی امام کے سوا کسی اور کے قول پر ہے۔

اقول اولاً سائرھم موافقون لھذا المفتی او مخالفون لہ او ساکتون فلم یرجحوا شیئا حتی فی التعلیل والجدل ولا یوضعہ متنا او الاقتصار او التقدیم او غیر ذلک من وجوہ الاختیار۔

اقول، اولاً (۱) دیگر مشائخ اس مفتی کے موافق ہیں (۲) یا اس کے مخالف ہیں۔ (۳) یا ساکت ہیں کہ انھوں نے کسی قول کو ترجیح نہ دی — یہاں تک کہ کسی قول کی نہ علت پیش کی، نہ اس پر بحث کی، نہ اسے اپنی تصنیف میں متن بنایا، نہ کسی ایک پر اقتصار کیا، نہ وجوہ اختیار وترجیح میں سے کوئی اور صورت اپنائی۔

الثالث لم یقع والثانی ظاھر المنع وکیف یعدل عن قول الامام المرجح من عامۃ اصحاب الترجیح بفتوی رجل واحد قال فی الدر فی تنجس البئر قالا من وقت العلم فلا یلزمھم

یہ تیسری صورت (سکوت) واقع ہی نہیں — اور دوسری صورت میں کلام ابن شلبی پر منع ظاہر ہے — (یہ وہ صورت ہے کہ ایک شخص نے قول امام کے بجائے قول دیگر پر فتوی دیا باقی تمام حضرات قولِ امام ہی پر فتوے دیتے ہیں اور اس مفتی کے مخالف ہیں) تمام اصحابِ ترجیح کی جانب سے ترجیح یافتہ قولِ امام سے محض ایک شخص کے

ف[1]: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

شئ قبلہ قیل و بہ یفتی[1] اھ۔

فتوے کے باعث انحراف کیوں ہوگا؟ ــــــ درمختار کے اندر کنواں ناپاک ہونے کے مسئلے میں ہے: صاحبین فرماتے ہیں جب سے علم ہوا اس وقت سے ناپاک مانا جائے گا تو اس سے قبل لوگوں پر کچھ لازم نہ ہوگا ــــ کہا گیا: اسی پر فتوٰی ہے۔ اھ۔

قال ش قائلہ صاحب[عہ] الجوھرۃ وفی فتاوی العتابی قولھما ھو المختار[2] اھ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: اس کے قائل صاحبِ جوھرہ ہیں ــــ فتاوٰی عتابی میں ہے قولِ صاحبین ہی مختار ہے۔ اھ۔

قال ط وانما عبر بقیل لرد العلامۃ قاسم لہ لمخالفتہ لعامۃ الکتب فقد رجح دلیلہ فی کثیر منھا وھو الاحوط نھر[3] اھ۔

طحطاوی فرماتے ہیں: قیل (کہا گیا) سے تعبیر اس لئے فرمائی کہ علامہ قاسم نے اس کی تردید کی ہے کیونکہ یہ عامہ کتب کے خلاف ہے۔ بہت سی کتابوں میں دلیلِ امام کو ترجیح دی گئی ہے ــ وہی احوط بھی ہے ــ نہر ــ اھ۔

بل قال فی الدر لاحد بشبھۃ العقد عند الامام کوطء محرم نکحھا وقالا ان علم الحرمۃ حد وعلیہ الفتوی

بلکہ درمختار میں ہے: امام کے نزدیک شبہہ عقد کی وجہ سے حد نہیں جیسے اس محرم سے وطی کی صورت میں جس سے نکاح کرلیا ہو، صاحبین فرماتے ہیں، اگر حرمت سے آگاہ ہے

عہ اقول لم ارہ فیھا لعلہ فی سراجہ الوھاج، واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔

اقول میں نے جوھرہ میں اسے نہ دیکھا، شاید یہ ان کی سراج وہاج میں ہو ۱۲ منہ (ت)

---

[1] الدر المختار | کتاب الطہارۃ | فصل فی البئر | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۴۰
[2] رد المحتار | " | " | دار احیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۴۶
[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار | " | " | المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ | ۱/۱۱۹

خلاصة لکن المرجح فی جمیع الشروح قول الامام فکان الفتوی علیه اولیٰ، قاله قاسم فی تصحیحه لکن فی القهستانی عن المضمرات علی قولهما الفتوی[1] اھ قال ش

توحد ہوگی۔ اسی پر فتویٰ ہے خلاصہ۔ لیکن تمام شروح میں ترجیح یافتہ قول امام ہی ہے تو اسی پر فتویٰ اولیٰ ہے۔ یہ علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں لکھا ــ لیکن قہستانی میں مضمرات سے نقل ہے کہ صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے اھ۔

قال ش الاستدراك علی قوله فی جمیع الشروح فان المضمرات من الشروح وفیه ان ما فی عامة الشروح مقدم[2] اھ

علامہ شامی فرماتے ہیں: ان کے لفظ "تمام شروح" پر یہ استدراک ہے اس لئے کہ مضمرات بھی شروح میں سے ہے۔ اس پر کلام یہ ہے کہ جو عامۂ شروح میں ہے مقدم وہی ہوگا۔ اھ۔

فههنا جعلت الفتاوی علی قولهما الفتوی ووافقها بعض الشروح المعتمدة ولم یقبل لان عامة الشروح رجحت دلیله۔

یہاں کتب فتاوٰی نے فتوٰی قولِ صاحبین پر رکھا، بعض معتمد شروح نے بھی ان کی موافقت کی مگر اسے قبول نہ کیا گیا اس لئے کہ عامۂ شروح نے دلیل امام کو ترجیح دی۔

بقی الاول وھو مسلم لا شك ولا یوجد الا فی احدی الصور الست وح یکون عدولا الی قوله لاعنه کما علمت۔

رہ گئی پہلی صورت (کہ دیگر مشائخ بھی اس مفتی کے ہم نوا ہیں جس نے بتایا کہ فتوٰی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے) یہ بلاشبہہ مسلّم ہے۔ اور اس کا وجود ان ہی چھ صورتوں میں سے کسی ایک میں ہوگا۔ اس صورت میں خود قول امام کی جانب رجوع ہوتا ہے۔ اس سے انحراف نہیں ہوتا جیسا کہ معلوم ہوا۔

وثانیا بوجه اخر ف رأیت ان قال

ثانیاً بطرز دیگر۔ بتائیے اگر امام نے کوئی

ف: معروضه علیه

---

[1] الدر المختار کتاب الحدود باب الوطء الذی یوجب الحد مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱۹

[2] رد المحتار " " " " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۱۵۴

الامام قولا وخالفه احد صاحبيه ولا رواية عن الاٰخر فافتی احد من المشائخ بقول الصاحب فان وافقه الباقون فقد مرّ وان خالفوه فظاهر — وكذا ان خالف بعضهم ووافق بعضهم لما مرّ فی السابعة۔

اما ان لم يرد عن الباقين شیٔ وهی الصورة التی انكرنا وقوعها فهل يجب اتباع تلك الفتوی ام لا علی الثانی این قولكم علينا اتباع ما صححوه كما لو افتوا فی حياتهم فان فتوی الحياة واجبة العمل علی المستفتی وان كان المفتی واحدا لم يخالفه غيره وليس له التوقف عن قبولها حتی يجتمعوا او يكثروا۔

وعلی الاول لم يجب العدول عن قول الامام الی قول صاحبه الا لترجح رأی صاحبه بانضمام رأی

بات کہی اور صاحبین میں سے ایک نے ان کی مخالفت کی، دوسرے سے کوئی روایت نہ آئی۔ اب مشایخ میں سے کسی نے اُس ایک صاحب کے قول پر فتویٰ دیا، تو اگر باقی مشایخ نے بھی موافقت فرمائی تو اس کا بیان گزرا — یا دیگر حضرات نے مخالفت فرمائی تو اس کا حال ظاہر ہے — یُوں ہی اگر بعض نے مخالفت کی اور بعض نے موافقت کی، وجہ مقدمۂ سابعہ میں بیان ہوئی۔

لیکن اگر باقی حضرات سے کچھ وارد ہی نہ ہوا، یہی وہ صورت ہے جس کے وقوع سے ہم نے انکار کیا — تو اس وقت اس فتوے کا اتباع واجب ہے یا نہیں؟ — برتقدیر ثانی آپ کا وہ قول کہاں گیا کہ ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے جسے مشائخ نے صحیح قرار دے دیا جیسے اس صورت میں ہوتا جب وہ ہمیں اپنی حیات میں فتویٰ دیتے؟ اس لئے کہ زندگی کا فتویٰ مستفتی پر واجب العمل ہے اگرچہ مفتی ایک ہی ہو، جس کا دوسرا کوئی مخالف نہ ہو۔ اور مستفتی کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس فتوے کو قبول کرنے سے توقف کرے یہاں تک کہ سب فتویٰ دینے والے مجتمع ہوجائیں یا کثیر ہوجائیں تب مانے۔

برتقدیر اول (یعنی قول امام کو چھوڑ کر دیگر کو ترجیح دینے والے فتوے کی اتباع واجب ہے) — قولِ امام چھوڑ کر ان کے شاگرد کے قول کو لینا کیوں واجب ہوا؟ صرف اس لئے کہ

هذا المفتی الیہ اذ لیس ھذا الافتاء قضاء یرفع الخلاف بل ولا افتاء مفت لمن اتاہ من مستفت انما حاصلہ ان الرأی الفلانی ارجح عندی فاذن ترجح رأی احد الصاحبین بانضمام رأی الاخر اعلی واعظم لان کلا منھما اعلم واقدم من جمیع من جاء بعدھما من المرجحین فکل ماخالف فیہ الامام صاحباہ وجب فیہ ترک قولہ الی قولھما وھو خلاف الاجماع۔

ان کے شاگرد کی رائے اس مفتی کی رائے سے مل کر راجح ہوگئی۔ کیونکہ یہ فتوٰی کوئی اختلاف ختم کرنے والا فیصلہ قاضی نہیں، بلکہ اس کی حیثیت اس افتا کی بھی نہیں جو آکر سوال کرنے والے کسی مستفتی کے لئے کسی مفتی سے صادر ہوا ــــ اس فتوے کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ فلاں رائے میرے نزدیک زیادہ راجح ہے۔ جب ایسا ہے تو اگر صاحبین میں سے ایک صاحب کی رائے کے ساتھ دوسرے صاحب کی رائے بھی مل جائے تو اس کا راجح ہونا (کسی بعد کے مفتی کی رائے ملنے والی صورت کی بہ نسبت) زیادہ بالاتر اور عظیم تر ہوگا ــــ اس لئے کہ صاحبین میں سے ہر ایک اپنے بعد آنے والے تمام مرجحین سے زیادہ علم والے اور زیادہ مقدم ہیں ــــ تو یہ کہئے کہ جہاں بھی صاحبین نے امام کی مخالفت کی ہو وہاں امام کا قول چھوڑ کر صاحبین کا قول لینا واجب ہے، یہ خلاف اجماع ہے (کوئی اس کا قائل نہیں)۔

وثالثا^ف علی التسلیم معکو ابن الشلبی وانظر وامن معنا اٰخر الکلام۔

ثالثًا برتقدیر تسلیم آپ کے ساتھ صرف ابن الشلبی ہیں اور آخر کلام میں دیکھئے ہمارے ساتھ کون لوگ ہیں۔

قولہ فلیس للقاضی ان یحکم بقول غیر ابی حنیفۃ فی مسألۃ لم یرجح فیھا قول غیرہ ورجحوا فیھا دلیل ابی حنیفۃ علی دلیلہ^[1]

علامہ شامی: قاضی کو غیر امام کے قول پر کسی ایسے مسئلہ میں فیصلہ کرنے کا حق نہیں جس میں غیر امام کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اور خود امام ابوحنیفہ کی دلیل کو دوسرے کی دلیل پر ترجیح ہو۔

ف: معروضۃ علیہ

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

اقول[ف۱] ھذا تعدفوق ما مر فان مفادہ ان مالم یوجہ فیہ دلیل الامام فللقاضی و مثلہ المفتی العدول عنہ الی قول غیرہ وان لم یذیل ایضا بترجیح فانہ بنی الحکم بعدم العدول علی وجود وعدم وجود توجیہ دلیلہ وعدم توجیہ قول غیرہ فمالم یجتمعا حل العدول ولم یقل باطلاقہ الثقات العدول فانہ یشمل ما اذا رجحا اولم یرجح شیئ منھما والعمل فیھما بقول الامام لاشك من الاول فی السابعۃ وقال[ف۲] سیدی ط فی زکاۃ الغنم مسألۃ صرف الھالك الی العفو من المعلوم انہ عند عدم التصحیح لایعدل عن قول صاحب المذھب[۱] اھ۔

اقول پہلے جو گزر چکا یہاں اس سے بھی آگے تجاوز کیا۔کیوں کہ اس کا مفاد یہ ہے کہ جہاں دلیل امام کو ترجیح نہ دی گئی وہاں قاضی اور اسی طرح مفتی کو قولِ امام سے دوسرے کی قول کی طرف عدول جائز ہے اگرچہ اس دوسرے پر بھی ترجیح کا نشان نہ ہو ــــ یہ مفاد اس طرح ہوا کہ انھوں نے عدم عدول کے حکم کی بنیاد ایک وجود اور ایک عدم پر رکھی ہے (۱) دلیل امام کی ترجیح کا وجود ہو (۲) اور قول غیر کی ترجیح کا عدم ہو ــــ تو جب تک دونوں چیزیں جمع نہ ہوں عدول جائز ہوگا ــــ حالانکہ ثقاتِ عدول (معتمد و مستند حضرات) اس اطلاق کے قائل نہیں۔کیوں کہ یہ ان دو صورتوں کو بھی شامل ہے:(۱) قولِ امام اور قولِ غیر دونوں کو ترجیح ملی ہو (۲) دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہ دی گئی ہو ــــ بلاشبہہ ان دونوں صورتوں میں قولِ امام پر ہی عمل ہوگا۔اول کا بیان مقدمہ ہفتم میں گزرا۔دوم سے متعلق ملاحظہ ہو۔سیدی طحطاوی باب زکاۃ الغنم میں مسألہ صرف الہالک الی العفو کے تحت رقم طراز ہیں: معلوم ہے کہ عدم تصحیح کی صورت میں صاحبِ مذہب کے قول سے عدول نہ ہوگا اھ۔

ف۱: معروضۃ علیہ وعلی العلامۃ ابن الشلبی۔

ف۲: فائدہ:حیث لاتصحیح لایعدل عن قول الامام۔

---

[۱] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الزکوٰۃ باب زکوٰۃ الغنم المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۴۰۲

قولہ فی المنحۃ اصحاب المتون قد یمشون علی غیر مذھب الامام[1]

علامہ شامی : منحۃ الخالق میں : متون مذہب کے مصنفین بعض اوقات مذہب امام کے سوا کوئی اور اختیار کرتے ہیں ۔

اقول نعم ف[1] فی احدی الوجوہ الستۃ وھو عین قول الامام اما فی غیرھا ف[2] فان مشی بعضھم لم یقبل کما سیأتی فی مسألۃ الشفق ومثلھا تفسیر المصر کما یعلم من الغنیۃ شرح المنیۃ وقد فصلناہ فی فتاونا بما لامزید علیہ، اما ان یمشوا قاطبۃ علی خلاف قولہ من دون الحوامل الست فحاشا، ومن ادعی فلیبرز مثالا لہ ولو واحدا۔

اقول ہاں چھ صورتوں میں سے کسی ایک میں ایسا کرتے ہیں ــ یہ بعینہٖ قولِ امام ہوتا ہے ــ ان کے علاوہ صورتوں میں اگر کوئی مصنف کسی دوسرے مذہب پر چلے تو قبول نہ کیا جائے گا ــ جیسا کہ مسألہ شفق میں اس کا بیان آرہا ہے ۔ اسی طرح تفسیرِ "مصر" کا مسئلہ ہے ۔ جیسا کہ غنیہ شرح منیہ سے معلوم ہوتا ہے ۔ اور ہم نے اپنے فتاوٰی میں اس کی اتنی تفصیل کی ہے جس پر اضافے کی گنجائش نہیں ــ اب رہی یہ صورت کہ اُن چھ اسباب کے بغیر تمام اصحابِ متون قولِ امام کی مخالفت پر گامزن ہوں تو ایسا نہیں ہوسکتا ــ اگر کوئی دعوٰی رکھتا ہے تو اس کی کوئی ایک ہی مثال پیش کرے ۔

قولہ واذا افتی المشائخ بخلاف قولہ لفقد الدلیل فی حقھم فنحن نتبعھم اذ ھم اعلم[2]

علامہ شامی : جب مشائخ مذہب نے اس دلیل کے فقدان کی وجہ سے جو ان کے حق میں شرط ہے، قولِ امام کے خلاف فتوٰی دے دیا تو ہم ان ہی کا اتباع کریں گے اس لئے کہ انھیں زیادہ علم ہے ۔

ف[1] : معروضۃ علی العلامۃ ش ۔

ف[2] : فائدہ مشی متون علی خلاف قول الامام لایقبل ۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

[2] " " " " " " " " " " " "

11 **اقول اولاً** ھو[ف۱] اعلم منھم ومن اعلم من اعلم من اعلم منھم فای الفریقین احق بالاتباع۔

اقول اولاً امام کو ان سے بھی زیادہ علم ہے۔ اور انؔ سے اَعلمؔ سے اَعلمؔ سے اَعلم سے بھی زیادہ۔ تو زیادہ قابلِ اعتماد کون ہے؟

وثانیاً انظر[ف۲] الثانیۃ الدلیل فی حقھم التفصیلی وقد فقدوہ وفی حقنا الاجمالی وقد وجدناہ فکیف نتبعھم ونعدل من الدلیل الی فقدہ۔

ثانیاً مقدمہ دوم ملاحظہ ہو۔ ان کے حق میں دلیل تفصیلی ہے جو انھیں نہ ملی۔ اور ہمارے حق میں اجمالی ہے جو ہمارے پاس موجود ہے تو کیسے ہم ان کی پیروی کریں اور دلیل چھوڑ کر فقدانِ دلیل کی طرف جائیں؟

قولہ کیف یقال یجب علینا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط وقد اقر انہ قد فقد الشرط ایضا فی حق المشائخ۔[۱]

علامہ شامی: یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ ہمارے اوپر قول امام پر ہی فتوٰی دینا واجب ہے اس لئے کہ ہمارے حق میں (قول امام پر افتاء کی) شرط مفقود ہے۔ حالاں کہ یہ بھی اقرار ہے کہ وہ شرط مشائخ کے حق میں بھی مفقود ہے۔

اقول شبھۃ[ف۳] کشفناھا فی الثالثۃ۔

اقول یہ محض ایک شبہہ ہے جسے ہم مقدمہ سوم میں منکشف کر آئے ہیں۔

قولہ فھل تراھم ارتکبوا منکرا۔[۲]

علامہ شامی: تو کیا یہ خیال ہے کہ ان حضرات نے کسی ناروا امر کا ارتکاب کیا؟

اقول[ف۴] مبنی علی الذھول عن فرق الموجب فی حقنا وحقھم

اقول واجب کرنے والی چیز ہمارے حق میں اور ہے ان کے حق میں اور، اعتراض مذکور اسی

ف۱: معروضہ علیہ

ف۲: معروضہ علیہ

ف۳: معروضہ علیہ

ف۴: معروضہ علیہ

---

[۱] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

[۲] " " " " " " " " " " " " " " " " "

11
11

وان شئت الجمع مکان الفرق فالجامع ان کل من فارق الدلیل فقد اتی منکرا فدلیلنا قول امامنا وخلافنا له منکر ودلیلهم ما عن لهم فی المسألۃ فمصیرهم الیه لاینکر۔

فرق سے ذہول پر مبنی ہے۔ اگر مقامِ فرق کو جمع کرنا چاہیں تو جامع یہ ہے کہ جو بھی دلیل سے الگ ہُوا وہ منکر و ناروا کا مرتکب ہوا۔ اب ہماری دلیل ہمارے امام کا قول ہے اور ہمارے لئے اس کی مخالفت ناروا ہے۔ اور اُن حضرات کی دلیل وُہ ہے جو کسی مسائلہ میں ان پر منکشف ہو تو اس دلیل کی طرف ان کا رجوع ناروا نہیں۔

قوله وقد مشی علیه الشیخ علاء الدین[1]۔

اقول انما مشٰی فی صدر الکتاب وفی کتاب القضاء معا علی ان الفتوی علٰی قول الامام مطلقا کما سیأتی و قوله اما نحن فعلینا اتباع ما رجحوه فما خوذ من التصحیح کما افدتموه فی رد المحتار[2] وقد کان صدر کلام الدر هذا وحاصل ما ذکره الشیخ قاسم فی تصحیحه[3] الخ وقد علمت ما هو مراد التصحیح الصحیح والحمد ﷲ علٰی حسن التنقیح۔

علامہ شامی: اسی پر شیخ علاء الدین گام زن ہیں۔

اقول دُرِّ مختار کے شروع میں اور کتاب القضاء میں دونوں جگہ وہ اسی پر گام زن ہیں کہ فتوٰے مطلقاً قولِ امام پر ہے۔ جیسا کہ آگے اُن کا کلام آرہا ہے ـــــ رہی ان کی یہ عبارت "اما نحن فعلینا اتباع ما رجحوه ـــــ ہمیں تو اسی کی پیروی کرنی ہے جسے ان حضرات نے راجح قرار دیا" ـــــ تو یہ تصحیح علامہ قاسم سے ماخوذ ہے جیسا کہ رد المحتار میں آپ نے افادہ فرمایا ـــــ خود دُرِّ مختار ابتدائے کلام اس طرح ہے: اور اس کا حاصل جو شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں بیان کیا الخ ـــــ عبارتِ تصحیح کا صحیح مطلب کیا ہے یہ پہلے معلوم ہوچکا۔ اس خوبی تنقیح پر ساری حمد خدا ہی کے لئے ہے۔

ف: معروضہ علیہ

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[2] رد المحتار خطبۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۵۳

[3] الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۵

اتینا علی ما وعدنا من سرد النقول علی ماقصدنا۔

اقول وباللہ التوفیق، ما ھو المقرر عندنا قد ظھر من مباحثنا وتفصیلہ ان المسألۃ اما ان یحدث فیھا شیئ من الحوامل الست اولا۔

علی الاول الحکم للحامل وھو قول الامام الضروری المعتمد علی الاطلاق سواء کان قولہ الصوری بل وقول اصحابہ وترجیحات المرجحین موافقا لہ اولا لعلمنا ان لوحدث ھذا فی زمانھم لحکموا بہ فقول الامام الضروری شیئ لانظر معہ الی روایۃ ولا ترجیح بل ھو القول الضروری للمرجحین ایضا ولا یتقید ذٰلک بزمان دون زمان قال فی شرح العقود فان قلت العرف یتغیر مرۃ بعد مرۃ فلو حدث عرف اٰخر لم یقع فی الزمان السابق فھل یسوغ للمفتی مخالفۃ المنصوص

اب ہم اپنے مقصود وموعود، ذکر نقول ونصوص پر آتے ہیں۔

اقول وباللہ التوفیق، ہمارے نزدیک جو مقرر اور طے شدہ ہے وہ ہماری بحثوں سے ظاہر ہوگیا ــــ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ میں اُن چھ اسباب تغیر سے کوئی رونما ہے یا نہیں ــــ

اور **برتقدیر اول** حکم اس سبب کے تحت ہوگا۔ اور یہ امام کا قول ضروری ہوگا جس پر مطلقاً اعتماد ہے ــ خواہ ان کا قول صوری ــــ بلکہ ان کے اصحاب کا قول اور مرجحین کی ترجیحات بھی ــــ اس کے موافق ہوں یا نہ ہوں ــــ کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے اگر یہ سبب ان حضرات کے زمانے میں رُونما ہوتا تو وہ بھی اسی پر حکم دیتے۔ امام کا قول ضروری ایسا امر ہے جس کے ہوتے ہوئے نہ روایت پر نظر ہوگی نہ ترجیح پر ــــ بلکہ وہی مرجحین کا بھی قول ضروری ہے اس میں کسی زمانے کی پابندی بھی نہیں (کہ فلاں زمانے میں سبب رونما ہو تو قول ضروری ہوگا اور فلاں زمانے میں نہ ہوگا)

علامہ شامی کی شرح عقود میں ہے، اگر یہ سوال ہو کہ عرف باربار بدلتا رہتا ہے۔ اگر کوئی ایسا عرف پیدا ہو جو زمانہ سابق میں نہ تھا تو کیا مفتی کے لئے یہ روا ہے کہ منصوص کی مخالفت کرے

ف: حدث وحکم ضروری لاحدی الحوامل الست لایتقید بزمان۔

واتباع المعروف الحادث قلت نعم فان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص فی المسائل السابقة لم يخالفوه الا لحدوث عرف بعد زمن الامام فللمفتی اتباع عرفه الحادث فی الالفاظ العرفية وكذا فی الاحكام التی بناها المجتهد علی ما كان فی عرف زمانه و تغير عرفه الی عرف آخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتی ممن له رأی و نظر صحيح و معرفة بقواعد الشرع حتی يميز بين العرف الذی يجوز بناء الاحكام عليه و بين غيره۔

قال وكتبت فی رد المحتار فی باب القسامة فيما لو ادعی الولی علی رجل من غير اهل المحلة و شهد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده وقالا تقبل الخ ، نقل السيد الحموی عن العلامة المقدسی انه قال توقفت عن الفتوی بقول الامام ومنعت من اشاعته لما يترتب عليه من الضرر العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر علی قتل

اور عرف جدید کا اتباع کرے؛ — میں جواب دوں گا کہ ہاں — اس لئے کہ گزشتہ مسائل میں جن متاخرین نے منصوص کی مخالفت کی ہے ان کی مخالفت کی وجہ یہی ہے کہ زمانۂ امام کے بعد کوئی اور عرف رُونما ہوگیا — تو ان کی اقتدار میں مفتی کا بھی یہ حق ہے کہ عرفی الفاظ میں اپنے عرف جدید کا اتباع کرے اسی طرح ان احکام میں بھی جن کی بنیاد مجتہد نے اپنے زمانے کے عرف پر رکھی تھی اور وہ عرف کسی اور عرف سے بدل گیا — لیکن یہ حق اس وقت ملے گا جب مفتی صحیح رائے ونظر اور قواعد شرعیہ کی معرفت کا حامل ہو تاکہ یہ تمیز کرسکے کہ کس عرف پر احکام کی بنیاد ہوسکتی ہے اور کس پر نہیں ہوسکتی۔

فرماتے ہیں: میں نے ردالمحتار باب القسامۃ میں — اس مسئلے کے تحت کہ اگر غیر اہلِ محلہ کے کسی شخص پر قتل کا دعویٰ ہوا اور اہلِ محلہ میں سے دو مردوں نے اس پر گواہی دی تو حضرت امام کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ قبول کی جائے گی الخ — یہ لکھا ہے کہ سید حموی، علامہ مقدسی سے نقل فرماتے ہیں کہ ان کا بیان ہے، کہ میں نے قولِ امام پر فتویٰ دینے سے توقف کیا اور اس قول کی اشاعت سے منع کیا، کیوں کہ اس سے عام نقصان وضرر پیدا ہوتا، اس لئے کہ جو سرکش اسے جان لے گا وہ ان محلوں میں جو

ا۔ شرح عقود رسم المفتی۔ رسائل ابن عابدین، سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵

النفس فی المحلات الخالية من غير اهلها معتمدا علی عدم قبول شهادتهم عليه حتی قلت ينبغی الفتوی علی قولهما لاسيما والاحکام تختلف باختلاف الايام انتهی۔[1]

غیر اہلِ محلہ سے خالی ہوں جان مارنے میں جری اور بے باک ہوجائے گا اس اعتماد پر کہ اس کے خلاف خود اہلِ محلہ کی شہادت قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ میں نے یہ کہا کہ فتوٰی قولِ صاحبین پر ہونا چاہئے خصوصاً جب کہ احکام زمانے کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ انتہی۔

وقالوا اذا زرع صاحب الارض ارضه ماهو ادنی مع قدرته علی الاعلی وجب عليه خراج الاعلی، قالوا وهذا يعلم ولا يفتی به کيلا يتجرأ الظلمة علی اخذ اموال الناس، قال فی العناية ورد بانه کيف يجوز الکتمان ولو اخذوا کان فی موضعه لکونه واجبا، واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعی کل ظالم فی ارض ليس شأنها ذلك انها قبل هذا کانت تزرع الزعفران مثلا فياخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان[2] انتهی۔

ائمہ نے فرمایا: جب زمین والا اپنی زمین کے اندر اعلٰی چیز کی کاشت پر قدرت رکھنے کے باوجود ادنٰی چیز کی کاشت کرے تو اس کے اوپر اعلٰی کا خراج واجب ہوگا ــــ علماء نے فرمایا: یہ حکم جاننے کا ہے، فتوٰی دینے کا نہیں، تاکہ ظالم حکام لوگوں کا مال لینے کی جرأت نہ کریں۔ عنایہ میں ہے اس قول پر یہ رد کیا گیا ہے کہ علم کا چھپانا کیونکر جائز ہوگا جب کہ وہ اگر لے ہی لیں تو بجا ہوگا کیوں کہ یہی واجب ہے ــــ اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ اگر ہم اس پر فتوٰی دے دیں تو ہر ظالم ایسی زمین میں جو اعلٰی کے قابل نہ ہو یہ دعوٰی کرتے ہوئے کہ پہلے تو اس میں زعفران وغیرہ کی کاشت ہوتی تھی، زعفران کا خراج وصول کرلے گا اور یہ ظلم وعدوان ہوگا۔ انتہی۔

وکذا فی فتح القدير قالوا لايفتی بهذا لما فيه من تسلط الظلمة علی اموال المسلمين اذ يدعی کل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه

اسی طرح فتح القدیر میں ہے کہ اس پر فتوٰی نہیں دیا جاتا کیونکہ اس کے تحت مسلمانوں کے مال پر ظالموں کی چیرہ دستی ہوگی اس لئے کہ ہر ظالم دعوٰی کرے گا کہ یہ زمین زعفران وغیرہ بوئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اس ظلم کا

---

[1] و [2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۶ و ۴۷

وعلاجه صعب انتهی فقد ظهر لك ان جمود المفتی او القاضی علی ظاهر المنقول مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجهل باحوال الناس یلزم منه تضییع حقوق کثیرة وظلم خلق کثیرین[1] اھ۔

علاج دشوار ہے۔ انتہی۔

اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ اگر مفتی یا قاضی عرف اور قرائن واضحہ چھوڑ کر اور لوگوں کے حالات سے بے خبر ہو کر نقل شدہ حکم کے ظاہر پر جمود اختیار کرلے تو اس سے بہت سے حقوق کی بربادی اور بے شمار مخلوق پر ظلم و زیادتی لازم آئے گی اھ۔

اقول ومن ذلك افتاء السید بنقل انقاض مسجد خرب ما حوله واستغنی عنه الی مسجد اٰخر۔

اقول اسی میں سے یہ بھی ہے کہ علامہ شامی نے فتوٰی دیا کہ ایسی مسجد جس کے اردگرد آبادی نہ رہی اور اس کے سامان بے کار ہو گئے جن کی اب ضرورت نہ رہی تو وہ دوسری مسجد میں دیے جا سکتے ہیں۔

قال فی رد المحتار وقد وقعت حادثة سئلت عنها فی امیر اراد ان ینقل بعض احجار مسجد خراب فی سفح قاسیون بدمشق لیبلط بها صحن الجامع الاموی فافتیت بعدم الجواز متابعة للشرنبلالی ثم بلغنی ان بعض المتغلبین اخذ تلك الاحجار لنفسه

ردالمحتار میں فرماتے ہیں: ایک نیا مسئلہ درپیش آیا جس سے متعلق مجھ سے یہ استفتا ہوا کہ دمشق کے اندر جبل قاسیون کے دامن میں ایک ویران مسجد ہے جس کے کچھ پتھروں کو امیر جامع اموی کے صحن میں فرش بنانے کی خاطر لے جانا چاہتا ہے۔ میں نے علامہ شرنبلالی کی متابعت میں فتوٰی دیا کہ ناجائز ہے ــــ کچھ دنوں بعد مجھے معلوم ہوا کہ ایک چیرہ دست ظالم ان پتھروں کو اپنے لئے

ف: مسئلہ جو مسجد ویران ہو اور اس کی آبادی کی کوئی صورت نہ ہو اور اس کے آلات کی حفاظت نہ ہو سکے تو اب فتوٰی اس پر ہے کہ اس کے کڑی تختے وغیرہ دوسری مسجد میں دیے جا سکتے ہیں۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۴۷

فندمت علی ما افتیت بہ اھ[1]۔

ومن ذٰلک[ف] افتاء جد المقدسی بجواز اخذ الحق من خلاف جنسہ حذار تضییع الحقوق۔

اٹھالے گیا۔ یہ سن کر اپنے فتوے پر ندامت ہوئی اھ۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ علامہ مقدسی کے نانا نے بربادیٔ حقوق سے بچانے کے لئے یہ فتوٰی دیا کہ صاحبِ حق اپنا حق خلافِ جنس سے لے سکتا ہے (مثلاً کسی ظالم نے کسی کے سَو روپے دبالئے اور ملنے کی امید نہیں تو مظلوم بجائے سو روپے کے اتنے ہی کی کوئی اور چیز جو ظالم کے مال سے ہاتھ آئے لے سکتا ہے)۔

قال فی رد المحتار قال القہستانی وفیہ ایماء الی ان لہ ان یاخذ من خلاف جنسہ عند المجانسۃ فی المالیۃ وھذا اوسع فیجوز الاخذ بہ وان لم یکن مذھبنا فان الانسان یعذر فی العمل بہ عند الضرورۃ کما فی الزاھدی اھ قلت وھذا ما قالوا انہ لامستند لہ لکن رأیت فی شرح نظم الکنز للمقدسی من کتاب الحجر قال ونقل

ردالمحتار میں ہے: قہستانی نے کہا اس میں یہ اشارہ ہے کہ وہ خلافِ جنس سے بھی لے سکتا ہے جب کہ مالیت یکساں ہو، اس حکم میں زیادہ گنجائش ہے تو ہمارے مذہب میں اگرچہ یہ حکم نہیں مگر اسے لیا جاسکتا ہے اس لئے کہ انسان وقتِ ضرورت اس پر عمل کرلینے میں معذور ہے، جیسا کہ زاہدی میں ہے اھ ــــ میں کہتا ہوں اس حکم سے متعلق لوگوں نے کہا کہ اس کی کوئی سند نہیں، لیکن میں نے علامہ مقدسی کی شرح نظم الکنز، کتاب الحجر میں دیکھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ میرے

ف: مسئلہ جس کے کسی پر مثلاً سَو روپے آتے ہوں کہ اس نے دبالئے یا اور کسی وجہ سے ہوئے اور اسے اس سے روپیہ ملنے کی امید نہیں تو سَو روپے کی مقدار تک اس کا جو مال ملے لے سکتا ہے آجکل اس پر فتوٰی دیا گیا ہے مگر سچے دل سے بازار کے بھاؤ سے سَو ہی روپے کا مال ہو، زیادہ ایک پیسہ کا ہو تو حرام درحرام ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الوقف داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۷۲

جد والدی لامہ الجمال الاشقر فی شرحہ للقدوری ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان فی زمانھم لمطاوعتھم فی الحقوق والفتوی الیوم علی جواز الاخذ عند القدرۃ من ای مال کان لاسیما فی دیارنا لمداومتھم للعقوق اھ[1]۔

ومن ذلک[ف] افتائی مرارا بعدم انفساخ نکاح امرأۃ مسلم بارتدادھا لما رأیت من تجاسرھن مبادرۃ الی قطع العصمۃ مع عدم امکان استرقاقھن فی بلادنا ولاضربھن وجبرھن علی الاسلام کما بینتہ فی السیر من فتاوٰنا وکم لہ من نظیر۔

وعلی الثانی ان لم تکن فیھا روایۃ عن الامام فخارج عما نحن فیہ

والد کے نانا جمال اشقر نے اپنی شرح قدوری میں نقل کیا ہے کہ: خلاف جنس سے نہ لینے کا حکم اُن حضرات کے دور میں تھا کیوں کہ اس وقت حقوق کے معاملے میں شریعت کی فرمانبرداری ہوتی تھی اور آج فتوٰی اس پر ہے کہ جب قدرت مل جائے تو کسی بھی مال سے لینا جائز ہے خصوصاً ہمارے دیار میں۔ کیونکہ اب پیہم نافرمانی ہو رہی ہے اھ۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ میں نے بار با فتوٰی دیا کہ کسی مسلمان کی بیوی مرتد ہو جائے تو نکاح سے نہ نکلے گی کیوں کہ میں نے یہ دیکھا کہ رشتۂ نکاح منقطع کرنے کی جانب پیش قدمی میں ان کے اندر ارتداد کی جسارت پیدا ہو جاتی ہے اور ہمارے بلاد میں نہ انھیں باندی بنایا جاسکتا ہے نہ مار پیٹ کر اسلام لانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے — جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاوٰی کی کتاب السیر میں بیان کیا ہے — اور اس کی دوسری بہت سی نظیریں ہیں۔

برتقدیر ثانی (اس مسئلے میں اسباب ستہ میں سے کوئی سبب نہیں) اگر اس میں امام سے کوئی روایت ہی نہ آئی تو یہ صورت ہمارے

ف: مسئلہ اب فتوٰی اس پر ہے کہ مسلمان عورت معاذ اللہ مرتد ہو کر بھی نکاح سے نہیں نکل سکتی وہ بدستور اپنے شوہر مسلمان کے نکاح میں ہے مسلمان ہو کر یا بلا اسلام دوسرے سے نکاح نہیں کر سکتی۔

---

[1] رد المحتار کتاب السرقۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۲۰۰

ولا شك ان الرجوع اذ ذالك الی المجتہدین فی المذہب۔ وان کانت فاما مختلفۃ عنہ اولا۔

مبحث سے خارج ہے ــــ اور بلاشبہہ اس صورت میں مجتہدین فی المذہب کی جانب رجوع ہوگا۔ اگر روایت ہے تو امام سے روایت مختلف آئی ہے یا بلا اختلاف آئی ہے۔

علی الاول المرجوع الیہم وکیف ما کان لایکون خروجا عن قولہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ولا اعنی بالاختلاف مجیئ النوادر علی خلاف الظاہر فان ماخرج عن ظاہر الروایۃ مرجوع عنہ کما نص علیہ البحر والخیر والشامی[1] وغیرہم وما رجع عنہ لم یبق قولا لہ فتثبت۔

پہلی صورت میں رجوع ان ہی حضرات کی جانب ہوگا ــــ اور جیسے بھی ہو قول امام رضی اللہ تعالٰی عنہ سے خروج نہ ہوگا۔ اور اختلاف سے میری مراد یہ نہیں کہ روایات نوادر، ظاہر الروایہ کے خلاف آئی ہوں۔ اس لئے کہ جو ظاہر الروایہ سے خارج ہے مرجوع عنہ ہے (اس سے خود امام نے رجوع کرلیا ہے) جیسا کہ بحر، خیر رملی، شامی وغیرہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور امام نے جس سے رجوع کرلیا وہ ان کا قول نہ رہ گیا ــــ اس تحقیق پر ثابت قدم رہو۔

وعلی الثانی اما وافقہ صاحباہ او احدہما او خالفاہ۔

بصورتِ دوم (جب کہ روایت، امام سے بلا اختلاف آئی ہے) (۱) یا تو صاحبین امام کے موافق ہوں گے (۲) یا صرف ایک صاحب موافق ہوں گے (۳) یا دونوں حضرات مخالف ہونگے۔

علی الاول العمل بقولہ قطعا ولا یجوز لمجتہد فی المذہب

پہلی صورت میں قطعاً قولِ امام پر عمل ہوگا۔ اور کسی مجتہد فی المذہب کے لئے ان حضرات کی

ف: فائدہ ماخرج عن ظاہر الروایۃ فہو مرجوع عنہ۔

---

[1] رد المحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶

ان يخالفهم الا في صور الثنيا اعني الحوامل الست فانه ليس خلافهم بل في خلافه خلافهم۔

مخالفت روا نہیں — مگر استثنا یعنی اسباب ستہ والی صورتوں میں — کہ یہ ان حضرات کی مخالفت نہیں، بلکہ اس کے خلاف جانے میں ان کی مخالفت ہے۔

وكذلك على الثاني كما نصوا عليه ايضا۔

یہی حکم دوسری صورت کا بھی ہے — جیسا کہ اس کی بھی مذکورہ حضرات نے تصریح فرمائی ہے۔

وعلى الثالث اما ان يتفقا على شئ واحد او خالفا وتخالفا۔ على الثاني العمل بقوله مطلقا۔ وعلى الاول اما ان يتفق المرجحون على ترجيح قولهما او قوله اولا ولا بان يختلفوا فيه اولا يأتي ترجيح شئ منهما۔

بصورتِ سوم — (۱) یا تو صاحبین کسی ایک حکم پر متفق ہوں گے (۲) یا امام کے مخالف ہونے کے ساتھ باہم بھی مختلف ہوں گے۔ بصورتِ دوم مطلقاً قولِ امام پر عمل ہوگا — اور بصورتِ اول (۱) یا تو مرجحین قولِ صاحبین کی ترجیح پر متفق ہوں گے (۲) یا قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہوں گے (۳) یا یہ دونوں صورتیں نہ ہوں گی — اس طرح کہ ترجیح کے معاملے میں وہ باہم اختلاف رکھتے ہوں یا سرے سے کسی کی ترجیح ہی نہ آئی ہو۔

الاول لاكان ولا يكون قط ابدا الا في احدى الحوامل الست، وحينئذ نتبعهم لانه قول امامنا بل ائمتنا الثلثة رضي الله تعالى عنهم صوريا لهما وضروريا له، وان جهد احد غاية جهده ان يستخرج فرعا من غير الست

پہلی صورت (صاحبین امام کے مخالف، باہم متفق ہوں اور تمام مرجحین بھی ان ہی کی ترجیح پر متفق ہوں) نہ کبھی ہوئی نہ کبھی ہو سکتی ہے مگر ان ہی چھ اسباب میں سے کسی ایک سبب کی صورت میں — اگر ایسا ہے تو ہم مرجحین کا اتباع کریں گے کیونکہ یہی ہمارے امام کا بلکہ ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا قول ہے — صاحبین کا قول صوری بھی ہے — اور امام کا قول ضروری۔ اور اگر کوئی اپنی انتہائی کوشش اس بات کے لئے

اجمع فیہ المرجحون عن اخرهم علی ترك قوله واختيار قولهما فلن یجدنه ابدا، وﷲ الحمد۔

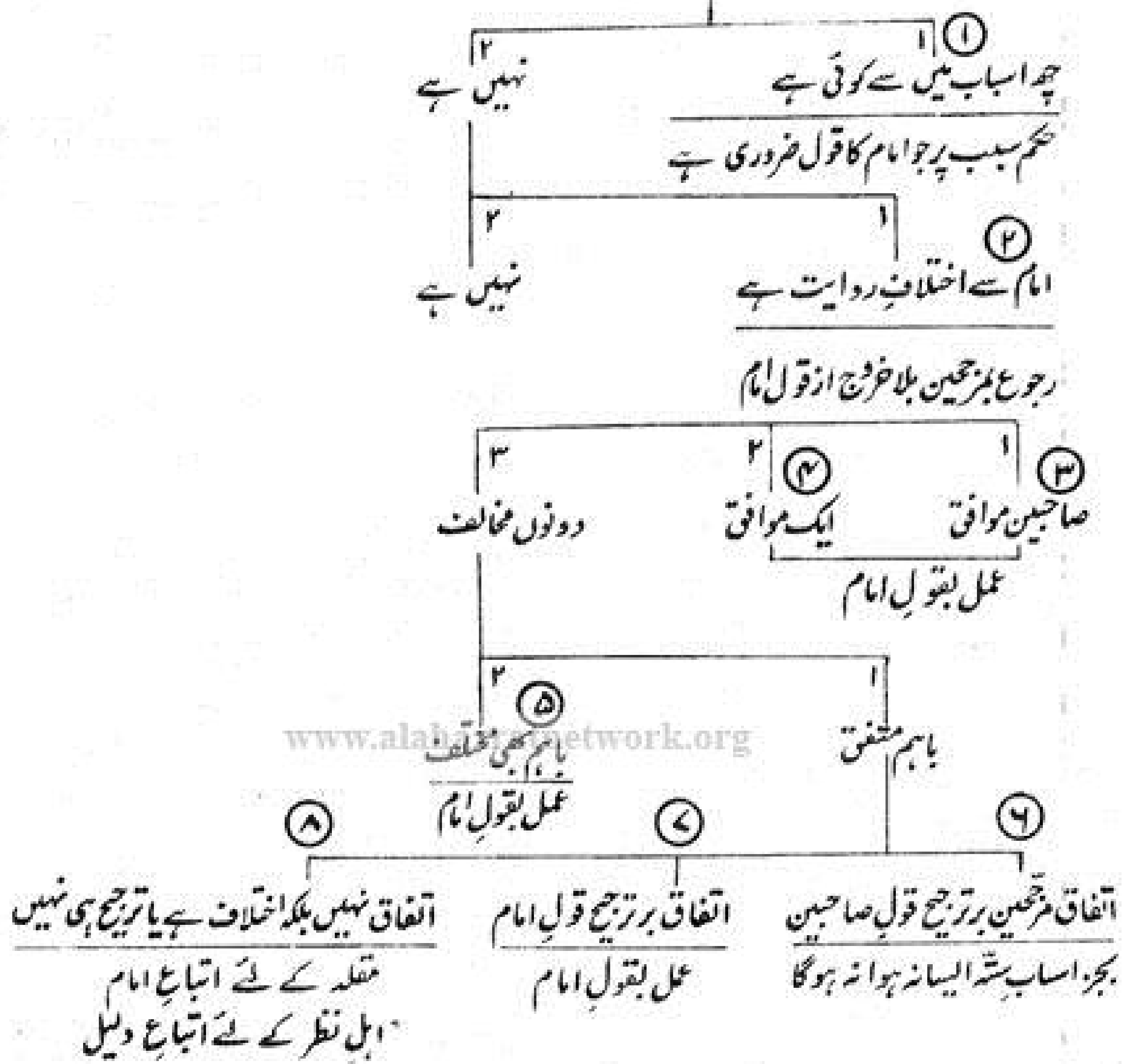
صرف کر ڈالے کہ اسباب ستہ والی صورتوں کے علاوہ کوئی ایک جزئیہ ایسا نکال لے جس میں سب کے سب مرجحین نے قولِ امام کے ترک اور قولِ صاحبین کی ترجیح پر اجماع کر رکھا ہو تو ہرگز ہرگز کبھی ایسا کوئی جزئیہ نہ پاسکے گا، وللہ الحمد۔

والثانی ظاهران العمل بقوله اجماعالاینبغی ان ینتطح فیه عنزان فالمسائل الی هنا الاخلاف فیها و فیها جمیعا العمل بقول الامام مهما وجد۔

دوسری صورت (صاحبین مخالفِ امام ہیں، مرجحین قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہیں) میں ظاہر ہے کہ قولِ امام پر عمل ہوگا، بالاجماع اس میں کسی دو فرد کا بھی باہم نزاع نہیں ہوسکتا ــــ یہاں تک جو مسائل بیان ہوئے ان میں کوئی اختلاف نہیں اور سب میں یہی ہے کہ عمل قولِ امام ہی پر ہے جہاں بھی قولِ امام موجود ہو۔

بقی الثالث وهو ثامن ثمانية من هذه الشقوق فهو الذی اتی فیه الخلاف فقیل هنا ایضا لاتخییر حتی للمجتهد بل یتبع قول الامام وان ادی اجتهاده الی ترجیح قولهما وقیل بل یتخیر مطلقا ولو غیر مجتهد والذی اتفقت کلماتهم علی تصحیحه التفصیل بان المقلد یتبع قول الامام واهل النظر قوة الدلیل۔

تیسری صورت رہ گئی ــــ یہ ان شقوں کی آٹھ صورتوں میں سے آٹھویں صورت ہے ــــ اسی میں اختلاف وارد ہے ــــ ایک قول ہے کہ یہاں بھی کوئی تخییر نہیں یہاں تک کہ مجتہد کے لئے بھی نہیں، بلکہ اسے قولِ امام ہی کی پیروی کرنا ہے اگرچہ اس کا اجتہاد قولِ صاحبین کو ترجیح دیتا ہو ــــ ایک قول ہے کہ مطلقاً تخییر ہے اگرچہ غیر مجتہد ہو ــــ اور کلماتِ علما جس کی تصحیح پر متفق ہیں وہ یہ ہے کہ مجتہد اور غیر مقلد کا حکم یہاں الگ الگ ہے۔ مقلد قولِ امام کی پیروی کرے گا اور صاحبِ نظر قوتِ دلیل کی پیروی کرے گا۔



فقد التأمت الكلمات الصحيحة المعتمدة جميعا علی ان المقلد ليس له الا تقليد الامام و ان افتی بخلافه مفت او مفتون، فان افتاءهم جميعا بخلافه فی غير صور الثنيا ما كان وما يكون، والحمد لله رب العلمين وصلوته الدائمة علی عالم ما كان

تو تمام صحیح معتمد کلمات اس پر متحد ثابت ہوئے کہ مقلد کو بہرصورت امام ہی کی تقلید کرنا ہے اگرچہ کسی ایک مفتی یا چند مفتیوں نے اس کے خلاف فتوٰی دیا ہو۔ کیونکہ سب کے سب مفتیوں کا خلافِ امام افتا ـــ بجز صُوَرِ استثنا ـــ نہ کبھی ہوا ہے نہ ہوگا ـــ اور تمام تر ستائش خدا کے لئے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے ـــ اور اس کا دائمی درود

یکون، وعلی اٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ افضل ما سأل السائلون۔

ہو عالم ماکان ومایکون پر، اور ان کی آل، اصحاب، فرزند اور گروہ پر، ان درودوں میں سب سے افضل درود جن کا سائلوں نے سوال کیا۔

ھذا ما تلخص لنا من کلماتھم وھو المنھل الصافی الذی وردہ البحر۔

فاستمع نصوص العلماء کشف اللہ تعالٰی بھم العماء، وجلا بھم عنا کل بلاء وعناء۔

یہ ہے وہ جو کلمات علما کی تلخیص سے ہمیں حاصل ہوا اور یہی وہ چشمۂ صافی ہے جس پر "بحر" اترے۔

اب علما کے نصوص ملاحظہ ہوں، ان حضرات کے طفیل اللہ تعالٰی نابینائی زائل کرے اور ان کے صدقے میں ہم سے ہر تکلیف وبلا دُور کرے۔

خمسۃ واربعون نصا علی المدعی

مدعا پر ۴۵ نصوص

فی محیط[۱] الامام السرخسی

ثم الفتاوی[۲] الھندیۃ لابد من معرفۃ فصلین احدھما انہ اذا اتفق اصحابنا فی شیئ ابوحنیفۃ وابویوسف ومحمد رضی اللہ تعالٰی عنھم لاینبغی للقاضی ان یخالفھم برأیہ والثانی اذا اختلفوا فیما بینھم قال عبد[۳] اللہ بن المبارک رحمہ اللہ تعالٰی یؤخذ بقول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ لانہ کان من التابعین[ف] وزاحمھم فی الفتوی[۱] اھ

(۱ــ۲) امام سرخسی کی محیط پھر فتاوٰی ہندیہ میں ہے: ان دو ضابطوں کی معرفت ضروری ہے اول یہ کہ جب ہمارے اصحاب ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کسی بات پر متفق ہوں تو قاضی کو یہ نہیں چاہئے کہ اپنی رائے سے ان کی مخالفت کرے ــــ دوم یہ کہ جب ان حضرات میں باہم اختلاف ہو تو عبد[۳] اللہ بن مبارک رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا قول لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تابعین میں سے تھے اور تابعین کے مقابلہ میں فتوٰی دیا کرتے تھے اھ۔

ف: فائدہ: امامنا رضی اللہ تعالٰی عنہ من التابعین وقد زاحم ائمتھم فی الفتوی۔

---

[۱] الفتاوی الہندیۃ بحوالہ المحیط السرخسی کتاب ادب القاضی الباب الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۳/۳۱۲

زاد العلامة قاسم فی تصحیحه ثم الشامی فی رد المحتار فقوله اسد واقوی مالم یکن اختلاف عصر وزمان[1] اھ۔

اقول وقول السرخسی برأیه یدل ان النھی للمجتھد ولاینبغی ان لا یفعل بدلیل قوله لابد فلا یقال للمستحب لابد من معرفته اذا ما لا یحتاج الی فعله لایحتاج الی معرفته انما العلم للعمل۔ وفی فتاوی الامام الاجل فقیه النفس قاضی خان المفتی فی زماننا من اصحابنا اذا استفتی فی مسالة وسئل عن واقعة ان کانت المسالة مرویة عن اصحابنا فی الروایات الظاھرة بلاخلاف بینھم فانه یمیل الیھم ویفتی بقولھم و لا یخالفھم برأیه وان کان مجتھدا متقنا لان الظاھر ان یکون الحق مع اصحابنا ولا یعدوھم و اجتھاده لایبلغ اجتھادھم و

(۴۔۵) یہاں علامہ قاسم نے تصحیح میں پھر علامہ شامی نے رد المحتار میں یہ اضافہ کیا: تو ان کا قول زیادہ صحیح اور زیادہ قوی ہوگا جب کہ عصر و زمانہ کا اختلاف نہ ہو۔ اھ

اقول امام سرخسی کا لفظ "اپنی رائے سے" یہ بتاتا ہے کہ ممانعت مجتہد کے لئے ہے۔ اور "نہیں چاہئے" کا معنی یہ ہے کہ "نہ کرے" اس کی دلیل ان کا لفظ "لابد۔ ضروری" ہے۔ کیوں کہ مستحب سے متعلق یہ نہ کہا جائے گا کہ "اس کی معرفت ضروری ہے"۔ اس لئے کہ جس کا ذکر کرنا ضروری نہیں اس کا جاننا بھی ضروری نہیں۔ علم تو عمل ہی کے لئے ہوتا ہے۔

(۶) امام اجل فقیہ النفس قاضی خاں کے فتاوی قاضی خاں کے فتاوی میں ہے: ہمارے دور میں جب ہمارے مسلک کے مفتی سے کسی مسئلہ میں استفتا اور کسی واقعہ پر سوال ہو تو اگر وہ مسئلہ ہمارے ائمہ سے ظاہر الروایہ میں بلا اختلاف باہمی مروی ہے تو ان ہی کی طرف مائل ہو، ان ہی کے قول پر فتوٰی دے اور اپنی رائے سے ان کی مخالفت نہ کرے اگرچہ وہ پختہ کار مجتہد کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ حق ہمارے ائمہ کے ساتھ ہے اور ان سے متجاوز نہیں۔ اور اس کا اجتہاد ان کے اجتہاد کو نہیں پا سکتا۔ اور ان کے

---

[1] رد المحتار مقدمۃ الکتاب مطلب رسم المفتی دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۸

لاینظر الی قول من خالفھم و لاتقبل حجتہ لانھم عرفوا الادلۃ ومیزوا بین ماصح و ثبت وبین ضدہ، فان کانت المسألۃ مختلفا فیھا بین اصحابنا فان کان مع ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی احد صاحبیہ یؤخذ بقولھما لوفور الشرائط و استجماع ادلۃ الصواب فیھما، وان خالف اباحنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی صاحباہ فی ذلك فان کان اختلافھم اختلاف عصروزمان کالقضاء بظاھر العدالۃ یأخذ بقول صاحبیہ لتغیر احوال الناس وفی المزارعۃ والمعاملۃ و نحوھما یختار قولھما لاجتماع المتأخرین علی ذلك، وفیما سوی ذلك قال بعضھم یتخیر المجتھد ویعمل بما افضی الیہ رأیہ و قال عبد اللہ بن المبارك یأخذ بقول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اھ[1]۔

مخالف کے قول پر نظر نہ کرے نہ اس کی حجت قبول کرے اس لئے کہ وہ دلائل سے آشنا تھے اور انھوں نے ثابت وصحیح اور غیر ثابت صحیح کے درمیان امتیاز بھی کر لیا۔ (۲) اگر مسئلہ میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے تو اگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہیں تو ان ہی دونوں حضرات (امام اور صاحبین میں سے ایک) کا قول لیا جائے گا کیوں کہ ان میں شرطیں فراہم، اور دلائل صواب مجتمع ہیں۔۔۔۔ (۳) اور اگر اس مسئلہ میں صاحبین امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی کے برخلاف ہیں تو یہ اختلاف اگر عصر زمان کا اختلاف ہے۔۔۔ جیسے گواہ کی ظاہری عدالت پر فیصلہ کا حکم۔۔۔ توصاحبین کا قول لیا جائے گا کیونکہ لوگوں کے حالات بدل چکے ہیں۔ اور مزارعت، معاملت اور ایسے ہی دیگر مسائل میں صاحبین کا قول اختیار ہوگا کیونکہ متاخرین اس پر اتفاق کر چکے ہیں۔۔۔ (۴) اور اس کے ماسوا میں بعض نے کہا کہ مجتہد کو اختیار ہوگا اور جس نتیجے تک اس کی رائے پہنچے وہ اس پر عمل کرے گا۔۔۔ اور عبداللہ بن مبارک نے فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی کا قول لے گا اھ۔

اقول ولوجہ ربنا الحمد اتی بکل ماقصدناہ فاستثنی

اقول ہمارے رب ہی کی ذات کے لئے حمد ہے۔ امام قاضی خاں نے ہمارے

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں فصل رسم المفتی مطبع نولکشور لکھنؤ ۱/۲

التعامل وما تغير فيه الحكم لتغير الاحوال فقد جمع الوجوه الستة الذی ذکرناها، ونص ان اهل النظر لیس لهم خلاف الامام اذا وافقه احد صاحبیه فکیف اذا وافقاه۔

مقصود سے متعلق سب کچھ بیان کر دیا ـ تعامل اور اس مسئلے کا جس میں حالات کے بدلنے سے حکم بدل گیا ہے، استثناء کر کے ہمارے ذکر کردہ اسبابِ ستّہ کو جمع کر دیا — یہ صراحت بھی فرمادی کہ صاحبین میں سے کوئی ایک جب امام کے موافق ہوں تو اصحابِ نظر کے لئے امام کی مخالفت روا نہیں — اگر دونوں ہی ان کے موافق ہیں تو کیونکر روا ہوگی؟

ثم ما ذکر من القولین فیما عداها لاخلف بینهما فی المقلد فالاول بتقیید التخییر بالمجتهد افاد ان لاخیار لغیره والثانی حیث منع المجتهد عن التخییر فهو للمقلد امنع فاتفق القولان علی ان المقلد لایتخیر بل یتبع الامام وهو المرام۔

پھر ماسوا مسائل میں جو دو قول بیان کئے ہیں ان کے درمیان مقلد کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں — قولِ اول میں تخییر کو مجتہد سے مقید کر کے یہ افادہ کر دیا کہ غیر مجتہد کو اختیار نہیں۔ اور قولِ دوم میں جب مجتہد کو تخییر سے منع کیا تو مقلد کو تو اور زیادہ منع کریں گے — اس طرح دونوں قول اس بات پر متفق ٹھہرے کہ مقلد کو تخییر نہیں بلکہ اسے امام ہی کا اتباع کرنا ہے — یہی مقصود ہے۔

وفی الفتاوی السراجیة[1] والنهر الفائق[2] ثم الهندیة[3] والحموی[4] وکثیر من الکتب واللفظ للسراجیة:
الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفة ثم ابی یوسف ثم محمد ثم زفر[عه] والحسن[5] و

(۷ — ۱۰) فتاوٰی سراجیہ، النہر الفائق، پھر ہندیہ وحموی اور بہت سی کتابوں میں ہے: الفاظ سراجیہ کے ہیں:
فتوٰی مطلقاً قولِ امام ابوحنیفہ پر ہوگا، پھر امام ابو یوسف پھر امام محمد پھر امام زفر — اور امام حسن کے قول پر۔

عه هكذا نقل عنها فی شرح العقود وغیره والحسن بالواو وهو مفاد الدر لکن فی نسختی السراجیة ثم الحسن والله تعالی اعلم ۱۲ منه غفرله

سراجیہ سے شرح عقود وغیرہ میں "والحسن" واو کے ساتھ نقل کیا ہے۔ یہی درمختار کا بھی مفاد ہے۔ لیکن میرے نسخۂ سراجیہ میں "ثم الحسن" ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

[1] الفتاوی السراجیة کتاب ادب المفتی والتنبیه علی الجواب مطبع نولکشور لکھنؤ ص ۱۵۷

12 لفظ النهر ثم الحسن[1]۔

اقول وهو حسن فان مكانة زفر مما لا ينكر لكن قال ش الواو هي المشهورة في الكتب[2] اھ ومعنى الترتيب اي اذا لم يجد قول الامام (11) رأيت الشامي صرح به في شرح عقوده حيث قال اذا لم يوجد للامام نص يقدم قول ابي يوسف ثم محمد الخ قال والظاهر ان هذا في حق غير المجتهد، اما المفتي المجتهد فيتخير بما يترجح عنده دليله[3] اھ۔

اقول اي اذا لم يجد قول الامام لا يتقيد بالترتيب فيتبع قول الثاني وان ادى رأيه الى قول الثالث كما كان لا يتخير اتفاقا اذا كان مع الامام صاحباه او احدهما والذي استظهره ظاهر ثم قالا اعني السراجية

اور نہر میں ثم الحسن ہے (پھر امام حسن)۔

اقول لفظ "نہر" "ثم الحسن" عمدہ ہے کیونکہ امام زفر کی ان سے برتری ناقابلِ انکار ہے۔ لیکن علامہ شامی لکھتے ہیں کہ "واو" ہی کتابوں میں مشہور ہے اھ۔ اور ترتیب مذکور اس صورت میں مقصود ہے جب امام کا قول نہ ملے۔

(۱۱) پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے شرح عقود میں اس کی صراحت بھی فرمائی ہے وہ فرماتے ہیں: جب امام کا کوئی نص نہ ملے تو امام ابویوسف کا قول مقدم ہوگا پھر امام محمد کا۔ الخ۔ اور فرماتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ یہ غیر مجتہد کے حق میں ہے۔ رہا مفتی مجتہد تو یہ اسے اختیار کرے گا جس کی دلیل اس کے نزدیک راجح ہو۔ اھ۔

اقول یعنی جب امام کا قول اسے نہ ملے تو وہ ترتیب کا پابند نہیں کہ امام ثانی ہی کے قول کی پیروی کرے اگرچہ اس کا اجتہاد امام ثالث کے قول پر جائے، جیسے اس صورت میں بالاتفاق اسے اختیار نہیں جب امام کے ساتھ صاحبین یا ان میں سے ایک ہوں۔ اور علامہ شامی نے جس کو ظاہر کہہ کر بیان کیا وہ ظاہر ہے۔ پھر سراجیہ

---

[1] الدر المختار بحوالہ النہر کتاب القضاء مطبع مجتبائی دہلی ۲/۷۲
النہر الفائق شرح کنز الدقائق کتاب القضاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۳/۵۹۹
[2] رد المحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق " " " ۴/۳۰۲
[3] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

والنهر وقيل اذا كان ابو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا[1] اه وفي التنوير[12] والدر[13] (يأخذ) القاضي كالمفتي (بقول ابي حنيفة على الاطلاق وهو الاصح) منية[14] وسراجية وصحح في الحاوي اعتبار قوة المدرك والاول اضبط نهر[15] (ولا يخير الا اذا كان مجتهدا[2]) اه وفي صدر ط[16] ماذكره المصنف صححه في ادب[17] اطفال[3] اه وفي البحر[18] كما مر قد صححوا ان الافتاء بقول الامام[4] اه وقال ش قوله وهو الاصح مقابله ما يأتي عن الحاوي وما في جامع الفصولين من

اور نہر میں یہ بھی ہے: کہا گیا کہ جب امام ابوحنیفہ ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو مفتی کو اختیار ہے — اور قولِ اول اصح ہے جب کہ مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو اھ۔

(۱۲ — ۱۵) تنویر الابصار[12] اور درمختار[13] میں ہے: (عبارتِ تنویر قوسین میں ہے ۱۲م) مفتی کی طرح قاضی بھی (مطلقاً قولِ امام کو لے گا) — یہی اصح ہے — منیہ[14] وسراجیہ — اور حاوی میں قوتِ دلیل کے اعتبار کو صحیح کہا ہے — اور قولِ اول زیادہ ضبط والا ہے نہر[15] — (اور تخییر نہ ہوگی مگر جب کہ وہ صاحبِ اجتہاد ہو) — اھ۔

(۱۶ — ۱۷) طحطاوی[16] کے شروع میں ہے: مصنف نے جو ذکر کیا ہے اسی کو ادب[17] المقال میں صحیح کہا ہے اھ۔

(۱۸) بحر میں ہے، جیسا کہ گزرا: علماء نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ فتوٰی قولِ امام پر ہوگا اھ۔

علامہ شامی لکھتے ہیں: عبارتِ درمختار "وھو الاصح" کا مقابل وُہ ہے جو حاوی کے حوالے سے آرہا ہے اور وہ جو جامع الفصولین میں ہے

ل الفتاوی السراجیۃ کتاب ادب المفتی والتنبیہ علی الجواب مطبع نولکشور لکھنؤ ص ۱۵۷
النہر الفائق شرح کنز الدقائق کتاب القضاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۳/ ۵۹۹
٢ الدر المختار کتاب القضاء مطبع مجتبائی دہلی ۲/ ۷۲
٣ حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار مقدمۃ الکتاب المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۴۸
٤ البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

انه لو معه احد صاحبیه اخذ بقوله وان خالفاه قیل کذلک وقیل یخیر الا فیما کان الاختلاف بحسب تغیر الزمان کالحکم بظاهر العدالة وفیما اجمع المتأخرون علیه کالمزارعة والمعاملة فیختار قولهما[1] اھ وفی صدر الدر الاصح کما فی السراجیة وغیرھا انه یفتی بقول الامام علی الاطلاق وصحح فی الحاوی القدسی قوة المدرک[2] اھ قال ط قوله والاصح مقابله قوله بعد وصحح فی الحاوی[3] اھ۔

کہ: اگر صاحبین میں سے کوئی ایک، امام کے ساتھ ہوں تو قولِ امام لیا جائے گا۔ اور اگر صاحبین مخالفِ امام ہوں تو بھی ایک قول یہی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ تخییر ہوگی مگر اس مسئلے کے اندر جس میں تبدیلِ زمانہ کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوا ہو جیسے ظاہر عدالت پر فیصلہ کرنے کا مسئلہ اور مزارعت ومعاملت جیسے مسائل جن میں متاخرین کا اجماع ہو چکا ہے کہ ان سب میں قولِ صاحبین اختیار کیا جائے گا اھ۔
درمختار کے شروع میں ہے، جیسا کہ سراجیہ وغیرہا میں مذکور ہے اصح یہ ہے کہ مطلقاً قولِ امام پر فتوی دیا جائے گا۔ اور حاوی قدسی میں قوتِ دلیل کے اعتبار کو صحیح کہا ہے اھ۔
طحطاوی لکھتے ہیں: درمختار میں مذکور "اصح" کا مقابل وہ ہے جو بعد میں "صحح فی الحاوی ــــ حاوی نے اعتبارِ دلیل کو صحیح کہا" لکھ کر بیان کیا ہے۔ اھ۔

وقال ش بعد نقل عبارة السراجیة مقابل الاصح غیر مذکور فی کلام الشارح فافھم[4] اھ۔

علامہ شامی سراجیہ کی عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: اصح کا مقابل کلام شارح میں مذکور نہیں۔ فافہم (تو سمجھو)۔ اھ۔ اس لفظ

---

[1] رد المحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۰۲
[2] الدر المختار رسم المفتی مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴
[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۴۹
[4] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۸

یرید به التعریض علی ط۔

اقول ھھنا امور لابد من التنبہ لہا:

فاولا اقحم الدر[ف۱] ذکر فی التصحیحین قبل قول المصنف و لایخیر الخ فاوھم الاطلاق فی الحکم الاول حتی[ف۲] قال ط قولہ صحح فی الحاوی مقابل الاطلاق الذی فی المصنف[۱] اھ مع ان صریح نص المصنف تقییدہ بما اذا لم یکن مجتھدا۔

وثانیا ماصححہ فی الحاوی عین ماصححہ فی السراجیۃ والمنیۃ وادب المقال وغیرھا وانما الفرق فی التعبیر فھم قالوا الاصح ان المقلد لایتخیر بل یتبع قول الامام وھو قال الاصح ان المجتھد

سے طحطاوی پر تعریض مقصود ہے۔

اقول یہاں چند امور پر مُتنبّہ ہونا ضروری ہے:

اولاً صاحبِ تنویر کا قول "مطلقاً قولِ امام کو لے گا" غیر مجتہد سے خاص ہے۔ مگر شارح نے عبارتِ متن "اور تخییر نہ ہوگی الخ" سے پہلے دونوں تصحیحوں کا تذکرہ درمیان میں رکھ دیا جس سے یہ وہم پیدا ہُوا کہ حکم اول (اخذِ قولِ امام) میں اطلاق ہے۔ یہاں تک کہ سید طحطاوی نے یہ سمجھ لیا کہ شارح کا قول "صحح فی الحاوی" اُسی اطلاق کا مقابل ہے جو کلامِ مصنف میں ہے حالاں کہ مصنف کی عبارت میں صراحۃً وہ اِس سے مقید ہے کہ "جب کہ وہ صاحبِ اجتہاد نہ ہو"۔

ثانیاً حاوی میں جس قول کو صحیح کہا ہے بعینہٖ وہی ہے جسے سراجیہ، منیہ، ادب المقال وغیرہا میں صحیح کہا ہے، فرق صرف تعبیر کا ہے۔ اِن حضرات نے یُوں کہا کہ: مقلد کو تخییر نہیں بلکہ اسے قولِ امام ہی کی پیروی کرنی ہے ___ اور حاوی نے یوں کہا کہ اصح یہ ہے کہ مجتہد کو

ف۱: تطفل علی الدر المختار۔
ف۲: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

---

[۱] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب القضاء المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۳/ ۱۷۶

يتخير لان قوة الدليل[ف۱] انما
يعرفها هو فيستحيل ان يكون
مقابل الاصح ماصححه فی الحاوی
بل مقابله التخيير مطلقا اذا
خالفاه معا كما
هو مفاد اطلاق القيل المذكور
فی السراجية والتقييد بقول الامام
مطلقا وان خالفاه معا والمفتی
مجتهد كما هو مفاد اطلاق ما
صدر به فيها ۔

تخییر ہوگی اس لئے کہ دلیل کی قوت سے آشنا
وہی ہوگا۔ جب حقیقت یہ ہے تو محال ہے کہ اصح
کا مقابل وُہ ہو جسے حاوی میں اصح کہا، بلکہ اس کا
مقابل یہ ہے کہ (۱) مطلقاً تخییر ہوگی جب کہ
صاحبین مخالف امام ہوں۔ جیسا کہ سراجیہ
میں مذکور "قیل ۔ کہا گیا" کا مفاد ہے۔
(۲) اور یہ کہ مطلقاً قولِ امام کی پابندی ہے
اگرچہ صاحبین ان کے مخالف اور مفتی صاحبِ
اجتہاد ہو ۔ جیسا کہ یہ اس کلام کے اطلاق کا
مفاد ہے جسے سراجیہ کے اندر شروع میں ذکر کیا۔
[اس میں پہلے یہ کہا کہ "فتوٰی مطلقاً قولِ امام پر
ہے"۔ پھر یہ لکھا: "کہا گیا کہ جب امام ایک
جانب اور صاحبین دوسری جانب ہوں تو مفتی
کو اختیار ہے"۔ اس کے متصل یہ کہا کہ: "اول
اصح ہے جب کہ مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو" آغازِ
کلام سے پتا چلا کہ مجتہد غیر مجتہد سب کے لئے قولِ امام
کی پابندی ہے، درمیانی قول سے معلوم ہوا کہ
مخالفت صاحبین کی صورت میں سب کے لئے
تخییر ہے ۔ آخر والی تصحیح سے معلوم ہوا کہ غیر مجتہد
کے لئے تو مطلقاً قولِ امام کی پابندی ہے اور مجتہد
کے لئے مخالفتِ صاحبین کی صورت میں اختیار
ہے ۱۲ م]

[ف۲] فلا وجه لترجيح الاول عليه بانه
جب ایسا ہے تو اول کو "زیادہ ضبط والا" کہہ کر

ف۱: معروضة عليه وعلى العلامة ش ۔

ف۲: تطفل على النهر وعلى الدر ۔

اضبط۔

تصحیح حاوی پر اسے ترجیح دینے کا کوئی معنی نہیں [تصحیح حاوی اور تصحیح اول تو بعینہ ایک ہیں ۱۲م]

وقد قال ح ط ش فی التوفیق بین مافی السراجیة والحاوی ان من کان لہ قوة ادراك قوة المدرك یفتی بالقول القوی المدرك والافالترتیب[1] اھ۔ قال ش یدل علیہ قول السراجیة والاول اصح اذا لم تکن المفتی مجتھدا[2] اھ۔

(۱۹ ــ ۲۱) حضرات حلبی[19]، طحطاوی[20] و شامی[21] نے کلامِ سراجیہ اور کلامِ حاوی میں تطبیق کے لئے یہ کہا کہ: جس کے پاس مدرک و دلیل کی قوت سے آگاہی کی قدرت ہو وہ اپنے دریافت کردہ قوی قول پر فتوٰی دے گا ورنہ وہی ترتیب ہوگی اھ۔ شامی فرماتے ہیں: اس پر سراجیہ کی یہ عبارت دلالت کر رہی ہے: "اور اول اصح ہے جب کہ مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو" اھ۔

اقول فرق التعبیر[ف۱] لایکون خلافا حتی یوفق و بالجملة فتوھم المقابلة[ف۲] بینھما اعجب واعجب منہ ان العلامة ش تنبہ لہ فی صدر الکتاب ثم وقع فیہ فی کتاب القضاء فسبحٰن من لاینسی۔

اقول فرق تعبیر کوئی معنوی اختلاف ہے ہی نہیں کہ تطبیق دی جائے ــ الحاصل ان دونوں تصحیحوں میں مقابلہ کا توہّم بہت عجیب ہے اور اس سے زیادہ عجیب یہ کہ علامہ شامی شروع کتاب میں اس پر متنبہ ہوئے پھر کتاب القضاء میں جاکر اس وہم میں پڑ گئے۔ تو پاکی اس ذات کے لئے جسے فراموشی و نسیان نہیں۔

ف۱: معروضة علی العلامة ح وعلی ط وعلی ش۔

ف۲: معروضة علی ش۔

---

[1] حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار رسم المفتی المکتبة العربیة کوئٹہ ۱/ ۴۹

[2] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۸

[3] " " " " " " "

ثالثا[ف۱] کذلک لایقابله ما فی جامع الفصولین فانہ عین ما فی الخانیۃ وانما نقلہ عنہا برمز خ وفیہ تقیید التخییر بالمجتہد فالکل وردوا مورداواحدا وانما ینشؤ التوھم لاقتصار وقع فی النقل عنہ فان نصہ[۲۲] لومع ح رضی اللہ تعالٰی عنہ احد صاحبیہ یاخذ بقولہما ولوخالفہ صاحباہ فلوکان اختلافہم بحسب الزمان یاخذ بقول صاحبیہ وفی المزارعۃ والمعاملۃ یختار قولہما لاجماع المتاخرین وفیما عدا ذلک قیل یخیر المجتہد وقیل یاخذ بقول ح رضی اللہ تعالٰی عنہ[۱] اھ فانکشفت الشبہۃ۔

ثالثا اسی طرح اس کا مقابل وہ بھی نہیں جو جامع الفصولین میں ہے اس لئے کہ اس کا کلام تو بعینہٖ وہی ہے جو خانیہ کا ہے، اسی سے "خ" کا رمز دے کر نقل بھی کیا ہے۔ اس اختیار کو اس سے مقید کیا ہے کہ مفتی مجتہد ہو تو سب نے ایک موقف اختیار کیا ہے اور وہم اس اختیار سے پیدا ہوا ہے جو نقل میں واقع ہوا ہے۔ جامع کی عبارت اس طرح ہے:

(۲۲) اگر امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہوں تو ان ہی دونوں (امام اور وہ ایک صاحب) کے قول کو لے۔ اور اگر صاحبین "ح" کے مخالف ہوں تو اگر ان حضرات کا اختلاف بلحاظ زمان ہے تو صاحبین کا قول لے۔ اور مزارعت و معاملت میں صاحبین ہی کا قول اختیار کرے کیوں کہ اسی پر اجماع متاخرین ہے — ان صورتوں کے ماسوا میں ایک قول یہ ہے کہ مجتہد کو تخییر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ امام ح رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہی قول لینا ہے۔ اھ — اس سے شبہہ منکشف ہوگیا۔

ورابعا[ف۲] اھم من الکل دفع ما اوھمہ عبارۃ الدر من ان تصحیح الحاوی اعتبار قوۃ

رابعاً سب سے اہم اس وہم کو دُور کرنا ہے جو عبارتِ درمختار نے پیدا کیا کہ حاوی کے نزدیک قوتِ دلیل کے اعتبار کو اصح

ف۱: معروضۃ علیہ۔

ف۲: تطفل علی الدر۔

[۱] جامع الفصولین الفصل الاول فی القضاء الخ اسلامی کتب خانہ کراچی ۱/۱۵

المدرك مطلق لاقتصاره من نصه على فصل واحد وليس كذلك ففی الحاوی[۲۳] القدسی متی کان قول ابی یوسف ومحمد موافق قوله لایتعدی عنه الا فیما مست الیه الضرورة وعلم انه لوکان ابوحنیفة رأی مارأوا لافتی به وکذا اذا کان احدهما معه فان خالفاه فی الظاهر[عه] قال بعض المشائخ یأخذ بظاهر قوله وقال بعضهم المفتی مخیر بینهما ان شاء افتی بظاهر قوله وان شاء افتی بظاهر قولهما والاصح ان العبرة بقوة الدلیل[۱] اھ۔

فهذا کما تری عین ما فی الخانیة لایخالفها فی شئ فقد التزم اتباع قول الامام اذا وافقه

قرار دینا مطلقاً ہے یہ وہم پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درمختار میں عبارتِ حاوی کے صرف ایک ٹکڑے پر اقتصار ہے۔ حقیقت یوں نہیں، کیوں کہ حاوی[۲۳] قدسی کی پوری عبارت یہ ہے:

(۲۳) جب امام ابویوسف و امام محمد کا قول، قولِ امام کے موافق ہو تو اس سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر اس صورت میں جب کہ ضرورت درپیش ہو اور معلوم ہو کہ اگر امام ابوحنیفہ بھی اسے دیکھتے جو بعد والوں نے دیکھا تو اسی پر فتوٰی دیتے ——— یہی حکم اُس وقت بھی ہے جب صاحبین میں سے کوئی ایک، امام کے ساتھ ہوں۔ اگر دونوں ہی حضرات ظاہر میں مخالف امام ہوں تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ ظاہر قولِ امام کو لے ——— اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مفتی کو دونوں کا اختیار ہے ——— اگر چاہے تو ظاہر قولِ امام پر فتوٰی دے اور چاہے تو ظاہر قولِ صاحبین پر فتوٰی دے ——— اور اصح یہ ہے کہ اعتبار، قوتِ دلیل کا ہے اھ (حاوی قدسی)

دیکھئے بعینہٖ وہی بات ہے جو خانیہ میں ہے، ذرا بھی اس کے خلاف نہیں ——— کیوں کہ حاوی نے بھی امام کے ساتھ موافقتِ صاحبین کی صورت

عه المراد بالظاهر فی المواضع الاربعة ظاهر الروایة ۱۲ منه۔

عه چاروں جگہ لفظ "ظاہر" سے مراد ظاہر الروایہ ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۶

صاحباه وکذا اذا وافقہ احدھما وانما جعل الاصح العبرۃ بقوۃ الدلیل اذا خالفاہ معا لا مطلقا کما اوھمہ الدر، ومعلوم ان معرفۃ قوۃ الدلیل وضعفہ خاص باھل النظر فوافق تقدیم الخانیۃ تخییر المجتھد لانہ انما[ف۱] یقدم الاظھر الاشھر۔

میں، اسی طرح صرف ایک صاحب کی موافقت کی صورت میں قولِ امام ہی کا اتباع لازم کیا ہے۔ اور قوتِ دلیل کے اعتبار کو اصح صرف اُس صورت میں قرار دیا ہے جب دونوں ہی حضرات، مخالفِ امام ہوں ۔۔۔ اسے مطلقاً اصح نہ ٹھہرا جیسا کہ عبارت درمختار نے وہم پیدا کیا ۔۔۔ اور معلوم ہے کہ دلیل کی قوت اور ضعف کی معرفت خاص اہلِ نظر کا حصہ ہے ۔۔۔ تو یہ تصحیح اسی کے مطابق ہے جسے خانیہ نے مقدم رکھا ۔۔۔ یعنی یہ کہ مجتہد کے لئے تخییر ہے ۔۔۔ اس لئے کہ قاضی خاں اسی کو مقدم کرتے ہیں جو اظہر واشہر ہو۔

وقد علمت ان لا اختلاف فاحفظ ھذا کیلا تزل فی فھم مرادہ حیث ینقلون عنہ القطعۃ الاخیرۃ فقط ان العبرۃ بقوۃ الدلیل فتظن عمومہ للصور وانما ھو فیما اذا خالفاہ معا

معلوم ہوچکا کہ دونوں میں کوئی فرق و اختلاف نہیں تو اسے یاد رکھنا چاہئے تاکہ مرادِ حاوی سمجھنے میں لغزش نہ ہو کیوں کہ لوگ ان کا صرف آخری ٹکڑا "اعتبار، قوتِ دلیل کا ہے" نقل کرتے ہیں، جس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کا یہ حکم تمام ہی صورتوں کے لئے ہے۔ حالاں کہ یہ صرف اُس صورت کے لئے ہے جب دونوں حضرات مخالفِ امام ہوں۔

وبامثال[ف۲] ما وقع ھھنا فی نقل ش کلام جامع الفصولین ونقل الدر کلام الحاوی وما وقع فیھما من

یہاں علامہ شامی سے کلام جامع الفصولین کی نقل میں اور صاحبِ در سے کلام حاوی کی نقل میں جو واقع ہوا اور دونوں میں جو اختصار مُخل در آیا

ف۱: ما قدم الامام قاضی خان فھو الاظھر الاشھر۔

ف۲: لیجتنب النقل بالواسطۃ مھما امکن۔

الاقتصار المخل يتعين انه ينبغي مراجعة المنقول عنه اذا وجد فربما ظهر شئ لا يظهر مما نقل وان كانت النقلة ثقات معتمدين فاحفظ۔

ایسی ہی باتوں کے پیشِ نظر یہ متعین ہوجاتا ہے کہ منقول عنہ کے موجود اور دستیاب ہونے کی صورت میں اس کی مراجعت کرلینا چاہئے۔ ہوسکتا ہے کہ اس سے کوئی ایسی بات منکشف ہو جو نقل سے ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ نقل کرنے والے ثقہ و معتمد ہیں ــــ اسے یاد رکھیں۔

وقد قال في شرح[۲۴] العقود بعد نقله ما في الحاوي (الحاصل انه اذا اتفق ابوحنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه الا لضرورة وكذا اذا وافقه احدهما واما اذا انفرد عنهما بجواب[ف] وخالفاه فيه فان انفرد كل منهما بجواب ايضا بان لم يتفقا على شئ واحد فالظاهر ترجيح قوله ايضا[۱]۔

(۲۴) شرح عقود میں حاوی کا کلام نقل کرنے کے بعد تحریر ہے: حاصل یہ کہ جب امام ابوحنیفہ اور صاحبین کسی حکم پر متفق ہوں تو اس سے عدول جائز نہیں، مگر ضرورت کے سبب ــــ یُوں ہی جب صاحبین میں سے ایک ان کے موافق ہوں۔ لیکن جب امام کسی حکم میں صاحبین سے علیحدہ ہوں اور دونوں حضرات اس میں امام کے برخلاف ہوں تو اگر یہ بھی الگ الگ ایک ایک حکم رکھتے ہوں اس طرح کہ کسی ایک بات پر متفق نہ ہوں تو بھی ظاہر یہی ہے کہ ترجیح قولِ امام کو ہوگی۔

اقول وهذه نفيسة افادها وكم له من فوائد اجادها والامر كما قال لقول الخانية يأخذ بقول صاحبيه و

اقول یہ ایک نفیس نکتہ ہے جس کا افادہ فرمایا اور ان کے ایسے عمدہ افادات بہت ہیں ــــ اور حقیقت وہی ہے جو انہوں نے بیان کی۔ اس لئے کہ خانیہ میں ہے: صاحبین کا قول لیا جائے گا، اور یہ بھی ہے صاحبین

ف: الترجيح لقول الامام اى بلاخلاف اذا خالفاه تخالفا۔

---

[۱] شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶

قولهما يختار قولهما وقول السراجية وغيرها وصاحباه في جانب۔

قال واما اذا خالفاه واتفقا على جواب واحد حتى صار هو في جانب وهما في جانب فقيل يترجح قوله ايضا و هذا قول الامام عبد الله بن المبارك وقيل يتخير المفتي وقول السراجية و الاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا يفيد اختيار القول الثاني ان كان المفتي مجتهدا ومعنى تخييره انه ينظر في الدليل فيفتي بما يظهر له ولا يتعين عليه قول الامام وهذا الذي صححه في الحاوي ايضا بقوله والاصح ان العبرة لقوة الدليل لان اعتبار قوة

کا قول اختیار ہوگا — اور سراجیہ وغیرہا میں ہے، کہ: اور صاحبین ایک طرف ہوں۔[1]

علامہ شامی آگے لکھتے ہیں: لیکن جب صاحبین امام کے مخالف ہوں اور باہم ایک حکم پر متفق ہوں یہاں تک کہ امام ایک طرف ہو گئے ہوں اور صاحبین ایک طرف۔ تو کہا گیا کہ اس صورت میں قولِ امام کو ہی ترجیح ہوگی — یہ امام عبداللہ بن مبارک کا قول ہے — اور کہا گیا کہ مفتی کو اختیار ہوگا — اور سراجیہ کا کلام: "اول اصح ہے جب کہ مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو" یہ مفتی کے مجتہد ہونے کی صورت میں قولِ ثانی کی ترجیح کا افادہ کر رہا ہے — تخییرِ مفتی کا معنیٰ یہ ہے کہ دلیل میں نظر کرنے کے بعد اس پر جو منکشف ہو اسی پر وہ فتویٰ دے گا اور اس پر قولِ امام کی پابندی متعین نہ ہوگی اسی کی حاوی میں تصحیح کی ہے ان الفاظ سے: "اصح یہ ہے کہ اعتبار قوتِ دلیل کا ہوگا" — اس لئے کہ قوتِ دلیل کا اعتبار

---

[1] خانیہ کی دونوں عبارت اس صورت سے مقید ہے جب صاحبین ہم رائے ہونے کے ساتھ خلافِ امام ہوں اور ان کا یہ اختلاف اسبابِ ستّہ کی صورتوں میں سے تغیرِ زمان وعرف کی حالت میں ہو۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب اسبابِ ستّہ کی بنا پر اختلاف نہ ہو اور صاحبین مخالفِ امام ہونے کے ساتھ ایک رائے پر نہ ہوں تو ان کا قول نہیں لیا جائے گا بلکہ قولِ امام کا اتباع ہوگا۔ اسی طرح سراجیہ وغیرہا میں تخییرِ مفتی کا حکم اسی صورت میں مذکور ہے جب صاحبین ایک ساتھ ہوں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر مخالفت امام کے ساتھ ان میں باہم اتفاق نہ ہو تو مفتی کے لئے تخییر نہیں بلکہ قولِ امام ہی کی پابندی ہے ۱۲ محمد احمد مصباحی۔

الدلیل شأن المفتی المجتہد فصار فیما اذا خالفہ صاحباہ ثلثۃ اقوال، الاول اتباع قول الامام بلا تخییر، الثانی التخییر مطلقا، الثالث وھو الاصح التفصیل بین المجتہد وغیرہ وبہ جزم قاضی خان کما یأتی، والظاھر ان ھذا توفیق بین القولین بحمل القول باتباع قول الامام علی المفتی الذی ھو غیر مجتہد وحمل القول بالتخییر علی المفتی المجتہد[1] اھ۔

کرنا مفتی مجتہد ہی کا کام ہے — تو صاحبین کے مخالفِ امام ہونے کی صورت میں تین قول ہوگئے: اوّل یہ کہ بلا تخییر قولِ امام ہی کا اتباع ہوگا دوم یہ کہ مطلقاً تخییر ہوگی — سوم — اور وہی اصح ہے — یہ کہ مجتہد اور غیر مجتہد کے درمیان تفریق ہے [مجتہد کے لئے تخییر، غیر کے لئے پابندیِ امام ۱۲م] — اسی پر امام قاضی خاں نے بھی جزم کیا جیسا کہ آرہا ہے — اور ظاہر یہ ہے کہ یہ پہلے دونوں قولوں میں تطبیق ہے اس طرح کہ اتباعِ امام والے قول کو اس مفتی پر محمول کیا جو غیر مجتہد ہو اور تخییر والے قول کو اس مفتی پہ پر محمول کیا جو مجتہد ہو اھ۔

ثم قال وقد علم من ھذا انہ لاخلاف فی الاخذ بقول الامام اذا وافقہ احدھما ولذا قال الامام قاضی خان وان کانت المسألۃ مختلفا فیھا بین اصحابنا[2] الی اٰخر ما قدمنا عنھا۔

آگے فرمایا: اس سے معلوم ہوگیا کہ صاحبین میں سے کسی ایک کے موافقِ امام ہونے کی صورت میں، قولِ امام کی پابندی کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں — اسی لئے امام قاضی خاں نے فرمایا: اگر مسألہ میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے — یہاں سے آخر عبارت تک جو ہم پہلے (نص ۶ کے تحت) نقل کر آئے۔

فقد اعترف رحمہ اللہ تعالٰی بالصواب فی جمیع تلک الابواب، غیر انہ استدرک علی ھذا الفصل

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ ان تمام ابواب ضوابط میں درستی وصواب کے معترف ہیں، سوا اس کے کہ اس اخیر حصے پر یوں استدراک

---

[1] شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶ و ۲۷

[2] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/۲۷

الاخیر بقولہ لکن قدمنا ان ما نقل عن الامام من قولہ اذا صح الحدیث فھو مذھبی محمول علی ما لم یخرج عن المذھب بالکلیۃ کما ظھر لنا من التقریر السابق ومقتضاہ جواز اتباع الدلیل وان خالف ما وافقہ علیہ احد صاحبیہ، ولھذا قال فی البحر عن التتارخانیۃ اذا کان الامام فی جانب وھما فی جانب خیر المفتی وان کان احدھما مع الامام اخذ بقولھما الا اذا اصطلح المشائخ علی قول الآخر فیتبعھم کما اختار الفقیہ ابو اللیث قول زفر فی مسائل انتھی [1]

فرمایا ہے: لیکن ہم پہلے بتا چکے کہ امام سے نقل شدہ ان کا ارشاد "جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے" اُس پر محمول ہے جو مذہب سے بالکلیہ خارج نہ ہو۔ جیسا کہ تقریر سابق سے ہم پر منکشف ہوا۔ اور اس کا مقتضٰی یہ ہے کہ دلیل کا اتباع اُس صورت میں بھی جائز ہے جب دلیل امام کے ایسے قول کے مخالف ہو جس پر صاحبین میں سے کوئی ایک، حضرت امام کے موافق ہوں ۔ اسی لئے بحر میں تاتارخانیہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: جب امام ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو مفتی کو تخییر ہے ــــ اور اگر صاحبین میں سے ایک، امام کے ساتھ ہوں تو ان ہی دونوں حضرات (امام اور ایک صاحب) کا قول لیا جائے گا مگر جب کہ قول دیگر پر مشائخ کا اتفاق ہو جائے تو حضرات مشائخ کا اتباع ہوگا۔ جیسا کہ فقیہ ابو اللیث نے چند مسائل میں امام زفر کا قول اختیار کیا ہے۔ انتہی۔

۲۵

وقال فی رسالتہ "رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء" لا یرجح قول صاحبیہ او احدھما علی قولہ الا لموجب وھو اما ضعف دلیل الامام واما للضرورۃ والتعامل کترجیح قولھما فی المزارعۃ والمعاملۃ

(۲۵) علامہ شامی اپنے رسالہ "رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء" میں رقم طراز ہیں، صاحبین یا ایک کے قول کو قولِ امام پر ترجیح نہ ہوگی مگر کسی مُوجِب کی وجہ سے۔ وہ یا تو دلیلِ امام کا ضعف ہے، یا ضرورت اور تعامل جیسے مزارعت و معاملت میں قول صاحبین

---

[1] شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

واما لان خلا فهما له بسبب اختلاف العصر والزمان وانه لوشاهد ماوقع فی عصرهما لوافقهما کعدم القضاء بظاهر العدالة (ویوافق) ذلك ما قاله العلامة[26] المحقق الشیخ قاسم فی تصحیحه فذکر ماقدمنا من کلامه فی توضیح مرامه وفیه ان الاخذ بقوله الافی مسائل یسیرة اختار والفتوی فیها علی قولهما او قول احدهما وان کان الاخر مع الامام[1] اھ وھو محل استشهادہ۔

کی ترجیح، یا یہ ہے کہ صاحبین کی مخالفت عصر و زمان کے اختلاف کے باعث ہے اگر امام بھی اس کا مشاہدہ کرتے جو صاحبین کے دَور میں رُونما ہُوا تو اُن کی موافقت ہی کرتے۔ جیسے ظاھر عدالت پر فیصلہ نہ کرنے کا مسئلہ۔ اسی کے مطابق وُہ بھی ہے جو علامہ محقق شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں فرمایا ۔ اس کے بعد ان کا وُہ کلام ذکر کیا ہے جو ہم مقصود کلام کی توضیح میں پہلے نقل کر آئے ہیں، اس میں یہ عبارت بھی ہے: ہر جگہ امام ہی کا قول لیا گیا ہے مگر صرف چند مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے صاحبین کے قول پر، یا صاحبین میں سے کسی ایک کے قول پر ۔ اگرچہ دوسرے صاحب، امام کے ساتھ ہوں ۔ فتوٰی اختیار کیا ہے اھ ۔ یہی حصہ یہاں علامہ شامی کا محلِ استشہاد ہے (کلامِ بالا سے مطابقت کے ثبوت میں یہی عبارت وہ پیش کرنا چاہتے ہیں)۔

اقول قد علمت ان کلام العلامة قاسم فیما یخالف فیه قولهم الصوری جمیعا فضلا عما اذا خالف احدهم

اقول یہ معلوم ہو چکا کہ علامہ قاسم کا کلام مذکور اس صورت سے متعلق ہے جو ان سبھی حضرات کے قول صوری کے برخلاف ہو، کسی ایک کے برخلاف ہونا تو درکنار ۔

ف: معروضة علی العلامة ش۔

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۷

وکذا کلام التاترخانیة[1] فانہ انما استثنی ماجمع فیہ المرجحون علی خلاف الامام ومن معہ من صاحبیہ ولا یوجد قط الا فی احد الوجوہ الستة وح لا یتقید[2] بوفاق احد من الائمة الثلثة رضی اللہ تعالٰی عنھم الا تری[3] الی ذکر اختیار قول زفر۔

یہی حال کلام تاتارخانیہ کا بھی ہے۔ کیوں کہ اس میں استثنا اس صورت کا ہے جس میں امام اور امام کے ساتھ صاحبین میں جو ہیں دونوں کی مخالفت پر مرجحین کا اجماع ہو ــــ اور اس صورت کا سوا اُن چھ صورتوں کے کبھی وجود ہی نہ ہوگا۔ اس صورت کے لئے یہ قید بھی نہیں کہ تینوں ائمہ میں سے کسی ایک کے موافق ہی ہو ــــ دیکھ لیجئے ایسی صورت میں تینوں ائمہ کو چھوڑ کر امام زفر کا قول اختیار کرنے کا ذکر گزر چکا ہے۔

اما حدیثا اذا صح الحدیث[4] وضعف الدلیل[5] فشاملان مایخالف الثلثة رضی اللہ تعالٰی عنھم الا تری ان الامام الطحاوی خالفھم جمیعا فی عدة مسائل منھا تحریم الضب، و المحقق حیث اطلق فی تحریم حلیلة الاب والابن رضاعا، فکیف یخص الکلام بما اذا وافقہ احدھما دون الاٰخر۔

اب رہا اذا صح الحدیث اور ضعیف دلیل کا معاملہ تو یہ دونوں بھی اُس صورت کو شامل ہیں جو تینوں ہی ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنھم کے برخلاف ہو ــــ دیکھئے امام طحاوی نے متعدد مسائل میں ان سبھی حضرات کی مخالفت کی ہے ان ہی میں سے حرمتِ ضب (ایک جانور) کا مسئلہ ہے ــــ اور محقق علی الاطلاق نے رضاعی باپ اور رضاعی بیٹے کی بیوی کی حرمت میں سب کی مخالفت کی ہے۔ تو کلام اسی صورت سے خاص کیوں رکھا جائے جس میں صاحبین میں سے کوئی ایک موافقِ امام ہوں؟

ف[1]: معروضة علیہ
ف[2]: معروضة علیہ
ف[3]: معروضة علیہ
ف[4]: معروضة علیہ
ف[5]: معروضة علیہ

فان قلت اذا وافقاه فلاخلاف عندنا ان المجتهد فی مذهبہم لایسعہ مخالفتہم فلاجل هذا الاجماع یخص الحدیثان بما اذا خالفه احدهما۔

اگر یہ کہئے کہ جب صاحبین موافقِ امام ہوں تو ہمارے یہاں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجتہد فی المذہب کے لئے ان حضرات کی مخالفت روا نہیں — اسی اجماع کی وجہ سے اذا صح الحدیث اور ضعف دلیل کے معاملے کو اس صورت سے خاص رکھا جائے گا جس میں صاحبین میں سے کوئی ایک مخالفِ امام ہوں۔

قلت کذا الاخلاف فیه عندنا اذا کان معه احد صاحبیه رضی الله تعالٰی عنهم کما اعترفتم به تصریحا۔

تو میں کہوں گا اسی طرح ہمارے یہاں اس بارے میں اس صورت میں بھی کوئی اختلاف نہیں جب صاحبین میں سے کوئی ایک موافقِ امام ہوں جیسا کہ آپ نے صراحۃً اس کا اعتراف کیا۔

[الحاصل تفصیلِ بالا سے یہی ثابت ہوا کہ اذا صح الحدیث اور ضعفِ دلیل والی صورتوں میں مجتہد کے لئے جواز ہے کہ وہ اپنی دستیاب حدیث اور اپنی نظر میں قوی دلیل کی رُو سے تینوں ائمہ کے خلاف جا سکتا ہے۔ لیکن اس تحقیق پر یہ اعتراض ضرور پڑے گا کہ اُس کے لئے تینوں حضرات کی مخالفت کا جواز کیسے ہو سکتا ہے جبکہ علما نے بالاتفاق یہ قاعدہ رکھا ہے کہ جب تینوں ائمہ متفق ہوں یا امام کے ساتھ صاحبین میں سے کوئی ایک متفق ہوں تو ان کے اتباع سے قدم باہر نکالنے کی گنجائش نہیں — یہ اجماع مطلقاً مجتہد اور غیر مجتہد دونوں کے حق میں ہے۔ اختلاف ہے تو صرف اس صورت میں جب کہ صاحبین باہم متفق، اور امام کے مخالف ہوں — اگر وہ تحقیق درست ہے تو اس اجماعی ممانعت کا معنی کیا ہے؟ اور اس کھلے ہوئے تضاد کا حل کیا ہے؟ — اسی کا حل رقم کرتے ہوئے امام احمد رضا علیہ الرحمہ آگے فرماتے ہیں ۱۲ مترجم]

فالوجه عندی ان معنی نهی المجتهد عنه نهی المقلد ان یتبعه فیه نهیا وفاقیا بخلاف

تو بہتر جواب اور حل میرے نزدیک یہ ہے کہ اس مخالفت سے مجتہد کی ممانعت کا مطلب مقلد کو اُس بارے میں مجتہدِ مخالف کی متابعت سے باز رکھنا ہے [یعنی الفاظ

13 ما اذا خالفاه فان فيه قيلا ان التخيير عام كما سبق فلأن يتبع مرجحا رجح قولهما اولى وربما يلمح اليه قول المحقق حيث اطلق فى مسألة الجهر بالتأمين لوكان الى فى هذا شئ لوفقت بان رواية الخفض يراد بها عدم القرع العنيف ورواية الجهر بمعنى قولها فى زير الصوت وذيله[1]، فلم يمتنع عن ابداء ماعن له وعلم انه لايتبع عليه فقال لو كان الى شئ، والله تعالٰی اعلم۔

تو یہ ہیں کہ مجتہد مخالفت نہ کرے مگر مقصود یہ ہے کہ مقلد ایسی مخالفت کی پیروی نہ کرے ۔ رہا مجتہد تو جب اس کے خیال میں ائمہ ثلاثہ کے خلاف حدیث صحیح موجود ہے، یا ان کے مذہب کے برخلاف قوی دلیل عیاں ہے تو اسے اپنے اجتہاد کو کام میں لانے اور ائمہ کے خلاف جانے سے روکا نہیں جا سکتا۔ اگر اُسے روکا گیا ہے تو اس سے مقصود مقلد ہے کہ وُہ تینوں یا ان دو اماموں کی مخالفت کی صورت میں اُس مجتہد کی پیروی نہ کرے ۱۲ مترجم] بخلاف اس صورت کے جس میں صاحبین باہم متفق اور امام کے مخالف ہوں [کہ اس میں مقلد کے لئے مجتہد مخالف کی پیروی سے بالاجماع ممانعت نہیں] کیونکہ اس صورت میں ایک قول یہ بھی ہے کہ تخییر عام ہے ــــ یعنی مجتہد وغیر مجتہد ہر ایک کو مخالفت کا اختیار ہے جیسا کہ گزرا، تو اگر مقلد کسی ایسے مرجح کی پیروی کرلے جس نے قولِ صاحبین کو ترجیح دی ہو تو بدرجہ اولٰی اِس کا اُسے اختیار ہوگا۔ اِس کا کچھ اشارہ آمین بالجہر کے مسئلے میں محقق علی الاطلاق کے اِس کلام میں بھی جھلکتا ہے، وہ فرماتے ہیں: اگر اس بارے میں مجھے کچھ اختیار ہوتا تو یوں تطبیق دیتا کہ آہستہ کہنے والی روایت سے مراد یہ ہے کہ

ف: فائدہ امام محقق علی الاطلاق نے باوصف مرتبہ اجتہاد مسئلہ جہر آمین میں مخالفت مذہب کی جرأت نہ کی اور فرمایا مجھے کچھ اختیار رہتا تو میں یوں دونوں قولوں میں اتفاق کراتا کہ نہ زور سے ہو نہ بالکل آہستہ۔ مسلمانو! انصاف، اِن اکابر کی تو یہ کیفیت، اور جاہلانِ بے تمیز کہ ان اکابر کا کلام بھی نہ سمجھ سکیں وہ امام کے مقابلہ کو تیار۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۵۷

13
13

کرخت آواز نہ ہو اور جہر والی روایت کا معنی یہ ہے کہ آواز کے انداز اور آواز کے ذیل میں ادا کرے۔ یہاں محقق علیہ الرحمۃ اپنی رائے کے اظہار سے باز نہ رہے۔ اور انھیں معلوم تھا کہ اس بارے میں ان کی متابعت نہ ہوگی اس لئے یہ بھی فرمایا کہ "اگر مجھے کچھ اختیار ہوتا۔" واللہ تعالٰی اعلم

ومجئ النھی علی ھذا الاسلوب غیر مستنکرات یتوجہ الی احد والمقصود بہ غیرہ قال تعالٰی فلا یصدنك عنہا من لایؤمن بہا[1] وقال عزوجل ولایستخفنك الذین لایوقنون[2] ای لاتقبل صدہ ولا تنفعل باستخفافھم، واللہ تعالٰی اعلم۔

اور اس طرز پر نہی آنا کہ توجہ کسی کی جانب ہو اور مقصود کوئی اور ہو، کوئی اجنبی و نامعروف چیز نہیں ــــ باری تعالٰی کا ارشاد ہے: "تو ہرگز تجھے اس کے (قیامت کے) ماننے سے وہ نہ روکے جو اس پر ایمان نہیں لاتا" ــــ اور رب عزوجل کا فرمان ہے: "اور تمھیں سبک کردیں وہ جو یقین نہیں رکھتے" ــــ پہلی آیت میں کلمۂ نہی ان کے لئے ہے جو ایمان نہیں رکھتے مگر "مقصود یہ ہے کہ ان کی رکاوٹ تم قبول نہ کرو"۔ اسی طرح دوسری آیت میں ہے کہ "وہ سبک نہ کریں" اور مقصود یہ ہے کہ "تم ان کے استخفاف کا اثر نہ لو"۔

وفی کتاب[27] التجنیس والمزید للامام الاجل صاحب الھدایۃ ثم ط من اوقات الصلاۃ الواجب عندی ان یفتی بقول ابی حنیفۃ علی کل حال[3]۔

(۲۷) امام بزرگ صاحب ہدایہ کی کتاب التجنیس والمزید پھر طحطاوی اوقات الصلاۃ میں ہے: میرے نزدیک واجب یہ ہے کہ ہر حال میں امام ابوحنیفہ کے قول پر فتوٰی دیا جائے اھ۔

ف: قد ینھی زید والمقصود نھی غیرہ۔

[1] القرآن الکریم ۲۰/ ۱۶

[2] " " ۳۰/ ۶۰

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار بحوالہ التجنیس کتاب الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۱۷۵

وفی ط منھا قد تعقب نوح[28] افندی ما ذکر فی الدر من ان الفتوٰی علی قولھما (ای فی الشفق) بانہ لایجوز[ف1] الاعتماد علیہ لانہ لایرجح قولھما علی قولہ الا بموجب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل او اختلاف زمان[1] اھ۔

وصرح المحقق[29] حیث اطلق علی المشائخ فتوٰھم بقولھما فی مواضع من کتابہ وانہ قال لایعدل عن قولہ الالضعف دلیلہ[2] اھ۔

وقد نقلہ ش[30] اقرہ کالبحر[31]۔ اقول ولم یستثن ما سواہ لما علمت ان ذٰلک عین العمل بقول الامام لاعدول عنہ فمن[ف2] استثناھا

(۲۸) طحطاوی اوقات الصلاۃ میں یہ بھی ہے: درر میں جو ذکر کیا ہے کہ شفق کے بارے میں فتوٰی قول صاحبین پر ہے، اس پر علامہ نوح آفندی نے یہ تعاقب کیا ہے کہ: اس پر اعتماد جائز نہیں اس لئے کہ قولِ امام پر قولِ صاحبین کو ترجیح نہیں دی جاسکتی مگر ضعفِ دلیل، یا ضرورت، یا تعامل، یا اختلافِ زمان جیسے کسی مُوجب کے سبب۔ اھ۔

(۲۹) یہ گزر چکا کہ محقق علی الاطلاق نے قولِ صاحبین پر افتا کے باعث مشائخ پر اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر رَد کیا ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ: قولِ امام سے عدول نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔ اھ۔

(۳۰ ـــ ۳۱) اسے علامہ شامی نے بھی بحر کی طرح نقل کیا ہے اور برقرار رکھا ہے ـــــــ اقول محقق علی الاطلاق نے ضعفِ دلیل کی صورت کے علاوہ اور کسی صورت کا استثنانہ کیا اس کی وجہ معلوم ہوچکی ہے کہ اور صورتوں میں

ف۱: مسئلہ دربارۂ وقت عشا جو قول صاحبین پر بعض نے فتوٰی دیا علامہ نوح نے فرمایا اس پر اعتماد جائز نہیں۔

ف۲: توفیق نفیس من المصنف بین عبارات الائمۃ فی تقدیم قول الامام المخلفۃ ظاھرا۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۱۷۵

[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۴

كالخانية والتصحيح وجامع الفصولين والبحر والخير ورفع الغشاء ونوح وغيرهم نظرالى الصورة ومن ترك نظرالى المعنى فان استثنى ضعف الدليل كالمحقق فنظره الى المجتهد وان لم يستثن شيئا كالامام صاحب الهداية والامام الاقدم عبدالله بن المبارك فقوله ماش على ارساله في حق المقلد.

دراصل بعینہ قولِ امام پر عمل ہے جس سے عدول نہیں ہوسکتا — تو جن حضرات نے استثنا کیا ہے، جیسے خانیہ، تصحیح، جامع الفصولین، بحر، خیر، رفع الغشاء، علامہ نوح وغیرہم — انھوں نے ظاہری صورت پر نظر کی ہے — اور جنھوں نے استثناء نہیں کیا ہے انھوں نے معنی کا لحاظ کیا ہے — پھر اگر ضعفِ دلیل کا استثنا کردیا — جیسے محقق علی الاطلاق نے — تو اس میں مجتہد کا اعتبار کیا ہے — اور اگر کچھ بھی استثنا نہ کیا — جیسے امام صاحبِ ہدایہ اور امام اقدم عبداللہ بن مبارک — تو یہ مقلد کے حق میں حکمِ اطلاق پر جاری ہے۔

فظهر ولله الحمد ان الكل انما يرمون عن قوس واحدة ويرومون جميعا ان المقلد ليس له الا اتباع الامام في قوله الصوري ان لم يخالفه قوله الضروري والا ففي الضروري.

بحمدہ تعالٰی اس تفصیل وتطبیق سے روشن ہوا کہ سبھی حضرات ایک ہی کمان سے نشانہ لگارہے ہیں اور سب کا یہ مقصود ہے کہ مقلد کے لئے صرف اتباعِ امام کا حکم ہے۔ یہ اتباعِ امام کے قولِ صوری کا ہوگا اگر قولِ ضروری اس کے خلاف نہ ہو، ورنہ قولِ ضروری کا اتباع ہوگا۔

وفي شرح[32] العقود رأيت في بعض[33] كتب المتاخرين نقلا عن ايضاح[34] الاستدلال على ابطال الاستبدال لقاضي القضاة شمس الدين الحريري احد شراح الهداية ان صدر[35] الدين سليمن قال ان هذه الفتاوى هي اختيارات المشائخ فلا تعارض كتب المذهب.

(۳۲ – ۳۶) شرح[32] عقود میں ہے: میں نے بعض[33] کتبِ متاخرین میں قاضی القضاۃ شمس الدین حریری شارح ہدایہ کی کتاب ایضاح الاستدلال علی ابطال الاستبدال سے منقول یہ دیکھا کہ صدر الدین[35] سلیمان نے فرمایا: "ان فتاوٰی کی حیثیت یہی ہے کہ یہ مشائخ کی ترجیحات اور ان کے اختیار کردہ اقوال واحکام ہیں تو یہ کتبِ مذہب کے مقابل نہیں ہوسکتے۔"

قال[36] وکذا کان یقول غیرہ من مشائخنا وبہ اقول[1] اھ۔

وتقدم قول الخیریۃ[37] ثم ش[38] المقرر عندنا انہ لایفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم الا لضرورۃ وان صرح المشائخ ان الفتوی علی قولھما[2] اھ۔

وایضا قول البحر[39] ثم ش[40] یجب الافتاء بقول الامام وان لم یعلم من این قال[3] اھ۔

وفی رد[41] المحتار قد قال فی البحر[42] لایعدل عن قول الامام الی قولھما او قول احدھما الا لضرورۃ من ضعف دلیل او تعامل بخلافہ کالمزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولھما[4] اھ وھکذا اقرہ فی منحۃ الخالق[43]۔

فرماتے ہیں کہ یہی بات ہمارے دوسرے[36] شیوخ بھی فرماتے تھے اور میں بھی اسی کا قائل ہوں۔ اھ۔

(۳۷ــ۳۸) خیریہ[37] پھر شامی[38] کا کلام گزر چکا کہ ہمارے نزدیک مقرر اور طے شدہ یہی ہے کہ صورت ضرورت کے سوا فتوٰی اور عمل امام اعظم ہی کے قول پر ہوگا ــ اگرچہ مشائخ تصریح فرمائیں کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے" اھ۔

(۳۹ــ۴۰) بحر[39] پھر شامی[40] کا یہ کلام بھی گزر چکا کہ: "قولِ امام پر ہی افتا واجب ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ ان کا ماخذ اور دلیل کیا ہے" اھ۔

(۴۱ــ۴۳) ردالمحتار[41] میں بحر[42] سے نقل ہے: "قولِ امام سے قولِ صاحبین کی جانب ــ ضعف دلیل یا قولِ امام کے خلاف صورتِ مزارعت جیسے تعامل کی ضرورت کے سوا ــ عدول نہ ہوگا اگرچہ مشائخ کی صراحت یہ ہو کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے" اھ ــ علامہ شامی نے منحۃ الخالق[43] میں بھی اس کلام بحر کو اسی طرح برقرار رکھا ہے۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۶

[2] ردالمحتار مطلب اذا تعارض التصحیح داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۹

الفتاوی الخیریۃ کتاب الشہادات دارالمعرفۃ بیروت ۲/۳۳

[3] البحرالرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

ردالمحتار مطلب اذا تعارض التصحیح داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۹

[4] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ " " " " ۱/۲۴۰

وفیہ[44] من النکاح قبیل الولی فی مسألۃ دعوی النکاح منہ اومنہا ببینۃ الزور وقضاء القاضی بہا عند قول الدر تحل لہ خلافا لہما وفی الشرنبلالیۃ عن المواہب وبقولہما یفتی[1] مانصہ" قال الکمال قول الامام اوجہ، قلت وحیث کان الاوجہ فلا یعدل عنہ لما تقرر انہ لایعدل عن قول الامام الا لضرورۃ اوضعف دلیلہ کما اوضحناہ فی منظومۃ رسم المفتی وشرحہا[2] اھ۔

(۴۴) درمختار کتاب النکاح میں باب الولی سے ذرا پہلے یہ مسئلہ ہے کہ مرد یا عورت نے دعوٰی کیا کہ اس سے میرا نکاح ہوچکا ہے اس دعوے پر جھُوٹے گواہ بھی پیش کر دئے اور قاضی نے ثبوتِ نکاح کا فیصلہ بھی کردیا تو عورت اس مرد کے لئے حلال ہوجائے گی اور صاحبین کے قول پر حلال نہ ہوگی۔ شرنبلالیہ میں مواہب کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ صاحبین ہی کے قول پر فتوٰی ہے۔ اس کے تحت ردالمحتار میں یہ کلام ہے، کمال نے فرمایا، قولِ امام اَوجَہ ہے (بہتر وبادلیل ہے)۔ میں کہتا ہوں جب قولِ امام اَوجَہ ہے تو اس سے عدول نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے کہ ضرورت یا قولِ امام کی دلیل ضعیف ہونے کے سوا اور کسی حال میں قولِ امام سے عدول نہ ہوگا جیسا کہ منظومہ رسم المفتی اور اس کی شرح میں ہم واضح کرچکے ہیں اھ۔

وفیہ[45] من ھبۃ المشاع حیث علمت انہ ظاہر الروایۃ ونص علیہ محمد ورووہ عن ابی حنیفۃ ظہر انہ الذی علیہ العمل وان صرح بان المفتی بہ خلافہ[3] اھ۔

(۴۵) اسی (ردالمحتار) میں ہبۂ مُشاع کے بیان میں ہے: جب یہ معلوم ہوگیا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے، اسی پر امام محمد کا نص ہے اور اسی کو ان حضرات نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے تو ظاہر ہوگیا کہ عمل اسی پر ہوگا اگرچہ یہ صراحت کی گئی ہو کہ مُفتی بِہ اس کے خلاف ہے اھ۔

ھذہ نصوص العلماء رحمھم اللہ

یہ ہیں علماء کے نصوص اور ان کی تصریحات

[1] الدرالمختار کتاب النکاح فصل فی المحرمات مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۹۰
[2] ردالمحتار کتاب النکاح فصل فی المحرمات داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/۲۹۴
[3] ردالمحتار کتاب الہبۃ " " " ۴/۵۱۱

تعالیٰ ورحمنا بهم وهي كما ترى كلها موافقة لما في البحر ولم يتعقبه فيما علمت الاعالمان متأخران كل منهما عاب وأبى وانكر واقر وفارق ورافق وخالف ووافق وهما العلامة خير الرملي والسيد الشامي رحمهما الله تعالىٰ ولا عبرة بقول مضطرب۔

اللہ تعالیٰ ان پر رحمت نازل فرمائے اور ان کے طفیل ہم پر بھی رحمت فرمائے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ تمام نصوص کلام بحر کے موافق ہیں اور میرے علم میں کسی نے بھی اس پر کوئی تعاقب نہ کیا، سوا دو متأخر عالموں کے، دونوں حضرات میں سے ہر ایک نے عیب بھی لگایا اور رجوع بھی کیا۔ انکار بھی کیا اور اقرار بھی۔ مفارقت بھی کی اور موافقت بھی۔ مخالفت بھی اور موافقت بھی۔ یہ ہیں علامہ خیر الدین رملی اور سید امین الدین شامی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ اور کسی مضطرب کلام کا یوں ہی کوئی اعتبار نہیں۔

وقد علمت ان لا نزاع في سبع صور انما ورد خلاف ضعيف في الثامن وهي ما اذا خالفه صاحباه متوافقين على قول واحد ولم يتفق المرجحون على ترجيح شيء منهما فعند ذلك جاء قيل ضعيف مجهول القائل بل مشكوك الثبوت "ان المقلد يتبع ما شاء منهما" والصحيح المشهور المعتمد المنصور "انه لا يتبع الا قول الامام" والقولان كما ترى مطلقان مرسلان لا نظر في شيء منهما لترجيح

یہ بھی معلوم ہو چکا کہ اس مسئلہ کی سات صورتوں میں کوئی نزاع نہیں۔ ایک ضعیف اختلاف صرف آٹھویں صورت میں آیا ہے۔ وہ صورت یہ ہے کہ صاحبین باہم ایک قول پر متفق ہوتے ہوئے امام کے خلاف ہوں اور مرجحین دونوں قولوں میں سے کسی کی ترجیح پر متفق نہ ہوں۔ بس اسی صورت میں ایک ضعیف قول آیا ہے جس کے قائل کا پتا نہیں، بلکہ اس کے وجود میں بھی شبہہ ہے، وہ قول یہ ہے کہ مقلد دونوں میں سے جس کی چاہے پیروی کرے۔ صحیح مشہور معتمد منصور قول یہ ہے کہ مقلد قولِ امام کے سوا کسی کی پیروی نہ کرے۔ یہ دونوں قول جیسا کہ آپ کے سامنے ہے، مطلق اور ہر طرح کی قید سے آزاد ہیں۔ کسی میں ترجیح یا عدمِ ترجیح کا

او عدمه۔

کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے [ضعیف میں مطلقاً اختیار دیا گیا ہے اور صحیح میں مطلقاً پابندِ امام رکھا گیا ہے]

لکن المحقق الشامی اختار لنفسه مسلکا جدیدا لا اعلم له فیه سندا سدیدا وھو ان المقلد لا له التخییر ولا علیه التقیید بتقلید الامام بل علیه ان یتبع المرجحین۔

لیکن محقق شامی نے اپنے لئے ایک نیا مسلک اختیار کیا ہے جس کی کوئی صحیح سند میرے علم میں نہیں۔ وہ مسلک یہ ہے کہ مقلد کو نہ اختیار ہے نہ تقلیدِ امام کی پابندی بلکہ اس پر یہ ہے کہ مرجحین کی پیروی کرے۔

قال فی صدر رد المحتار قول السراجیة الاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتهدا فھو صریح فی ان المجتهد یعنی من کان اھلاً للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع الترتیب السابق وعن ھذا تراھم قد یرجحون قول بعض اصحابه علی قوله کما رجحوا قول زفر وحده فی سبع عشرة مسألة فنتبع ما رجحوه لانھم اھل النظر فی الدلیل اھ۔

ردالمحتار کے شروع میں لکھتے ہیں، سراجیہ کی عبارت "اول اصح ہے جب کہ وہ صاحبِ اجتہاد نہ ہو"۔ اس بارے میں صریح ہے کہ مجتہد یعنی وہ جو دلیل میں نظر کا اہل ہو، اس قول کی پیروی کرے گا جس کی دلیل زیادہ قوی ہو ورنہ ترتیب سابق کا اتباع کرے گا۔ اسی لئے دیکھتے ہو کہ مرجحین بعض اوقات امام صاحب کے کسی شاگرد کے قول کو ان کے قول پر ترجیح دیتے ہیں جیسے سترہ[۱] مسائل میں تنہا امام زفر کے قول کو ترجیح دی ہے تو ہم اسی کی پیروی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی کیوں کہ وہ دلیل میں نظر کے اہل تھے۔ اھ۔

وقال فی قضائه لا یجوز له مخالفة الترتیب المذکور

اور ردالمحتار کتاب القضاء میں لکھا: اس کے لئے ترتیب مذکور کی مخالفت جائز نہیں

۱؎ ردالمحتار مطلب رسم المفتی دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۸

الا اذا كان له ملكة يقتدر بها على الاطلاع على قوة المدرك وبهذا رجع القول الاول الى ما فى الحاوى من ان العبرة فى المفتى المجتهد لقوة المدرك نعم فيه زيادة تفصيل سكت عنه الحاوى فقد اتفق القولان على ان الاصح هو ان المجتهد فى المذهب من المشائخ الذين هم اصحاب الترجيح لا يلزمه الاخذ بقول الامام على الاطلاق بل عليه النظر فى الدليل وترجيح ما رجح عنده دليله ونحن نتبع ما رجحوه واعتمدوه كما لو افتوا فى حياتهم كما حققه الشارح فى اول الكتاب نقلا عن العلامة قاسم و يأتى قريبا عن الملتقط انه اذا لم يكن مجتهدا فعليه تقليدهم واتباع رأيهم فاذا قضى بخلافه لا ينفذ حكمه، وفى فتاوى ابن الشلبى لا يعدل عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشائخ بان الفتوى على قول غيره وبهذا اسقط ما بحثه فى البحر من ان علينا الافتاء بقول الامام وان افتى المشائخ

مگر جب کہ اسے ایسا ملکہ ہو جس سے قوتِ دلیل پر وہ آگاہ ہونے کی قدرت رکھتا ہو۔ اسی سے پہلے قول کا مآل وہی ٹھہرا جو حاوی میں ہے کہ صاحبِ اجتہاد مفتی کے حق میں قوتِ دلیل کا اعتبار ہے۔ ہاں اس میں کچھ مزید تفصیل ہے جس سے حاوی نے سکوت اختیار کیا۔ تو دونوں قول اس پر متفق ہو گئے کہ اصحابِ ترجیح مشایخ میں سے مجتہد فے المذہب پر مطلقاً قولِ امام لینا ضروری نہیں بلکہ اس کے ذمہ یہ ہے کہ دلیل میں نظر کرے اور جس قول کی دلیل اس کے نزدیک راجح ہو اسے ترجیح دے۔ اور ہمیں اس کی پیروی کرنا ہے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی اور جس پر اعتماد کیا جیسے وہ اگر اپنی حیات میں کہیں فتوے دیتے تو یہی ہوتا جیسا کہ شروع کتاب میں علامہ قاسم سے نقل کرتے ہوئے شارح نے اس کی تحقیق کی ہے ۔ اور آگے ملتقط کے حوالے سے آرہا ہے کہ اگر قاضی صاحبِ اجتہاد نہ ہو تو اسے مرجحین کی تقلید اور ان کی رائے کا اتباع کرنا ہے اس کے خلاف فیصلہ کرے تو نافذ نہ ہوگا ۔ اور فتاوی ابن الشلبی میں ہے کہ قولِ امام سے عدول نہ ہوگا مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے کسی نے یہ تصریح کر دی ہو کہ فتوٰی کسی اور کے قول پر ہے۔ اسی سے بحر کی یہ بحث ساقط ہو جاتی ہے کہ ہمیں قولِ امام پر ہی فتوٰی دینا ہے اگرچہ مشایخ نے اس کے خلاف

بخلافہ[1] اھ۔

اقول اولا[ف۱] ھذا کما ترٰی قول مستحدث۔

ثانیا[ف۲] زاد احداثا باتباع الترجیح المخالف لاجماع ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم وقد سمعت صرائح النصوص علٰی خلافہ، نعم نتبع القول الضروری حیث کان وجد مع ترجیح اولا بل ولو وجد الترجیح بخلافہ کما علمت، فلیس الاتباع فیہ للترجیح بل لقول الامام۔

وثالثا[ف۳] فیہ ذھول عن محل النزاع کما علمت تحریرہ بل فوق ذٰلک[ف۴] لان ماخالف فیہ صاحباہ ینقسم الاٰن الٰی ستۃ

فتوٰی دیا ہو۔ اھ۔

اقول، اولاً یہ جیسا آپ دیکھ رہے ہیں ایک نیا قول ہے۔

ثانیاً مزید نئی بات یہ بڑھائی کہ اس ترجیح کا بھی اتباع کرنا ہے جو ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے اجماع کے برخلاف ہو ــــ حالاں کہ صریح نصوص اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ ملاحظہ کر چکے۔ ہاں قول ضروری کا ہم اتباع کریں گے جہاں امام کا قول ضروری ہو، خواہ اس کے ساتھ ترجیح ہو یا نہ ہو، بلکہ ترجیح اس کے برخلاف ہو جب بھی ــــ جیسا کہ معلوم ہوا ــــ تو اس میں ترجیح کی پیروی نہیں بلکہ قولِ امام کی ہے۔

ثالثاً محلِ نزاع جس کی پوری وضاحت آپ کے سامنے گزری یہاں اس سے بھی ذہول ہے بلکہ اور بھی زیادہ ہے۔ اس لئے کہ [محلِ نزاع صرف وہ صورت ہے] جس میں صاحبین [باہم ایک قول پر متفق ہونے کے ساتھ] امام کے

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش۔
ف۲: معروضۃ علیہ۔
ف۳: معروضۃ علیہ۔
ف۴: معروضۃ علیہ۔

---

[1] ردالمحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق داراحیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۰۲

اقسام، امّا یتفق المرجحون علی ترجیح قولہ او قولھما او یکون ارجح الترجیحین لکثرۃ المرجّحین او قوۃ لفظ الترجیح لہ او لھما او یتساویان فیہ او فی عدمہ، ولا یستاھل لخلاف السید الا الرابع ان یکون ارجح الترجیحین لھما فاذن ھو عاشر عشرۃ وقد تعدی الی ما ھو اعم من المقسم ایضا وھو اتباع الترجیح سواء خالفہ صاحباہ او احدھما او لا احد۔

مخالف ہوں اب اس کی چھ[۱] قسمیں ہوں گی: (۱) مرجّحین قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہوں (۲) یا قولِ صاحبین کی ترجیح پر [گزر چکا کہ یہ صورت نہ کبھی ہُوئی نہ ہوگی] (۳) مرجّحین کی کثرت یا لفظِ ترجیح کی قوت کے باعث دونوں ترجیحوں سے ارجح، قولِ امام کے حق میں ہو (۴) یا قولِ صاحبین کے حق میں ہو (۵) دونوں قول ترجیح میں برابر ہوں (۶) یا عدمِ ترجیح میں برابر ہوں ـــــ ان میں سے علامہ شامی کے اختلاف کے قابل صرف چوتھی قسم ہے وہ یہ کہ دونوں ترجیحوں میں سے ارجح، قولِ صاحبین کے حق میں ہو ـــ مگر اب یہ دس قسموں میں سے ایک[۱] قسم بن جاتی ہے اور اُس حد تک تعدی ہوجاتی ہے جو مقسم سے بھی اعم ہے وہ یہ کہ بہرحال ترجیح کی پیروی ہوگی خواہ مخالفِ امام دونوں حضرات ہوں یا ایک ہی ہوں، یا کوئی بھی مخالف نہ ہو۔

ورابعًا ان کان لھذا القول المحدث اثر فی الزبر کان قول التقیید بتقلید الامام مرجحا علیہ وواجب الاتباع بوجوہ:

رابعًا بالفرض اس نوپیدا قول کا کتابوں میں کوئی نام و نشان ہو جب بھی تقلیدِ امام کی پابندی والا قول اس پر ترجیح یافتہ اور واجب الاتباع ہوگا۔ اس کی چند وجہیں ہیں:

---

[۱] وہ اس طرح کہ امام کے مخالف صاحبین ہیں یا ایک یا کوئی نہیں (۱-۲) اور ترجیح یا عدمِ ترجیح میں سب برابر ہیں (۳) اتفاق قولِ امام کی ترجیح پر ہے (۴) قولِ صاحبین پر (۵) ایک صاحب کے قول پر (۶) اس پر جو کسی کا قول نہیں۔ ۴ تا ۶ کبھی واقع ہوئیں نہ ہوں گی ـــ (۷) ارجحِ ترجیحات قولِ امام کے حق میں ہے (۸) قولِ صاحبین کے حق میں (۹) ایک صاحب کے حق میں (۱۰) اس کے حق میں جو کسی کا قول نہیں ۱۲ محمد احمد مصباحی

الاول[ف۱] انه قول صاحب الامام الاعظم بحر العلم امام الفقهاء والمحدثین والاولیاء سیدنا عبدالله بن المبارك رضی الله تعالٰی عنه و نفعنا ببرکاته العظیمة فی الدین والدنیا و الاٰخرة فقد قال[ف۲] فی الحاوی القدسی و نقلتموه انتم فی شرح العقود متی لم یوجد فی المسألة عن ابی حنیفة روایة یؤخذ بظاهر قول ابی یوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغیرهم الاکبر فالاکبر الٰی اٰخر من کان من کبار الاصحاب[۱] اھ۔

وجہ اوّل: یہ امام اعظم کے شاگرد، بحرِ علم، فقہا، محدثین اور اولیا کے امام سیدنا عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قول ہے، خدا ہمیں دین، دُنیا اور آخرت میں ان کی عظیم برکتوں سے فائدہ پہنچائے۔ حاوی قدسی میں ہے ـــ اور آپ نے شرح عقود میں اسے نقل بھی فرمایا ہے کہ جب مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے کوئی روایت نہ ملے تو ظاہر قول امام ابو یوسف، پھر ظاہر قول امام محمد، پھر ظاہر قول امام زفر و حسن وغیرہم لیا جائے گا [ظاہر سے مراد وہ جو ظاہر الروایہ میں ہو جیسا کہ حاشیہ مصنّف میں گزرا ۱۲ م] بزرگ تر پھر بزرگ تر، یوں ہی کبار اصحاب کے آخری فرد تک۔ اھ۔

الثانی[ف۳] علیه الجمهور والعمل[ف۴] بما علیه الاکثر کما صرحتم به

وجہ دوم: اسی پر جمہور ہیں ـــ اور عمل اسی پر ہوتا ہے جس پر اکثر ہوں۔ جیسا کہ آپ نے

ف۱: معروضة علیه۔

ف۲: مسئلہ جب کسی مسئلہ میں امام کا قول نہ ملے امام ابو یوسف کے قول پر عمل ہو، اُن کے بعد امام محمد، پھر امام زفر، پھر امام حسن بن زیاد وغیرہم مثل امام عبداللہ بن مبارک و امام اسد بن عمرو و امام زاہد و لیث بن سعد و امام عارف داؤد طائی وغیرہم اکابر اصحاب امام رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہم کے اقوال پر عمل ہو۔

ف۳: معروضة علیه۔

ف۴: العمل بما فیه الاکثر۔

---

[۱] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۶

[۲] ردالمحتار باب المیاہ فصل فی البئر داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۵۱

فی ردالمحتار والعقود الدریة واکثرنا النصوص علیہ فی فتاوٰنا و فی فصل القضاء فی رسم الافتاء۔

خود ردالمحتار اور العقود الدریہ میں اس کی تصریح کی ہے اور ہم نے اس پر اپنے فتاوٰی میں اور فصل القضاء فی رسم الافتاء میں بکثرت نصوص جمع کر دیے ہیں۔

الثالثف ھوالذی تواردت علیہ التصحیحات و اتفقت علیہ الترجیحات فان وجب اتباعھا وجب القول بوجوب تقلید الامام و ان خالفاہ مطلقا وان لم یجب سقط البحث رأسا فانما کان النزاع فی وجوب اتباع الترجیحات فظھر ان نفس النزاع یھدم النزاع و ای شیئ اعجب منہ۔

وجہ سوم: یہی وہ قول ہے جس پر تصحیحات کا توارُد اور ترجیحات کا اتفاق ہے۔ تو اگر ترجیحات کا اتباع واجب ہے تو اس کا قائل ہونا بھی واجب ہے کہ امام کی تقلید ضروری ہے اگرچہ صاحبین مطلقًا ان کے مخالف ہوں۔ اور اگر اتباع ترجیحات واجب نہیں تو سرے سے بحث ہی ساقط ہوگئی، کیونکہ یہ سارا اختلاف ترجیحات کا اتباع واجب ہونے ہی کے بارے میں تھا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ خود نزاع ہی نزاع کو ختم کر دیتا ہے۔ اس سے زیادہ عجیب بات کیا ہوگی؟

خامسًا السید المحقق من الذین زعموا ان العامی لامذھب لہ وان لہ ان یقلد من شاء فیما شاء وقد قال فی قضاء المنحة فی نفس ھذا المبحث نعم ماذکرہ المؤلف یظھر بناء علی القول بان من التزم مذھب الامام لایحل لہ تقلید

خامسًا سید محقق ان لوگوں میں سے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں اور وہ جس بات میں چاہے جس کی چاہے تقلید کر سکتا ہے۔ منحۃ الخالق کی کتاب القضاء میں خود اسی بحث کے تحت لکھتے ہیں: ہاں مؤلف نے جو ذکر کیا ہے اِس قول کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ جس نے مذہبِ امام کا التزام کر لیا اس کے لئے دوسرے کی تقلید جن باتوں پر وہ عمل کر چکا ہے

ف: معروضة علیہ۔

غیرہ فی غیر ما عمل بہ وقد علمت ماقدمناہ عن التحریر انہ خلاف المختار[1] اھ۔

اقول وھذا[ف۱] وان کان قیلا باطلا مغسولا قد صرح ببطلانہ کبار الائمۃ الناصحین، وصنف فی ابطالہ زبر فی الاولین والاٰخرین، وقد حدثت منہ فتنۃ عظیمۃ فی الدین من جھۃ الوھابیۃ الغیر المقلدین، واللہ لایصلح عمل المفسدین۔

ولعمری[ف۲] ھؤلاء المبیحون من

ان کے علاوہ میں بھی جائز نہیں۔ اور تمھیں معلوم ہے کہ تحریر کے حوالے سے ہم لکھ آئے ہیں کہ یہ قولِ مختار کے برخلاف ہے اھ۔

اقول یہ اگرچہ ایک باطل و پامال قول تھا، بزرگ، ناصح و خیرخواہ ائمہ نے اس کے بطلان کی تصریح بھی فرمادی ہے اور اس کے ابطال کے لئے اولین و آخرین میں متعدد کتابیں تصنیف ہوئی ہیں، اس کی وجہ سے وہابیہ غیر مقلدین کی جانب سے دین میں عظیم فتنہ بھی پیدا ہوا ہے اور خدا مفسدوں کا کام نہیں بناتا۔

یہ جائز کہنے والے علما ___ خدائے تعالٰی ان

ف۱: مسئلہ تقلید شخصی واجب ہے اور یہ بات کہ جس مسئلہ میں جس مذہب پر چاہو عمل کرو باطل ہے، اکابر ائمہ نے اس کے باطل ہونے کی تصریح فرمائی اس کے سبب غیر مقلد وہابیوں کا دین میں ایک بڑا فتنہ پیدا ہوا۔

ف۲: ترجمہ فائدہ جلیلہ: بعض علما بحث کی جگہ لکھ تو گئے ہیں کہ آدمی جس قول پر چاہے عمل کرے مگر یہ بحث ہی تک کہنے کی بات ہے، دل اُن کے بھی اسے پسند نہیں کرتے بلکہ بُرا جانتے ہیں جا بجا جس کسی مسئلہ میں بے قیدی عوام کا اندیشہ سمجھتے ہیں صاف فرمادیتے ہیں کہ اسے عوام پر ظاہر نہ کیا جائے کہ وہ مذہب کے گرانے پر جرأت نہ کریں، پھر یہی علماء عمر بھر اپنے کو حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی کہتے کہلاتے رہے۔ کبھی مذہب سے بے قیدی نہ برتی۔ عمریں اپنے اپنے مذہب کی تائید میں صرف کیں اور اس میں بڑے بڑے دفتر تصنیف ہوئے اور تمام علماء امت نے اس پر اجماع کیا بلکہ اپنے مذہب کی تائید میں مناظرہ تو زمانہ صحابہ کرام سے چلا آتا ہے۔ اگر مذہب کوئی چیز نہ ہوتا اور آدمی کو عمل کے لئے سب برابر ہوتے تو یہ سب کچھ مناظرے اور ہزارہا کتابیں اور ائمہ و اکابر کی عمروں کی کارروائیاں سب لغو وفضول میں وقت و عمر و مال برباد کرنا ہوتا اس سے بدتر کون سی شناعت ہے۔

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

العلماء غفر الله تعالیٰ لنا بہم ان سبرتہم واختبرتہم لوجدت قلوبہم عہ ابیۃ عمایقولون، وصنیعہم شاھدا انہم لایحبونہ ولایریدونہ، ولایجتنبونہ بل یجتنبون، ویقولون فی مسائل ھذہ تعلم وتکتم کیلایتجاسر الجہال علی ھدم المذھب، ثم طول اعمارھم یتمذھبون لامامہم ولایخرجون عن المذھب فی افعالہم واقوالہم، ویصرفون العمر فی الانتصار لہ والذب عنہ وھذا فتح القدیر لصاحب التحریر ما صنف الا جدلا وکذلک فی مذھبنا و

کے سبب ہماری مغفرت فرمائے — بخدا اگر ان کو جانچا اور آزمایا جائے تو ان کے قلوب ان کے قول سے منکر، اور ان کے اعمال اس پر شاہد ملیں گے کہ وہ اسے نہ پسند کرتے ہیں نہ اس کا ارادہ رکھتے ہیں اور وہ اسے اچھا نہیں جانتے بلکہ اس سے کنارہ کش رہتے ہیں — [بس بحث کے طور پر اسے لکھ گئے اور بحث ہی تک بات رہ گئی اعتقاد وعمل کوئی اس کا ہم نوا نہ ہوا] بہت سے مسائل میں خود کہتے ہیں کہ یہ بس جاننے کے قابل ہیں بتانے کے لائق نہیں کہیں جاہلوں میں مذہب کے گرانے کی جرأت نہ پیدا ہو — پھر یہ زندگی بھر اپنے ایک امام کے مذہب پر رہ گئے اور افعال واقوال میں بھی مذہب سے باہر نہ ہوئے۔ اسی کی تائید اور اسی کے دفاع میں عمریں صرف کر دیں - یہ صاحب تحریر کی فتح القدیر ہی کو دیکھ لیجئے صرف مناظرہ کے طور پر لکھی گئی ہے۔ اسی طرح ہمارے

عہ اقول والوجہ فیہ ان للشیئ حکما فی نفسہ مع قطع النظر عن الخارج وحکما بالنظر الی مایعرضہ عن خارج فالاول ھو البحث والثانی علیہ العمل لوجوب التحرز عن المفاسد وان لم یکن انبعاثہا عن نفس ذات الشیئ کما لایخفی اھ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اقول اس کا سبب یہ ہے کہ کسی شے کا ایک حکم تو اس کی نفس ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے جس میں خارج سے قطع نظر ہوتی ہے اور ایک حکم اُن باتوں کے سبب ہوتا ہے جو خارج سے پیش آتی ہیں، تو ان علما نے جو بحث میں فرمایا وہ پہلا حکم ہے اور جس پر عمل رکھا وہ دوسرا کہ مفسدوں سے بچنا واجب ہے اگرچہ وہ شے کی نفس ذات سے پیدا نہ ہوں۔ جیسا کہ مخفی نہیں اھ ۱۲ منہ غفرلہ۔

المذهب الثلثة الباقیة دفاتر ضخام فی هذا المرام فلو لا لا التمذهب لامام بعینه لازما وکان یسوغ ان یتبع من شاء ما شاء لکان هذا کله اضاعة عمر فی فضول واشتغالا بما لایعنی وقد اجمع علیه علماء المذاهب الاربعة واهلها هم الائمة بل المناظرة فی الفروع وذب کل ذاهب عما ذهب الیه جاریة من لدن الصحابة رضی اللہ تعالٰی عنہم بدون نکیر فاذن یکون الاجماع العملی علی الاهتمام بما لایعنی واستحسان الاشتغال بالفضول وای شناعة اشنع منه۔

لکن ف۱ سل السید اذا لم یجب التقید بالمذهب وجاز الخروج عنه بالکلیة فمن ذا الذی اوجب اتباع مرجحین فی مذهب معین رجحوا احد قولین فیه۔

هذا اذا اتفقوا فکیف ف۲ وقد اختلفوا وفی احد الجانبین الامام الاعظم المجتهد

مسلک میں اور باقی تینوں مذاہب میں اس مقصد کے تحت بڑے بڑے دفتر تصنیف ہوئے۔ اگر ایک امام معین کے مذہب کی پابندی لازم نہ ہوتی اور یہ روا ہوتا کہ جو چاہے جس کی چاہے پیروی کرے تو یہ سب ایک لایعنی کارروائی اور فضول چیز میں عمر عزیز کی بربادی ہوتی حالاں کہ اس کام پر مذاہب اربعہ کے علماء اور ان مذاہب کے ماننے والے ان ہی ائمہ کا اتفاق ہے بلکہ فروع میں مناظرہ اور اپنے اپنے مذہب کی حمایت تو زمانۂ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم سے ہی بلانکیر جاری ہے مذہب کی پابندی کوئی چیز نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ایک لایعنی کام کے اہتمام اور فضول قسم کی مشغولیت کو اچھا سمجھنے پر اس وقت سے اب تک کے ائمہ وعلماء کا عملی اجماع قائم رہا، اس سے بدتر کون سی شناعت ہوگی؟

لیکن علامہ شامی سے سوال ہوسکتا ہے کہ جب مذہب کی پابندی ضروری نہیں اور اس سے بالکلیہ باہر آنا روا ہے تو کسی معین مذہب کے حضرات مرجحین جنھوں نے اس مذہب کے دو قولوں میں سے ایک کو ترجیح دی، ان کی پیروی کیسے ضروری ہوگئی؟

یہ کلام تو ان حضرات کے متفق ہونے کی صورت میں ہے۔ پھر اس صورت کا کیا حال ہوگا جب یہ باہم مختلف ہوں اور ایک طرف

ف۱: معروضه علی العلامة ش۔

ف۲: معروضه علیه۔

14 المطلق الذی لم یلحقوا غبارہ و
لم یبلغ مجموعھم عشر فضله
ولامعشارہ ھل ھذا الاجمعا
بین الضب والنون[۱] اذ حاصله
ان الامام واصحابه واصحاب
الترجیح فی مذھبه اذا اجمعوا
کلھم اجمعون علی قول
لم یجب علی المقلدین
الاخذ به بل یأخذون به
اوبما تھوی انفسھم من قیلات
خارجة عن المذھب لکن اذا
قال الامام قولا وخالفه صاحباہ
ورجح مرجحون کلا من
القولین وکان الترجیح فی جانب الصاحبین
اکثر ذاھبا او اکد لفظا فح یجب
تقلید ھؤلاء ویمتنع تقلید
الامام ومن معه ، بل[ف]
ان اجمع الامام وصاحباہ
علی شیئ ورجح ناس من
ھؤلاء المتأخرین قیلا
مخالفا لاجماعھم ، وجب ترك

مجتہد مطلق امام اعظم بھی ہوں یہ جن کی گردِ پا کو بھی
نہ پا سکے اور ان سب حضرات کا مجموعی کمال بھی ان
کے فضل وکمال کے دسویں حصّے کو بھی نہ پہنچ سکا۔
یہ ضبّ[۱] اور نون کو جمع کرنے کے سوا کیا ہے! ـــ
اس لئے کہ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ حضرت
امام، ان کے اصحاب اور ان کے مذہب کے
اصحابِ ترجیح سب کے سب متفقہ طور پر جب کسی
قول پر اجماع کرلیں تو مقلدین کے ذمہ اسے لینا
ضروری نہیں بلکہ انھیں اختیار ہے اسے لے لیں،
یا اپنی خواہشاتِ نفس کے مطابق مذہب سے
خارج اقوال کو لے لیں ـــ لیکن جب امام
کوئی قول ارشاد فرمائیں، اور ان کے صاحبین
ان کے خلاف کہیں پھر دونوں قولوں میں سے ہر ایک
کو کچھ مرجحین ترجیح دیں اور صاحبین کی جانب ترجیح
دینے والوں کی تعداد زیادہ ہو یا اُس طرف ترجیح
کے الفاظ زیادہ مؤکد ہوں تو ایسی صورت میں ان
مرجحین کی تقلید واجب ہو جائے اور امام اور ان کے
موافق حضرات کی تقلید ناجائز ہو جائے ـــ بلکہ
اگر امام اور صاحبین کا کسی بات پر اجماع ہو اور
ان متاخرین میں سے کچھ افراد اُن کے اجماع کے
مخالف کسی قول کو ترجیح دے دیں تو اُن ائمہ کی

ف : معروضة علیه.

۱ ضَب: گوہ، جو جنگلی جانور ہے اور نون: مچھلی، جو دریائی جانور ہے۔ دونوں میں کیا جوڑ۔ ایک عربی مثل سے ماخوذ ہے ۱۲ م

تقلید الائمۃ الی تقلید ھٰؤلاء و اتباعھم، ھذا ھو الباطل المبین، لادلیل علیہ اصلا من الشرع المتین، والحمد ﷲ رب العٰلمین۔

تقلید چھوڑکر ان افراد کی تقلید اور پیروی واجب ہوجائے ــ یہی وہ کھلا ہوا باطل خیال ہے جس پر شرع متین سے ہرگز کوئی دلیل نہیں ـــ والحمد ﷲ رب العالمین۔

وبہ ظھران قول البحر وان کان مبنیا علٰی ذٰلک الحق المنصور المعتمد المختار، الماخوذ بہ قولا عند الائمۃ الکبار، وفعلا عندھم وعند ھٰؤلاء المنازعین الاخیار، لکن مازعم السید[ف۱] لایبتنی علیہ ولا علٰی مازعم انہ المختار، بل یخالفھما جمیعا بالاعلان والجھار، والحجۃ ﷲ العزیز الغفار، والصلٰوۃ والسلام علٰی سید الابرار، واٰلہ الاطھار، وصحبہ الکبار، وعلینا معھم فی دار القرار، اٰمین!

اسی سے ظاہر ہوا کہ بحر کا کلام تو اُس قولِ حق پر مبنی تھا جو منصور، معتمد، مختار ہے' جسے قولاً تمام ائمہ کبار نے لیا اور عملاً اُن کے ساتھ ان بزرگ مخالفین نے بھی لیا ــ لیکن علامہ شامی کے خیال کی بنیاد نہ اُس مختار پر قائم ہے نہ اُس پر جس کو بزعمِ خویش مختار سمجھا بلکہ وہ علانیہ و عیاں طور پر دونوں ہی کے خلاف ہے ـــ اور حجت خدائے عزیز وغفار ہی کی ہے اور درود و سلام ہو سیّد ابرار، ان کی آل اطہار، اصحاب کرام پر اوران کے ساتھ ہم پر بھی دار القرار میں، الٰہی قبول فرما!

قولہ قول السراجیۃ صریح ان المجتھد یتبع ماکان اقوٰی والا اتبع الترتیب فنتبع مارجحوہ۔[۱]

علامہ شامی: سراجیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے کہ مجتہد اس کی پیروی کرے گا جو زیادہ قوی ہو، ورنہ ترتیب سابق کا اتباع کرے گا۔ توہم اسی کی پیروی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی۔

اقول رحمک اللہ قولک[ف۲]

اقول اللہ آپ پر رحم فرمائے، "توہم اسی

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

ف۲: معروضۃ علیہ۔

[۱] ردالمحتار مطلب رسم المفتی دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۸

فنتبع ما رجحوه ان كان داخلا فی ماذكرت من مفاد السراجية فتوجيه القول بضده و رده فان السراجية توجب علی غير المجتهد اتباع الترتيب لا الترجيح وان كان زيادة من عندكم فمخالف للمنصوص وتفريع للشئ علی ما هو تقريع له فانك ان كنت اهل النظر فعليك بالنظر المصيب، اولا فعليك بالترتيب، فمن اين هذا الثالث الغريب۔

کی پیروی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی"۔ یہ عبارت اگر آپ نے کلام سراجیہ کے مفاد ومفہوم کے تحت داخل کرکے ذکر کی ہے تو یہ اُس کلام کی توجیہ نہیں بلکہ اس کی مخالفت اور تردید ہے کیونکہ سراجیہ تو غیر مجتہد پر ترتیب کی پیروی واجب کرتی ہے نہ کہ ترجیح کی پیروی۔ اور اگر یہ عبارت آپ نے اپنی طرف سے بڑھائی ہے تو یہ منصوص کے برخلاف ہے اور ایک چیز کی تفریع ایسی چیز پر ہے جو دراصل اس کی تردید ہے ـــ کیوں کہ آپ اگر صاحبِ نظر ہیں تو آپ کے ذمہ نظرِ صحیح ہے یا آپ اہلِ نظر نہیں تو آپ کے ذمہ اتباعِ ترتیب ہے ـــ پھر یہ تیسرا بیگانہ و اجنبی کہاں سے آگیا؟

قوله لا يجوز له مخالفة الترتيب المذكور الا اذا كان له ملكة فعليه ترجيح ما رجح عنده و نحن نتبع ما رجحوه۔[1]

علامہ شامی: اس کے لئے ترتیب مذکور کی مخالفت جائز نہیں مگر جب اس کے پاس ملکہ ہو تو اس کے ذمہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک جو راجح ہو اسے ترجیح دے اور ہمیں اس کی پیروی کرنا ہے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی۔

اقول رحمك الله (ف) هذا كذلك فحاصل كلامهم جميعا ماذكرت الی قولك و نحن اما

اقول اللہ آپ پر رحم فرمائے۔ یہ بھی اُسی کی طرح ہے۔ کیونکہ ان تمام حضرات کے کلام کا حاصل وہی ہے جو آپ نے "اور ہمیں" تک

ف: معروضة علی العلامة ش

---

[1] ردالمحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۰۲

هذا افرد عليه وخروج عنه فان من لاملكة له لايجوز له عندهم مخالفة الترتيب وانتم اوجبتموه عليه ادارة له مع الترجيح۔

ذکر کیا ——— اور یہ اضافہ تو اس کی تردید اور اس کی مخالفت ہے۔ کیوں کہ جس کے پاس ملکہ نہیں اس کے لئے ان حضرات کے نزدیک ترتیب کی مخالفت روا نہیں اور آپ نے تو اس پر یہ مخالفت واجب کر دی ہے کیونکہ اسے آپ نے ترجیح کے ساتھ چکر لگانے کا پابند کر دیا ہے۔

قوله كما حققه الشارح عن العلامة قاسم[1]۔

علامہ شامی: جیسا کہ علامہ قاسم سے نقل کرتے ہوئے شارح نے اس کی تحقیق کی ہے۔

اقول علمت[ف1] ان لاموافقة فيه لما لديه ولا فيه ميل اليه۔

اقول معلوم ہو چکا کہ اُس میں نہ تو اس خیال کی کوئی ہم نوائی ہے نہ اس کا کوئی میلان۔

قوله ويأتي عن الملتقط[2]۔

علامہ شامی: اور ملتقط کے حوالے سے آرہا ہے۔

اقول ـ اوّلاً[ف2] حاصل مافيه ان القاضي المجتهد يقضي برأي نفسه والمقلد برأي المجتهدين وليس له ان يخالفهم، واين فيه ان الذين يفتونه ان كانوا من مجتهدي مذهب امامه فاختلفوا في الافتاء بقوله وجب عليه ان يأخذ

اقول ـ اوّلاً اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ قاضی مجتہد خود اپنی رائے پر فیصلہ کرے گا اور قاضی مقلد مجتہدین کی رائے پر فیصلہ کرے گا اسے ان کی مخالفت کا حق نہیں۔ اس میں یہ کہاں ہے کہ جو لوگ اس قاضی مقلد کو فتوٰی دیں گے اگر وہ اس کے امام کے مذہب کے مجتہدین سے ہوں پھر قولِ امام پر افتاء میں باہم مختلف ہوں تو اس پر واجب یہ ہے کہ

ف۱: معروضه على العلامة ش

ف۲: معروضه عليه۔

---

[1] و [2] ردالمحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۰۲

بقول الذین خالفوا امامہ وامامھم ان کانوا اکثر او لفظھم اکد وانما النزاع فی ھذا۔

ان لوگوں کا قول لے جو اس کے امام اور اپنے امام کے خلاف گئے ہوں بشرطے کہ تعداد میں وہ زیادہ ہوں یا ان کے الفاظ زیادہ مؤکد ہوں ــ حالاں کہ نزاع تو اسی بارے میں ہے۔

وثانیا المنع[ف۱] من ان نخالفھم بارائنا اذ لارأی لنا ونحن لانخالفھم بارائنا بل برأی امامھم وامامنا۔

ثانیاً اگر ہم اپنی رائے لے کر ان کی مخالفت کریں تو اس سے ممانعت ہے کیونکہ ہماری کوئی رائے ہی نہیں لیکن ان کی مخالفت ہم اپنی رائے کے مقابل نہیں کرتے بلکہ ان کے امام اور اپنے امام کی رائے کو لے کر ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

وقد قال[ف۲] فی الملتقط فی تلك العبارۃ فی القاضی المجتھد یقضی بما راہ صوابا لا بغیرہ الا ان یکون غیرہ اقوی فی الفقہ ووجوہ الاجتھاد فیجوز ترك رأیہ برأیہ[۱] اھ۔

اور ملتقط کے اندر تو اسی عبارت میں قاضی مجتہد سے متعلق یہ لکھا ہے کہ، خود جسے درست سمجھے اس پر فیصلہ کرے دوسرے کی رائے پر نہیں لیکن دوسرا اگر فقہ اور وجوہ اجتہاد میں اس سے زیادہ قوی ہو تو اس کی رائے اختیار کرکے اپنی رائے ترک کردینا جائز ہے اھ۔

فاذا جاز للمجتھد ان یترك رأیہ برأی من ھو اقوی منہ مع انہ مأمور باتباع رأیہ ولیس لہ تقلید غیرہ فان ترکنا أراء ھؤلاء المفتین الٰرأی امامنا و

جب مجتہد کے لئے اپنے سے اقوی کی رائے کو اختیار کرکے اپنی رائے ترک کرنا جائز ہے، حالاں کہ اسے حکم یہ ہے کہ اپنی رائے کا اتباع کرے اور دوسرے کی تقلید اس کے لئے روا نہیں، تو ہمارے اور ان مفتیوں کے امام اعظم

ف۱: معروضہ علیہ

ف۲: معروضہ علیہ

---

[۱] الدرالمختار بحوالہ الملتقط کتاب القضاء مطبع مجتبائی دہلی ۲/ ۷۲

امامهم الاعظم الذی هو اقوی من مجموعهم فی الفقه ووجوه الاجتهاد بل فضله علیهم کفضلهم علینا او هو اعظم الاولی بالجواز واجدر.

جو فقہ اور وجوہِ اجتہاد میں ان حضرات کی مجموعی قوت سے بھی زیادہ قوت رکھتے ہیں بلکہ ان پر امام کو اسی طرح فوقیت ہے جیسے ہم پر ان حضرات کو فوقیت ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ تو اگر ہم ان کی رائے اختیار کرکے ان مفتیوں کی رائے ترک کریں تو یہ بدرجۂ اولٰی جائز اور انسب ہوگا۔

قوله سقط ما بحثه فی البحر[1].

علامہ شامی، بحر کی بحث ساقط ہوگئی۔

اقول سبحٰن اللّٰه[ف1] هو الحکم المأثور، ومعتمد الجمهور، والمصحح المنصور، فکیف یصح تسمیته بحث البحر هذا.

اقول سبحان اللہ۔ یہی تو حکم منقول ہے جمہور کا معتمد اور تصحیح و تائید یافتہ بھی، پھر اسے بحر کی بحث کہنا کیوں کر درست ہے؟

واقول یظهر لی فی توجیه[ف2] کلامه رحمه اللّٰه تعالٰی ان مراده اذا اتفق المرجحون علی ترجیح قول غیره رضی اللّٰه تعالٰی عنه ذکره رد المافهم من اطلاق قول البحر وان افتی المشائخ بخلافه فانه بظاهره یشمل ما اذا اجمع المشائخ علی ترجیح

اقول مجھے علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی توجیہ میں یہ سمجھ آتا ہے کہ ان کی مراد وہ صورت ہے جس میں حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کے سوا کسی اور کے قول کی ترجیح پر مرجحین کا اتفاق ہو۔ اسے اُس اطلاق کی تردید میں ذکر کیا جو بحر کی اِس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ "اگرچہ مشائخ نے اس کے خلاف فتوٰی دیا ہو" کیوں کہ بظاہر یہ اُس صورت کو بھی شامل ہے جس میں غیر امام کے

ف1: معروضه علیه

ف2: السعی الجمیل فی توجیه کلام العلامة الشامی رحمه اللّٰه تعالٰی.

---

[1] رد المحتار کتاب القضاء دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/۳۰۳

قول غیرہ۔

والدلیل علی ھٰذہ العنایۃ فی کلام ش انہ انما تمسک باتباع المرجحین وانھم اعلم وانھم سبروا الدلائل فحکموا بترجیحہ ولم یلم فی شیئ من الکلام الٰی صورۃ اختلاف الترجیح فضلا عن ارجحیۃ احد الترجیحین ولوکان مرادہ ذلک لم یقتصر علی اتباع المرجّحین فانہ حاصل فی کلا الجانبین بل ذکر اتباع ارجح الترجیحین۔

ویؤیدہ ایضا ما قدمنا فی السابعۃ من قولہ رحمہ اللہ تعالٰی لما تعارض التصحیحان تساقطا فرجعنا الی الاصل وھو تقدیم قول الامام[1] اھ۔

وھذا وان کان ظاھرہ فی ما استوی الترجیحان لکن ماذکرہ مترقیا علیہ عن الخیریۃ والبحریعین ان الحکم اعم۔

قول کی ترجیح پر اجماعِ مشایخ ہو۔

یہ مراد ہونے پر کلام شامی میں دلیل یہ ہے کہ انھوں نے اتباعِ مرجحین سے استدلال کیا ہے اور اس بات سے کہ وہ زیادہ علم والے ہیں اور انھوں نے دلائل کی جانچ کرکے اس کی ترجیح کا فیصلہ کیا ہے۔ اور کلام کے کسی حصے میں اختلاف ترجیح کی صورت کو ہاتھ نہ لگایا۔ دو ترجیحوں میں سے ایک کے ارجح ہونے کا تذکرہ تو درکنار، اختلاف ترجیح کی صورت اگر انھیں مقصود ہوتی تو صرف اتباعِ مرجّحین کے حکم پر اکتفانہ کرتے کیونکہ اس صورت میں اتباعِ مرجحین تو دونوں ہی جانب موجود ہے، بلکہ اس تقدیر پر وہ دونوں ترجیحوں میں سے ارجح کے اتباع کا ذکر کرتے۔

اس کی تائید اُن کے اِس کلام سے بھی ہوتی ہے جسے ہم مقدمۂ ہفتم میں نقل کر آئے ہیں کہ: جب دونوں تصحیحوں میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہوگئیں اس لئے ہم نے اصل کی جانب رجوع کیا، وہ یہ ہے کہ امام کا قول مقدم رہے گا اھ۔

یہ اگرچہ بظاہر دونوں ترجیحیں برابر ہونے کی صورت میں ہے لیکن آگے اس پر ترقی کرتے ہوئے خیریہ اور بحر کے حوالے سے جو ذکر کیا ہے وہ تعیین کردیتا ہے کہ حکم اعم ہے۔

---

[1] رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحیح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۹

ویؤیدہ ایضا ما جعل آخر الکلام محصل جمیع کلام الدر فی السراد اذ قال قولہ فلیحفظ ای جمیع ما ذکرناہ وحاصلہ ان الحکم ان اتفق علیہ اصحابنا یفتی بہ قطعا والا فاما ان یصحح المشائخ احد القولین فیہ اوکلامنھما اولا ولا ففی الثالث یعتبر الترتیب بان یفتی بقول ابی حنیفۃ ثم ابی یوسف الخ اوقوۃ الدلیل و مر التوفیق، وفی الاول ان کان التصحیح بافعل التفضیل خیر المفتی والا فلا بل یفتی بالمصحح فقط وھذا ما نقلہ عن الرسالۃ وفی الثانی اما ان یکون احدھما عـہ

اِس کی تائید اُس سے بھی ہوتی ہے جسے آخر کلام میں مقصود سے متعلق پوری عبارت درمختار کا حاصل قرار دیا کہ وہاں یہ لکھا ہے:

عبارتِ دُر" فلیحفظ — تو اسے یاد رکھا جائے" کا معنی یہ ہے کہ وہ سب یاد رکھا جائے جو ہم نے ذکر کیا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی حکم پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہو تو قطعاً اسی پر فتوٰی دیا جائے گا ورنہ تین صورتیں ہوں گی:

(۱) مشائخ نے دونوں قولوں میں سے صرف ایک کو صحیح قرار دیا ہو (۲) ہر ایک کی تصحیح ہوئی ہو۔ (۳) مذکورہ دونوں صورتیں نہ ہوں ——

تیسری صورت میں ترتیب کا اعتبار ہوگا اس طرح کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر فتوٰی دیا جائے گا' پھر امام ابویوسف کے قول پر الخ — یا قوتِ دلیل کا اعتبار ہوگا — اور ان دونوں میں تطبیق کا بیان گزر چکا۔

اور پہلی صورت میں اگر تصحیح افعل التفضیل کے صیغے (مثلاً لفظ اصح) سے ہو تو مفتی کو تخییر ہوگی ورنہ (مثلاً صرف لفظ صحیح ہو تو) نہیں

عـہ اقول فـہ یشمل ما اذا کان کلاھما بہ ولا یتأتی فیہ الخلاف المذکور فکان ینبغی ان یقول احدھما وحدہ لیشمل قولہ اولا ما اذا کان بافعل ۱۲ منہ غفرلہ۔

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش

عـہ اقول یہ اُس صورت کو بھی شامل ہے جس میں دونوں ترجیحیں بلفظ افعل ہوں حالانکہ اس میں خلاف مذکور حاصل نہ ہوگا۔ تو انہیں کوئی ایک بجائے "احدھما وحدہ — صرف ایک" کہنا چاہیے تھا، تاکہ ان کا قول "اَوْ لا — یا نہ" اس صورت کو بھی شامل ہو جائے جس میں ہر ایک بلفظ افعل ہو ۱۲ منہ (ت)

بافعل التفضیل اولا ففی الاول قیل یفتی بالاصح و ھو المنقول عن الخیریۃ وقیل بالصحیح و ھو المنقول عن شرح المنیۃ وفی الثانی یخیر المفتی وھو المنقول عن وقف البحر والرسالۃ افادہ ح اھ[1]۔

بلکہ مفتی کو اسی پر فتوٰی دینا ہے جسے صحیح کہا گیا ۔۔ یہ وہ بات ہے جو انھوں نے رسالہ سے نقل کی ۔۔ اور دوسری صورت میں کوئی ایک ترجیح بلفظ افعل التفضیل ہوگی یا نہ ہوگی ۔۔ برتقدیر اول کہا گیا کہ اصح پر فتوٰی دیا جائے گا۔ یہ خیریہ سے منقول ہے ۔۔ اور کہا گیا کہ صحیح پر فتوٰی ہوگا۔ یہ شرح منیہ سے منقول ہے ۔۔ برتقدیر دوم مفتی کو تخییر ہوگی۔ یہ بحر کتاب الوقف اور رسالہ سے منقول ہے۔ یہ حلبی نے افادہ فرمایا۔ اھ۔

فما ذکرہ فی الثالث عین مرادنا وکذا ما ذکرہ فی الاول اما استثناء ما اذا کان التصحیح بافعل فاقول یخالف نفسہ ولا یخالفنا فان الترجیح اذا لم یوجد الا فی جانب واحد کما جعلہ محمل الرسالۃ ومع ذلك خیر المفتی لم یکن علیہ اتباع ما رجحوہ۔

تو تیسری صورت میں جو ذکر کیا بعینہ وہی ہماری مراد ہے۔ اسی طرح وہ بھی جو پہلی صورت میں ذکر کیا۔ رہا اُس صورت کا استثنا جس میں تصحیح بصیغہ اسم تفضیل ہو **فاقول** (تو میں کہتا ہوں) وہ خود ان کے خلاف ہے ہمارے خلاف نہیں ۔۔ کیوں کہ جب ترجیح صرف ایک طرف ہو ۔۔ جیسا کہ اسے رسالے کا محمل اور معنی مراد ٹھہرایا ۔۔ اس کے باوجود مفتی کو تخییر ہو تو اس کے ذمہ اس کی پیروی لازم نہ رہی جسے مشائخ نے ترجیح دی۔

والتاویل بان افعل افادان الروایۃ المخالفۃ صحیحۃ ایضا کما قالاہ ھما وط۔

اور یہ تاویل کہ "افعل" کا مفاد یہ ہوگا کہ روایتِ خلاف بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ حلبی و شامی اور طحطاوی نے کہا۔

ف: معروضۃ علیہ

---

[1] رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحیح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۵۰ و ۵۱

فاقول اولاً[ف۱] ھذا مسلم اذا قوبل الاصح بالصحیح اما اذا ذکروا قولین وقالوا فی احدھما وحدہ انہ الاصح ولم یلموا ببیان قوۃ ما فی الاٰخر اصلا فلا یفھم منہ الا ان الاول ھو الراجح المنصور، ولا ینقدح فی ذھن احد انھم یریدون بہ تصحیح کلا القولین وان للاول مزیۃ ما علی الاٰخر فافعل ھٰھنا من باب اھل الجنۃ خیر مستقرا واحسن مقیلا ولو سبرت[ف۲] کلماتھم لوجدتھم یقولون ھذا احوط وھذا ارفق مع ان الاٰخر لا رفق فیہ ولا احتیاط وھذا بدیھی عند من خدم کلامھم۔

ولذا قال[ف۳] فی الخیریۃ من

فاقول (تو میں کہتا ہوں) اولاً یہ بات اُس صورت میں تسلیم ہے جب اصح کے مقابلے میں صحیح لایا گیا ہو ــــ لیکن جب دو قول ذکر کریں اور صرف ایک کے بارے میں کہیں کہ وہ اصح ہے اور دوسرے میں جو قوت ہے اس کے بیان سے کچھ بھی تعرض نہ کریں تو ایسی حالت میں یہی سمجھا جائے گا کہ اول ہی راجح اور تائید یافتہ ہے ۔ اور کسی کے ذہن میں یہ خیال نہ گزرے گا کہ وہ اول کو اصح کہہ کر دونوں قولوں کو صحیح کہنا اور یہ بتانا چاہتے کہ اول کو دوسرے پر کچھ فضیلت ہے ــ تو یہ افعل "اھل الجنۃ خیر مستقرا واحسن مقیلا ــــ جنت والے بہتر قرارگاہ اور سب سے اچھی آرام گاہ والے ہیں" کے باب سے ہوگا ــــ اگر کلماتِ مشایخ کی تفتیش کیجئے تو یہ ملے گا کہ وہ حضرات فرماتے ہیں یہ احوط (زیادہ احتیاط والا) ہے، یہ ارفق (زیادہ نرمی وفائدے والا ہے) باوجودے کہ دوسرے میں کوئی احتیاط اور کوئی آسانی نہیں ۔ یہ ان حضرات کے کلام کے خدمت گزاروں کے نزدیک بدیہی ہے ۔ اھ۔

اسی لئے خیریہ کتاب الطلاق میں فرمایا:

ف۱ : معروضۃ علیہ وعلی العلامتین ح وط۔

ف۲ : ربما لایکون افعل فی قول الفقہاء ھذا اصح احوط ارفق اوفق وامثالہ من باب التفضیل۔

ف۳ : اذا ثبت الاصح لایعدل عنہ ای اذا لم یوجد الاقوی منہ۔

الطلاق انت علی علم بانہ بعد التنصیص علی اصحیتہ لایعدل عنہ الی غیرہ[1] اھ۔

تمھیں خبر ہے کہ اس کے اصح ہونے کی تصریح ہوجانے کے بعد اس سے کسی اور کی جانب عدول نہ ہوگا اھ۔

بل قال فی صلحہا فی مسألۃ قالوا فیہا للقائل ان یقول تجوز وھو الاصح وللقائل ان یقول لاما نصہ حیث ثبت الاصح لایعدل عنہ[2] اھ۔

بلکہ خیریہ کتاب الصلح میں جہاں یہ مسئلہ ہے کہ: لوگوں نے کہا اس میں کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جائز ہے — اور وہی اصح ہے — اور کہنے والا کہہ سکتا ہے جائز نہیں، وہاں وہ لکھتے ہیں: جب اصح ثابت ہوگا تو اس سے عدول نہ ہوگا اھ۔

وھذا مفاد[ف1] متنہ العقود وان مال فی شرحہ الی ما ھنا فانہ قال ؎

یہی ان کے متن عقود کا بھی مفاد ہے اگرچہ اس کی شرح میں وہ اس بات کی طرف مائل ہوگئے جو یہاں زیر بحث ہے کیوں کہ اس میں یہ لکھا ہے:

وحیثما وجدت قولین وقد صحح واحد فذاک المعتمد
بنحو ذا الفتوی علیہ الاشبہ والاظہر المختار ذا والاوجہ[3]

جہاں تم کو دو قول ملیں، جن میں ایک کی تصحیح اس طرح کے الفاظ سے ہو، اسی پر فتوٰی ہے، یہ اشبہ ہے، اظہر ہے، مختار ہے، اوجہ ہے — تو وہی معتمد ہے اھ۔

فقد حکم بقصر الاعتماد علی ما قیل فیہ افعل ولم یصحح خلافہ۔

تو معتمد ہونے کا حکم اسی پر محدود رکھا جس کی تصحیح میں لفظ افعل آیا ہے اور اس کے مخالف قول کی تصحیح نہیں ہوئی ہے۔

ولما[ف2] قال فی الدر فیمن

درمختار کے اندر اُس شخص سے متعلق جو بائیں جانب

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۲: مسئلہ نماز میں بائیں طرف کا سلام پھیرنا بھول گیا جب تک قبلہ سے نہ پھرا ہو کہہ لے۔

۱؎ الفتاوی الخیریۃ	کتاب الطلاق	دار المعرفۃ بیروت	۱/۳۹
۲؎ "	کتاب الصلح	" " "	۲/۱۰۴
۳؎ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین		سہیل اکیڈمی لاہور	۱/۳۷

نسی التسلیم عن یسارہ اتی بہ ما لم یستدبر القبلۃ فی الاصح[1]۔

سلام پھیرنا بھول گیا یہ لکھا ہے : جب تک قبلہ سے پیٹھ نہ پھیری ہو اس کی بجاآوری کرلے — اصح مذہب میں — اھ۔

وکان فی القنیۃ انہ الصحیح[2]

اسی مسئلے کے تحت قنیہ میں لکھا تھا کہ یہی صحیح ہے — تو اس پر علامہ شامی نے لکھا کہ شارح نے صحیح کی جگہ اصح سے تعبیر کی۔ اور معاملہ اس میں سہل ہے اھ۔

(ف۱) قال ش عبر الشارح بالاصح بدل الصحیح والخطب فیہ سہل[3] اھ۔

(ف۲) وکیف یکون سہلا وھما عندکم علی طرفی نقیض فان الصحیح کان یفید ان خلافہ فاسد وافاد الاصح عندکم انہ صحیح فقد جعل الفاسد صحیحا۔

سہل کیسے ہوگا جب دونوں آپ کے نزدیک ایک دوسرے کی بالکل نقیض اور ضد ہیں۔ کیوں کہ صحیح کا مفاد یہ تھا کہ اس کا تقابل فاسد ہے۔ اور اصح کا مفاد آپ کے نزدیک یہ ہوا کہ اس کا مقابل صحیح ہے تو آپ کے طور پر تو شارح نے فاسد کو صحیح بنا دیا — ؟

(ف۳) ثانیا قد قلتم علینا اتباع مارجحوہ ولیس بیان قوۃ للشیئ فی نفسہ ترجیحا لہ اذ لابد للترجیح من مرجَّح

ثانیاً آپ نے فرمایا جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی ہم پر اسی کی پیروی لازم ہے۔ اور شے کی ذات میں پائی جانے والی کسی قوت کا بیان، ترجیح نہیں۔ کیونکہ ترجیح کے لئے مرجَّح اور

ف۱ : الصحیح والاصح متقاربان والخطب فیہ سہل۔

ف۲ : معروضۃ علی العلامۃ ش۔

ف۳ : معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] الدر المختار کتاب الصلوٰۃ فصل اذا اراد الشروع فی الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۷۸

[2] القنیۃ المنیۃ تتمیم الغنیۃ کتاب الصلوٰۃ باب فی القعدۃ والذکر فیہا کلکتہ انڈیا ص ۳۱

[3] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ فصل اذا اراد الشروع دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۵۲

ومرجّح علیہ فالمعنی قطعا ما فضلوہ علی غیرہ فلا شك انھم اذا قالوا الاحد قولین انہ الاصح وسکتوا عن الاٰخر فقد فضلوہ ورجحوہ علی الاٰخر فوجب اتباعہ عندکم وسقط التخییر۔

مرجّح علیہ (جس کو راجح کہا گیا اور جس پر راجح کہا گیا) دونوں ضروری ہیں۔ تو قطعاً یہ معنیٰ ہوگا کہ جسے ان حضرات نے دوسرے سے افضل قرار دیا اس کی پیروی ضروری ہے ـــــ اب یہ قطعی بات ہے کہ جب انھوں نے دو قولوں میں سے ایک کو اصح کہا اور دوسرے سے متعلق سکوت اختیار کیا تو اسے انھوں نے دوسرے سے افضل اور راجح قرار دیا تو آپ کے نزدیک اس کا اتباع واجب ہوا اور تخییر ساقط ہوگئی۔

فالوجہ عندی حمل کلام الرسالۃ علی ما اذا ذیلت احدھما بافعل والاخری بغیرہ فیکون ثالث ما فی المسألۃ عن الخیریۃ والغنیۃ من اختیار الاصح او الصحیح وھو التخییر وھذا اولٰی من حملہ علی مایقبل۔

تو میرے نزدیک مناسب طریقہ یہ ہے کہ رسالہ کا کلام اُس صورت پر محمول کیا جائے جس میں ایک کے ذیل میں "افعل" سے ترجیح ہو اور دوسرے میں غیر افعل سے ـــــ تو اس مسئلہ میں خیریہ سے اصح کو اور غنیہ سے صحیح کو اختیار کرنے کا جو حکم منقول ہے اس کی یہ تیسری شق ہو جائے گی وہ یہ کہ تخییر ہے (کسی ایک کی پابندی نہیں صحیح یا اصح کسی کو بھی اختیار کر سکتا ہے) یہ معنی لینا اُس معنی پر محمول کرنے سے بہتر ہے جو ناقابلِ قبول ہے۔

لاسیما والرسالۃ مجھولۃ لاتدری ھی ولا مؤلفھا والنقل[ف] عن المجھول لایعتمد[ع] وان کان الناقل

خصوصاً جبکہ رسالہ مجہول ہے۔ نہ اس کا پتا نہ اس کے مؤلف کا پتا ـــ اور مجہول سے نقل قابلِ اعتماد نہیں اگرچہ ناقل معتمد ہو جیسا کہ یہ ضابطہ

ف: لایعتمد علی النقل عن مجھول وان کان الناقل ثقۃ۔

ع اقول وثم تفصیل یعرفہ الماھر باسالیب الکلام والمطلع علی مراتب الرجال فافھم ۱۲ منہ۔

ع اقول اور یہاں کچھ تفصیل ہے جس کی معرفت اسالیبِ کلام کے ماہر اور مراتب رجال سے باخبر شخص کو ہوگی تو اسے سمجھ لیں ۱۲ منہ (ت)

من المعتمدين كما افصح به
ش في مواضع من كتبه وبيّناه في
فصل القضاء.

وبالجملة فالثنيا تخالف ما
قرره اما انها لا تخالفنا[ف] فلان
مفادها اذ ذاك التخيير وهو
حاصل ما في شقي الثاني
لانه لما وقع في شقه الاول
الخلاف من دون ترجيح
أل الى التخيير والتخيير
مقيد بقيود قد ذكرها من
قبل وذكرها هنا بقوله ولا تنس
ما قدمناه من قيود
التخيير[1] اه من اعظمها ان
لايكون احدهما قول الامام
فاذا كان فلا تخيير كما اسلفنا
أنفا نقله، وقد قال
في شرح عقوده اذا كان احدهما
قول الامام الاعظم والأخر
قول بعض اصحابه لانه عند
عدم الترجيح لاحدهما

خود علامہ شامی نے اپنی تصانیف کے متعدد مقامات
میں صاف طور پر بیان کیا ہے اور ہم نے بھی فصل
القضاء میں اسے واضح کیا ہے۔

الحاصل وہ استثناء ان ہی کے طے کردہ
اور مقررہ امر کے خلاف ہے ــــ رہا یہ کہ وہ
ہمارے خلاف نہیں تو اس لئے کہ اس وقت
اس کا مفاد تخییر ہے اور یہی اس کا حاصل ہے
جو صورت دوم کی دونوں شقوں کے تحت مذکور
ہے کیونکہ جب اس کی پہلی شق میں اختلاف ہوگیا
(کہ اصح کو اختیار کرے، یا صحیح کو اختیار کرے)
اور ترجیح کسی کو نہیں تو مآل یہ ہوا کہ تخییر ہے۔
اور تخییر کچھ قیدوں سے مقید ہے جنھیں پہلے ذکر
کیا ہے اور یہاں بھی ان کی یاددہانی کی ہے یہ
کہہ کر کہ: اور تخییر کی اُن قیدوں کو فراموش نہ کرنا
جو ہم پہلے بیان کرچکے اھ ــــ ان میں سے عظیم ترین
قید یہ ہے کہ دونوں میں کوئی ایک، قولِ امام نہ ہو،
اگر ایسا ہُوا تو تخییر نہ ہوگی جیسا اسے ہم
ابھی نقل کر آئے ــــ اور علامہ شامی نے اپنی
شرح عقود میں لکھا ہے کہ: جب دونوں میں
سے ایک، امام اعظم کا قول ہو اور دوسرا ان کے
بعض اصحاب کا قول ہو تو کسی کی ترجیح نہ ہونے

ف: تحقيق ان ما ذكر من حاصل كلام الدر فانه لايخالفنا.

[1] رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحيح دار احياء التراث العربي بيروت ١/ ٥٠

یقدم قول الامام فکذا بعدہ[1] اھ ای بعد ترجیح القولین جمیعا فرجع حاصل القول الی ان قول الامام ھو المتبع الا ان یتفق المرجحون علی تصحیح خلافہ۔

فان قلت[ف] الیس قد ذکر عشر مرجحات اُخر ونفی التخییر مع کل منھا: اٰکدیۃ التصحیح کونہ فی المتون والاٰخر فی الشروح اوفی الشروح والاٰخر فی الفتاوی اوعللوہ دون الاٰخر اوکونہ استحسانا اوظاھر الروایۃ او انفع للوقف اوقول الاکثر اواوفق باھل الزمان اواوجہ زادھذین فی شرح عقودہ۔

قلت بلی ولاننکرھا افقال ان الترجح بھا اٰکد من الترجح بانہ قول الامام انما ذکر رحمہ اللہ تعالٰی ان التصحیح اذا اختلف وکان لاحدھما

کے وقت قولِ امام کو مقدم رکھا جاتا ہے تو ایسے ہی اس کے بعد بھی ہوگا اھ ـــــ یعنی دونوں قولوں کی ترجیح کے بعد بھی ہوگا تو حاصلِ کلام یہی نکلا کہ اتباع قولِ امام ہی کا ہوگا مگر یہ کہ مرجحین اس کے خلاف کی ترجیح پر متفق ہوں۔

اگر سوال ہو کہ کیا ایسا نہیں کہ اس میں دس مرجّح اور بھی ذکر کئے ہیں اور ہر ایک کے ساتھ تخییر کی نفی کی ہے (۱) تصحیح کا زیادہ مؤکد ہونا (۲) یا اس کا متون میں اور دوسرے کا شروح میں ہونا (۳) اس کا شروح میں اور دوسرے کا فتاوٰی میں ہونا (۴) ان حضرات نے اس کی تعلیل فرمائی دوسرے کی کوئی علت و دلیل نہ بتائی (۵) اس کا استحسان ہونا (۶) یا ظاہر الروایہ (۷) یا وقف کے لئے زیادہ نفع بخش (۸) یا قولِ اکثر (۹) یا اہل زمانہ سے زیادہ ہم آہنگ اور موافق (۱۰) یا اوجہ ہونا ـــــ ان دونوں کا شرح عقود میں اضافہ ہے۔

میں کہوں گا کیوں نہیں، ہمیں ان سے انکار نہیں۔ بتائیے کیا یہ بھی کہا ہے کہ ان سب وجہوں سے ترجیح پانا قولِ امام ہونے کے سبب ترجیح پانے سے زیادہ مؤکد ہے؟ ـــــ انھوں نے تو صرف یہ ذکر کیا ہے کہ جب تصحیح میں

ف: ذکر عشر مرجحات لاحد القولین علی الاٰخر۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالۃ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۰

مرجّح من هذه ترجح ولا تخيير ولم يذكر ما اذا كان لكل منهما مرجّح منها۔

اختلاف ہو اور ایک تصحیح کے ساتھ ان دنوں میں سے کوئی ایک مرجّح ہو تو وہ ترجیح پا جائے گی اور تخییر نہ ہوگی — اس صورت کا تو ذکر ہی نہ فرمایا جس میں ہر ایک تصحیح کے ساتھ ان میں سے کوئی ایک مرجّح ہو۔

اقول [۱] وقد بقی من المرجحات کونه احوط او ارفق او علیه العمل وهذا یقتضی الکلام علی تفاضل هذه المرجحات فیما بینها وکانه لم یلم به لصعوبة استقصائه فلیس فی کلامه مضادة لما ذکرنا۔

اقول اور ابھی یہ مرجحات باقی رہ گئے اس کا احوط، یا ارفق، یا معمول بہ ہونا (علیہ العمل) — اور یہ اس کا مقتضی ہے کہ ان ترجیحات کے باہمی تفاوت اور فرق مراتب پر کلام کیا جائے۔ اس کی چھان بین دشوار ہونے کے باعث شاید اسے ہاتھ نہ لگایا — تو ہم نے جو ذکر کیا اس کی کوئی مخالفت اُن کے کلام میں نہیں۔

وانا **اقول** [۲] الترجیح بکونه مذهب الامام ارجح من الکل للتصریحات القاهرة الباهرة المتواترة ان الفتوی بقول الامام مطلقا وقد صرح الامام الاجل صاحب الهدایة بوجوبه علی کل حال۔

وانا **اقول** (اور میں کہتا ہوں) مذہب امام ہونے کے باعث ترجیح پانا سب سے ارجح ہے اس لئے کہ قاہر ظاہر باہر متواتر تصریحات موجود ہیں کہ فتوٰی مطلقاً قولِ امام پر ہوگا اور امام جلیل صاحبِ ہدایہ نے ہر حال میں قولِ امام پر افتاء واجب ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

وان بغیت التفصیل وجدت الترجیح به ارجح من جل ما ذکر مما یوجد معارضا له **فاقول** القول لا یکون

اور اگر تفصیل طلب کرو تو اس کے باعث ترجیح اس کے مقابل پائے جانے والے مذکورہ تقریباً سبھی مرجحات سے زیادہ راجح ملے گی **فاقول** (تو اس کی تفصیل میں، میں کہتا ہوں)

ف۱: ذکر ثلث مرجحات اخر۔

ف۲: الترجیح بکونه قول الامام ارجح من کل ما یوجد معارضا له۔

15 الاظاهر الرواية ومحال ان تمشي المتون قاطبة على خلاف قوله وانما وضعت لنقل مذهبه وكذالك تجد ابدا ان المتون سكتت عن قوله والشروح اجمعت على خلافه ولم يلهج به الا الفتاوى و الانفعية للوقف من المصالح الجليلة المهمة وهي احدى الحوامل الست وكذا الاوفقية لاهل الزمان وكونه عليه العمل وكذا الارفق اذا كان في محل دفع الحرج والاحوط اذا كان في خلافه مفسدة والاستحسان اذا كان لنحو ضرورة او تعامل امّا اذا كان لدليل فمختص باهل النظر و كذا كونه اوجه و اوضح دليلا كما اعترف به في شرح عقود ه۔

(۱) وُہ قول جب ہوگا ظاہر الروایہ ہی ہوگا (۲) اور یہ محال ہے کہ تمام متون قولِ امام کی مخالفت پر گام زن ہوں جب کہ ان کی وضع امام ہی کا مذہب نقل کرنے کے لئے ہوئی ہے (۳-۴) اسی طرح ہرگز کبھی ایسا نہ ملے گا کہ متون قولِ امام سے ساکت ہوں اور شروح نے اس کی مخالفت پر اجماع کرلیا ہو، صرف فتاوٰی نے اسے ذکر کیا ہو — (۵) اور وقف کے لئے انفع ہونا عظیم اہم مصالح میں شامل ہے اور یہ اسباب ستّہ میں سے ایک ہے (۶) اسی طرح اہلِ زمان کے زیادہ موافق ہونا (۷) اور اسی پر عمل ہونا (۸) یوں ہی ارفق اور زیادہ آسان ہونا جب کہ دفع حرج کا مقام ہو (۹) اور احوط بھی، جب کہ اس کے خلاف میں کوئی مَفسَدہ اور خرابی ہو (۱۰) اور استحسان بھی، جب کہ ضرورت یا تعامل جیسی چیز کے باعث ہو۔ لیکن استحسان اگر دلیل کے باعث ہو تو وُہ اہلِ نظر سے خاص ہے (۱۱ — ۱۲) یوں ہی اس کا اوجہ اور دلیل کے لحاظ سے زیادہ واضح ہونا (اہلِ نظر کا حصّہ ہے) جیسا کہ علامہ شامی نے شرح عقود میں اس کا اعتراف کیا ہے۔

وقد اعلمناك ان المقلد لا يترك قول امامه لقول غيره ان غيره اقوى دليلا

اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ مقلد اپنے امام کا قول کسی دوسرے کے قول کی وجہ سے ترک نہ کرے گا — اگر دوسرا قول میری نظر میں دلیل کے

ف: الاستحسان لغير نحو ضرورة وتعامل لا يقدم على قول الامام۔

15
15

في نظري فإن النظر من النظر و انما يتبعه في ذلك تاركا تقليد امامه من يسلم ان احدا من مقلديه ومجتهدي مذهبه ابصر بالدليل الصحيح منه

ولربما يكون قياس يعارضه استحسان يعارضه استحسان اخر ادق منه فكيف يترك القياس القوي بالاستحسان الضعيف، وهذا هو المرجو في كل قياس قال به الامام وقيل لغيره لا لمثل ضرورة وتعامل انه استحسان ولنحو هذا ربما قدموا القياس على الاستحسان وقد نقل في مسألة في الشركة الفاسدة ش عن ط عن الحموي عن المفتاح ان قول محمد هو المختار عه للفتوى وعن غاية البيان ان قول ابي يوسف استحسان اھ فقال ش وعليه فهو من المسائل التي ترجح

لحاظ سے زیادہ قوت رکھتا ہے تو میری نظر کو امام کی نظر سے کیا نسبت؟ — اپنے امام کی تقلید چھوڑ کر اس دوسرے کے قول کا اتباع وہی کرے گا جو یہ مانتا ہے کہ امام کے مقلدین اور ان کے مذہب کے مجتہدین میں سے کوئی فرد دلیل صحیح کی ان سے زیادہ بصیرت رکھتا ہے۔

شاید ایسا ہوگا کہ کسی قیاس کے معارض کوئی ایسا استحسان ہو جس کے معارض اس سے زیادہ دقیق دوسرا استحسان موجود ہو تو قیاس قوی کو استحسان ضعیف کے باعث کیسے ترک کر دیا جائے گا! امید ہے کہ یہی صورت ہر اُس قیاس میں پائی جاتی ہوگی جس کے قائل امام ہیں، اور جس کے مقابل دوسرے کو — ضرورت وتعامل جیسے امور کے ماسوا میں — استحسان کہا گیا ہو ایسے ہی نکتے کے باعث بعض اوقات قیاس کو استحسان پر مقدم کرتے ہیں — علامہ شامی نے طحطاوی سے، انھوں نے حموی سے، انھوں نے مفتاح سے، شرکتِ فاسدہ کے ایک مسئلے میں نقل کیا ہے کہ امام محمد ہی کا قول فتوی کے لئے مختار (ترجیح یافتہ) ہے۔ اور غایۃ البیان سے نقل کیا کہ امام ابو یوسف کا قول استحسان ہے — اس پر علامہ شامی نے فرمایا: اس کے پیشِ نظر

عه قاله الامام الكرخي في مختصره وعنه نقل في غاية البيان ۱۲ منه غفر له۔

عہ ۱ سے امام کرخی نے اپنی مختصر میں بیان کیا ہے اسی سے غایۃ البیان میں منقول ہے ۱۲ منہ (ت)

فیھا القیاس علی الاستحسان[1] اھ۔

وہ ان مسائل میں شامل ہے جن میں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے اھ۔

فافادت[ف1] ماعلیہ الفتوی مقدم علی الاستحسان و کذا ضرورۃ علی ماعُلل فالتعلیل من امارات الترجیح والفتوی اعظم ترجیح صریح وکذا لاشك فی تقدیمھا علی الاوجہ والارفق والاحوط کما نصوا علیہ۔

اس بیان سے انہوں نے یہ افادہ کیا کہ (ماعلیہ الفتوی) جس قول پر فتوی ہوتا ہے وہ استحسان پر مقدم ہوتا ہے (۱۳) یوں ہی بدیہی وضروری طور پر یہ اس قول سے بھی مقدم ہوگا جس کی تعلیل ہوئی ہو، اس لئے کہ تعلیل ترجیح کی صرف ایک علامت ہے اور فتوی سب سے عظیم ترجیح صریح ہے (۱۴-۱۶) یوں ہی اوجہ، ارفق اور احوط پر بھی اس کے مقدم ہونے میں کوئی شک نہیں۔

فلم یبق من المرجحات المذکورۃ الاّ اکدیۃ التصحیح واکثریۃ القائلین ولذا اقتصرنا علی ذکرھما فیما مضی۔

اب تصحیح کے زیادہ مؤکد ہونے اور قائلین کی تعداد زیادہ ہونے کے سوا مذکورہ مرجحات سے کوئی مرجح باقی نہ رہا — اسی لئے سابق میں ہم نے صرف ان ہی دونوں کے ذکر پر اکتفا کی۔

و[ف2] ای اکثریۃ اکثر مما فی مسألتی وقت العصر والعشاء حتی ادعوا علی خلاف قولہ التعامل بل عمل عامۃ الصحابۃ فی العشاء ولم یمنع

اب بتائیے قائلین کی اکثریت کہیں اس سے زیادہ ہوگی جو وقتِ عصر اور وقتِ عشاء کے مسئلوں میں امام کے مقابل موجود ہے؟ یہاں تک کہ لوگوں نے قولِ امام کے برخلاف تعامل بلکہ عشا میں عامہ صحابہ کا عمل ہونے کا بھی دعوٰی کیا

ف۱: ماعلیہ الفتوی مقدم علی الاستحسان۔

ف۲: عند قول الامام لاینظر الی کثرۃ الترجیح فی الجانب الاٰخر۔

۱؎ ردالمحتار کتاب الشرکۃ فصل فی الشرکۃ الفاسدۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۵۰

سے پانی نجس مانا جائے گا وضو اور غسل کے حق میں اور دوسری چیزوں سے متعلق جب سے دیکھا گیا اس وقت سے یعنی اب سے نجس مانا جائے گا پہلے سے نہیں۔

افتی بہ الصباغی وصححہ فی المحیط والتبیین واقرہ فی البحر والمنح واعتمدہ فی التنویر والدر فقلتم مخالف لاطلاق المتون قاطبۃ (الٰی قولکم) فلا یعول علیہ وان اقرہ فی البحر و المنح[1]۔

اسی پر صباغی نے فتوٰی دیا — محیط اور تبیین میں اسی کو صحیح کہا — البحرالرائق اور منح الغفار میں اسے برقرار رکھا — تنویرالابصار اور درمختار میں اسی پر اعتماد کیا تو آپ نے فرمایا: یہ تمام متون کے اطلاق کے برخلاف ہے (یہاں تک کہ فرمایا) تو اس پر اعتماد نہ ہوگا اگرچہ بحر اور منح میں اسے برقرار رکھا۔

ومنھا وقف صدقۃ علی رجل بعینہ عاد بعد موتہ لورثۃ الواقف قال فی الاجناس ثم فتح القدیر بہ یفتی[2] فقلتم انہ خلاف المعتمد لمخالفتہ لما نص علیہ محققو المشائخ و لما فی المتون من انہ بعد موت الموقوف علیہ یعود للفقراء[3]۔

(۲) کوئی صدقہ ایک شخص معین پر وقف کیا تو یہ وقف اس شخص کی موت کے بعد واقف کے ورثہ کی طرف لوٹ آئے گا — اجناس میں پھر فتح القدیر میں کہا بہ یفتی (اسی پر فتوٰی دیا جاتا ہے) — آپ نے فرمایا: یہ خلاف معتمد ہے کیونکہ یہ اس کے خلاف ہے جس پر محققین مشائخ نے نص فرمایا اور اس کے بھی جو متون میں مذکور ہے، وہ یہ کہ موقوف علیہ کی موت کے بعد وہ فقراء پر لوٹ آئے گا۔

ومنھا ما اختار الامامان الجلیلان والکرخی من الغاء طلاق السکران

(۳) امام جلیلین طحاوی و کرخی نے اختیار فرمایا کہ نشہ والے کی طلاق بے کار ہے۔ اور تفرید

---

[1] ردالمحتار باب المیاہ فصل فی البئر داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۴۶
[2] الدرالمختار بحوالہ الفتح کتاب الوقف مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۷۹
[3] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۶۲

ذٰلك لاسیما فی العصر عن التعویل علی قول الامام، ونقلتم عن البحر واقررتم انه لایعدل عن قول الامام الالضرورة وان صرح المشائخ ان الفتوی علی قولهما کما ھنا اھ[1]۔

پھر بھی یہ اکثریت، خصوصاً عصر میں، قولِ امام پر اعتماد سے مانع نہ ہوسکی ـــ اور آپ ہی نے بحر سے یہ نقل کیا اور برقرار رکھا کہ: قولِ امام سے بجز ضرورت کے عدول نہ ہوگا اگرچہ مشایخ نے تصریح فرمائی ہو کہ فتوٰی قولِ صاحبین پر ہے ـــ جیسے یہاں ہے اھ۔

وناھیك به جوابا عن اکدیة لفظ التصحیح وایضا قدمنا نصوص ش فی ذٰلك فی سرد النقول عن کتاب النکاح وکتاب الھبة وایضا اکثر فی رد المحتار من معارضة الفتوی بالمتون وتقدیم ما فیھا علی ما علیه الفتوی وما ھو الّا لان المتون وضعت لنقل مذھب صاحب المذھب رضی اللّٰه تعالٰی عنه۔

اور لفظِ تصحیح کے زیادہ مؤکد ہونے سے متعلق جواب کے لئے بھی یہی کافی ہے۔ اور اس بارے میں علامہ شامی کی صریح عبارتیں ذکرِ نقول کے تحت کتاب النکاح اور کتاب الہبہ سے ہم پہلے بھی نقل کرچکے ہیں ـــ اور انھوں نے رد المحتار میں بہت سے مقامات پر فتوٰی کے مقابلہ میں متون کو پیش کیا ہے اور متون میں جو مذکور ہے اسے ما علیه الفتوی (وہ قول جس پر فتوٰی ہے) پر مقدم قرار دیا ہے، اور یہ اسی لئے ہے کہ متون صاحبِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ کا مذہب نقل کرنے کے لئے وضع ہوئے ہیں۔

فمنھا الاسناد فی البئر الی یوم او ثلثة فی حق الوضوء والغسل والاقتصار فی حق غیرھما۔

ان میں سے چند مقامات کی نشان دہی: (۱) کنوئیں میں کوئی جانور مرا ہوا دیکھا گیا اور گرنے کا وقت معلوم نہیں تو اگر پھولا پھٹا نہیں ہے تو ایک دن اور پھولا پھٹا ہے تو تین دن

ف: اذا رجح قول الامام وقول خلافه کان العمل بقول الامام وان قالوالغیرہ علیه الفتوی۔

[1] البحرالرائق کتاب الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۶

وفی التفرید ثم التتارخانیۃ ثم الدر الفتوی علیہ[1] فقلتم مثل ح قد علمت مخالفتہ لسائر المتون[2]۔

پھر تاتارخانیہ پھر درمختار میں ہے کہ فتوٰی اسی پر ہے ۔ آپ نے حلبی کی طرح فرمایا: تمھیں معلوم ہے کہ سارے متون کے خلاف ہے ۔

ومنھا قال محمد اذا لم یکن عصبۃ فولایۃ النکاح للحاکم دون الام، قال فی المضمرات علیہ الفتوی فقلتم کالبحر والنہر غریب لمخالفتہ المتون الموضوعۃ لبیان الفتوی[3]۔

(۴) امام محمد نے فرمایا: جب کوئی عصبہ نہ ہو تو نکاح کی ولایت حاکم کو حاصل ہوگی، ماں کو نہیں ۔ مضمرات میں لکھا: اسی پر فتوٰی ہے ۔ آپ نے بحر و نہر کی طرح فرمایا: یہ غریب ہے کیوں کہ بیان فتوٰی کے لئے وضع شدہ متون کے برخلاف ہے ۔

ومنھا قال محمد لا تعتبر الکفاءۃ دیانۃ وفی الفتح عن المحیط علیہ الفتوی وصححہ فی المبسوط فقلتم کالبحر تصحیح الھدایۃ معارض لہ فالافتاء بما فی المتون اولٰی[4]۔

(۵) امام محمد نے فرمایا: دین داری میں کفارت کا اعتبار نہیں ۔ فتح القدیر میں محیط کے حوالے سے لکھا: اسی پر فتوٰی ہے ۔ اور مبسوط میں اسی کو صحیح کہا ۔ آپ نے بحر کی طرح فرمایا: ہدایہ کی تصحیح اس کے معارض ہے تو اُسی پر افتا اولٰی ہے جو متون میں مذکور ہے ۔

ومنھا قال لھا اختاری اختاری اختاری فقالت اخترت الاولٰی او الوسطی او الاخیرۃ طلقت ثلثا عندہ وواحدۃ بائنۃ عندھما واختارہ الطحاوی وقال فی الدر واقرہ الشیخ علی المقدسی وفی

(۶) شوہر نے بیوی سے کہا: اختیار کر، اختیار کر، اختیار کر ۔ تو بیوی نے کہا: میں نے پہلی ۔ یا درمیانی ۔ یا آخری اختیار کی، امام صاحب کے نزدیک اس پر تین طلاقیں پڑ گئیں ۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوئی ۔ اور اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا ۔ درمختار میں ہے: اور اسے شیخ علی مقدسی نے برقرار رکھا ۔ اور

---

[1] الدرالمختار بحوالہ التاتارخانیہ کتاب الطلاق مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۱۶

[2] ردالمحتار کتاب الطلاق داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۴۲۴ و ۴۲۵

[3] ردالمحتار کتاب النکاح باب الولی " " " " ۲/ ۳۱۲

[4] ردالمحتار " باب الکفاءۃ " " " " ۲/ ۳۲۰

الحاوی القدسی وبه ناخذ فقد افاد ان قولهما هو المفتی به کذا بخط الشرف الغزی[1] فقلتم قول الامام مشی علیه المتون واخر دلیله فی الهدایة (ف۱) فکان هو المعتمد[2]۔

ومنها طلب القسمة من لا ینتفع بها لقلة حصته قال شیخ الاسلام خواهر زاده یجاب قال فی الخانیة وعلیه الفتوی فقال فی الدر لکن (ف۲) المتون علی الاول فعلیه المعول[3] واقره تموه انتم وط مع قولکم مرارا منها فی هبة رد المحتار کن علی ذکر مما قالوا لا یعدل (ف۳) عن تصحیح قاضیخان فانه فقیه النفس[4] اھ۔

فقد ظهر وللہ الحمد ان

حاوی قدسی میں ہے: وبه ناخذ (ہم اسی کو لیتے ہیں) تو یہ افادہ کیا کہ قولِ صاحبین ہی مُفتیٰ بہ ہے — شرف غزی کی قلمی تحریر میں اسی طرح ہے — آپ نے فرمایا، قولِ امام پر متون گام زن ہیں۔ اور ہدایہ میں اسی کی دلیل مؤخر رکھی ہے تو وہی معتمد ہوا۔

(۷) تقسیم کا ایسے شخص نے مطالبہ کیا جو اس سے فائدہ نہیں اُٹھا سکتا کیوں کہ اس کا حصہ بہت کم ہوگا — شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا، تقسیم کر دی جائے — خانیہ میں کہا، اسی پر فتوٰی ہے۔ اس پر در مختار میں فرمایا، لیکن متون اول پر ہیں تو اسی پر اعتماد ہے — اور اسے آپ نے اور طحطاوی نے برقرار رکھا — باوجودے کہ آپ نے بارہا فرمایا — ان میں سے ایک موقع رد المحتار کتاب الہبہ کا بھی ہے۔ کہ، اُسے یاد رکھنا جو علماء نے فرمایا ہے کہ امام قاضی خاں کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے گا کیونکہ وہ فقیہ النفس ہیں۔ اھ۔

اس تفصیل سے بحمدہٖ تعالٰی روشن

ف۱: تاخیر الهدایة دلیل قول دلیل اعتماده۔

ف۲: قول الامام المذکور فی المتون مقدم علی ما صححه قاضی خان باکد الفاظ الفتوی۔

ف۳: لا یعدل عن تصحیح قاضی خان فانه فقیه النفس۔

[1] الدر المختار کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲۷

[2] رد المحتار کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق دار احیاء التراث العربی بیروت ۲/۴۸۰

[3] الدر المختار کتاب القسمة مطبع مجتبائی دہلی ۲/۲۱۹

[4] رد المحتار کتاب الهبة دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/۵۱۳

الترجیح بکون القول قول الامام لایوازیه شئ واذا اختلف الترجیح وکان احدهما قول الامام فعلیه التعویل وکذا اذا لم یکن ترجیح فکیف اذا اتفقوا علی ترجیحه فلم یبق الا ما اتفقوا فیه علی ترجیح غیرہ۔

ہوگیا کہ کسی قول کے قولِ امام ہونے کے باعث ترجیح پانے کے مقابل کوئی چیز نہیں اور جب اختلافِ ترجیح کی صورت میں دو قولوں میں سے ایک قولِ امام ہو تو اسی پر اعتماد ہے۔۔ اسی طرح اُس وقت بھی جب کوئی ترجیح ہی موجود نہ ہو۔۔ پھر اُس وقت کیا حال ہوگا جب سب اسی کی ترجیح پر متفق ہوں۔ تو اب کوئی صورت باقی نہ رہی سوا اُس کے جس میں دوسرے کی ترجیح پر سب متفق ہوں۔

فاذا حمل کلامه علی ماوصفنا فلا شك فی صحته اذن بالنظر الی حاصل الحکم فانا نوافقه علی انا ناخذ بما اتفقوا علی ترجیحه انما یبقی الخلاف بیننا فی الطریق فهو اختاره بناء علی اتباع المرجحین ونحن نقول لایکون هذا الا فی محل احدی الحوامل فیکون هذا هو قول الامام الضروری وان خالف قوله الصوری بل عندنا ایضا مساغ ههنا لتقلید المشائخ فی بعض الصور علی ما یأتی بیانها۔

تو اگر علامہ شامی کا کلام اس پر محمول کرلیا جائے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں وہ بلاشبہہ حاصلِ حکم کے لحاظ سے صحیح ہوگا کیونکہ ہم بھی اس پر اُن کی موافقت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں ہم اسی کو لیں گے جس کی ترجیح پر مشایخ کا اتفاق ہے۔ البتہ ہمارے اور ان کے درمیان طریقِ حکم کا فرق رہ جاتا ہے۔ انھوں نے اس حکم کو اتباعِ مرجحین کی بنیاد پر اختیار کیا ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا اسبابِ ستہ میں سے کسی ایک کے پائے جانے ہی کے موقع پر ہوگا تو یہی امام کا قولِ ضروری ہوگا اگرچہ وہ ان کے قولِ صوری کے برخلاف ہو۔ بلکہ ہمارے نزدیک یہاں بعض صورتوں میں تقلیدِ مشائخ کی بھی گنجائش ہے جیسا کہ ان کا بیان آرہا ہے۔

ثم لا شك انه لایتقید بکونه قول احد الصاحبین بل ندور مع الحوامل حیث دارت وان

پھر بلاشبہہ ایسے وقت میں اس کی بھی پابندی نہیں کہ وہ دوسرا قول، صاحبین ہی میں سے کسی کا ہو بلکہ مدار حوادث پر ہوگا وہ جہاں

كان قول زفر مثلاً علٰى خلاف الائمة الثلثة كما ذكر۔

دائر ہوں اگرچہ وہ تینوں ائمہ کے برخلاف مثلاً امام زفر ہی کا قول ہو جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

وما ذكر من سبرهم الدليل وسائر كلامه نشأ من الطريق الذي سلكه وح يبقى الخلاف بينه و بين البحر لفظيا فان البحر ايضا لاياٰبى عند تعذر العدول عن قول الامام الصوري الى قوله الضروري كيف وقد فعل مثله نفسه والوفاق اولٰى من الشقاق۔

اور وہ جو علامہ شامی نے ذکر کیا کہ مشائخ نے دلیل کی جانچ کر رکھی ہے اور باقی کلام، یہ سب اس طریق سے پیدا شدہ ہے جسے انھوں نے اپنایا۔ اور اب ان کے اور بحر کے درمیان صرف لفظی اختلاف رہ جائے گی۔ کیونکہ بحر بھی ایسی صورت میں امام کے قول صوری سے ان کے قول ضروری کی جانب عدول کے منکر نہیں۔ منکر کیسے ہوں گے ایسا تو اُنھوں نے خود کیا ہے ــــ اور اتفاق، اختلاف سے بہتر ہے۔

ولعل مراد ابن الشلبي ان يصرح احد من المشائخ بالفتوى على قول غير الامام مع عدم مخالفة الباقين له صراحة ولا دلالة كاقتصارهم علٰى قول الامام او تقديمه او تأخير دليله او الجواب عن دلائل غيره الٰى غير ذٰلك مما يعلم انهم يرجحون قول الامام كما اشار ابن الشلبي الى التصحيح دلالة وح لابد ان يظهر منهم مخايل وفاقهم لذٰلك المفتي فيدخل في صورة الثنيا۔

اور شاید ابن الشلبی کی مراد یہ ہے کہ مشائخ میں سے ایک نے غیر امام کے قول پر فتوٰی ہونے کی تصریح کی ہو اور دیگر حضرات نے صراحۃً اس کی مخالفت نہ کی ہو اور نہ ہی دلالۃً مثلاً یوں کہ قولِ امام پر اقتصار کریں، یا اسے پہلے بیان کریں، یا اس کی دلیل آخر میں لائیں، یا دوسرے حضرات کی دلیلوں کا جواب دیں، اسی طرح کی اور باتیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قولِ امام کو ترجیح دے رہے ہیں۔ جیسا کہ ابن الشلبی نے دلالۃً تصحیح کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور ایسی صورت میں دیگر حضرات سے اس مفتی کے ساتھ موافقت کے آثار و علامات نمودار ہونا ضروری ہے۔ کلام ابن شلبی کی یہ مراد لی جائے تو یہ بھی استثناء والی صورت میں داخل ہو جائے گا۔

هذا فی جانب الشامی واما جانب البحرفرأیتنی کتبت فیما علقت علی رد المحتار فی کتاب القضاء مانصه۔

اقول محل کلام البحر حیث وجد الترجیح من ائمته فی جانب الامام ایضا کما فی مسألتی العصر والعشاء وان وجد اکد الفاظه وهو الفتوی من المشائخ فی جانب الصاحبین ولیس یرید ان المشائخ وان اجمعوا علی ترجیح قولهما لایعبؤ به ویجب علینا الافتاء بقول الامام فان هذا لایقول به احد ممن له مساس بالفقه فکیف بهذا العلامة البحر ولن تری ابدا اجماع الائمة علی ترجیح قول غیره الالتبدل مصلحة باختلاف الزمان وح لایجوز لنا مخالفة المشائخ (لانها اذن مخالفة الامام عینا کما علمت) واما اذا اختلف الترجیح فرجحان قول الامام لانه قول الامام ارجح من رجحان قول غیره لارجحیة لفظ الافتاء به (او اکثریة المائلین الی ترجیحه) فهذا ما یریده

یہ گفتگو رہی شامی کے دفاع میں، اب رہا بحر کا معاملہ تو ردالمحتار پر جو میں نے تعلیقات لکھی ہیں ان ہی میں کتاب القضا کے تحت میں نے دیکھا کہ یہ عبارت رقم کرچکا ہوں۔

اقول کلام بحر کا محل وہ صورت ہے جس میں ائمۂ ترجیح سے جانبِ امام بھی ترجیح پائی جاتی ہو جیسے عصر وعشاء کے مسئلوں میں ہے اگرچہ مؤکد ترین لفظ ترجیح ــــ مشائخ کا فتوٰی ــــ صاحبین کی جانب ہو ــــ بحر کی مراد یہ نہیں کہ مشائخ قولِ صاحبین کی ترجیح پر اجماع کرلیں تو بھی اس کا اعتبار نہیں اور ہم پر قولِ امام ہی پر فتوٰی دینا واجب ہے۔ کیوں کہ کوئی بھی شخص جسے فقہ سے کچھ مس ہے ایسی بات نہیں کہہ سکتا تو یہ علامۂ بحر اس کے قائل کیسے ہوں گے؟ ــــ اور ہرگز کبھی غیر امام کے قول کی ترجیح پر ائمۂ ترجیح کا اجماع نظر نہ آئے گا مگر ایسی صورت میں جہاں اختلافِ زمانہ کی وجہ سے مصلحت تبدیل ہوگئی ہو۔ اور ایسی صورت میں ہمارے لئے مشائخ کے خلاف جانا روا نہیں (کیوں کہ یہ بعینہٖ امام کی مخالفت ہوگی جیسا کہ معلوم ہوا)۔ لیکن جب ترجیح مختلف ہو تو قولِ امام کا اس وجہ سے رجحان کہ وہ قولِ امام ہے زیادہ راجح ہوگا اور اس کے مقابل میں دوسرے کے قول کا لفظ افتاء کی ارجحیت (یا اس کی ترجیح کی طرف مائل ہونے والوں کی اکثریت) کے باعث رجحان اس سے

العلامة صاحب البحر و به يسقط ايراد العلامتين الرملي و الشامي اھ ماكتبت مع زيادات مني الآن مابين الاھلة ۔

فبھذا تلتئم الكلمات ، و تأتلف الاشتات ، والحمد للّٰه رب البريات ، و افضل الصلوات ، واكمل التسليمات ، على الامام الاعظم لجميع الكائنات ، و اٰله وصحبه و ابنه وحزبه اولى الخيرات ، والسعود والبركات ، عدد كل مامضى وماھو آت ، اٰمين والحمد للّٰه رب العالمين واللّٰه سبحٰنه و تعالٰى ۔

ورأيت الناس يتحفون كتبھم الى ملوك الدنيا و انا العبد الحقير ، خدمت بھذه السطور ، ملكا في الدين ، امام ائمة المجتھدين ، رضي اللّٰه تعالٰى عنه وعنھم اجمعين ، فان وقعت موقع القبول ، فذاك نھاية المسئول ، ومنتھى المامول ، وما ذٰلك على اللّٰه بعزيز ان ذٰلك على اللّٰه يسير ، ان اللّٰه على كل شئ قدير ،

فروتر ہوگا ۔ یہی علامہ صاحب بحر کی مراد ہے ۔ اور اسی سے علامہ رملی و علامہ شامی کا اعتراض ساقط ہوجاتا ہے اھ ۔ حواشی ردالمحتار سے متعلق میری عبارت ختم ہوئی ، اور ہلالین کے درمیان کی عبارتیں اس وقت میں نے بڑھائی ہیں ۔

تو اِس توضیح و تاویل سے تمام کلمات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوجاتے ہیں اور مختلف باتیں باہم متفق ہوجاتی ہیں ۔ اور تمام تر ستائش خدا کے لیے جو مخلوقات کا رب ہے ۔ اور بہتر درود ، کامل ترین تسلیمات ساری کائنات کے امام اعظم اور خیرات ، سعادات ، برکات والے ان کے آل ، اصحاب ، فرزند اور جماعت پر ، ہر گزشتہ و آئندہ کی تعداد میں ۔ الٰہی ! قبول فرما ۔ اور تمام تعریف خدا کے لئے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے ۔ اور پاکی و برتری والے خدا کو ہی خوب علم ہے ۔

میں نے دیکھا کہ لوگ شاہانِ دنیا کے دربار میں اپنی کتابوں کا تحفہ پیش کرتے ہیں ۔ اور بندۂ حقیر نے توان سطور سے دین کے ایک بادشاہ ، ائمۂ مجتہدین کے امام کی خدمت گزاری کی ہے ــــ اللہ تعالٰی ان سے اور ان سب مجتہدین سے راضی ہو ــــ تو یہ اگر مقامِ قبول پا جائیں تو یہی انتہائے مطلوب اور منتہائے امید ہے ــــ اور اللہ پر یہ کچھ دشوار نہیں ، بلاشبہ یہ خدا پر آسان ہے ۔ یقیناً اللہ ہر شَے پر قادر ہے ۔

وللہ الحمد والیہ المصیر، وصلی اللہ تعالٰی علی المولی الاکرم، واٰلہ وصحبہ وبارك وسلم، اٰمین!

تنبیہ ف: اقول کون المحل محل احدی الحوامل ان کان بینا لایلتبس فالعمل علیہ وما عداہ لانظر الیہ وھذا طریق لمّی، وان کان الامر مشتبھا رجعنا الی ائمۃ الترجیح فان رأیناھم مجمعین علٰی خلاف قول الامام علمنا ان المحل محلھا وھذا طریق اِنّی، وان وجدناھم مختلفین فی الترجیح اولم یرجحوا شیئا عملنا بقول الامام وترکنا ماسواہ من قول وترجیح لان اختلافھم اما لان المحل لیس محلھا فاذن لاعدول عن قول الامام اولانھم اختلفوا فی المحلیۃ فلایثبت القول الضروری بالشك فلایترك قولہ الصوری الثابت بیقین الا اذا تبیّنت لنا المحلیۃ بالنظر فیما ذکروا من الادلۃ او

اور اللہ ہی کے لئے حمد ہے اور اسی کی جانب رجوع ہے۔ اور اللہ تعالٰی درود وسلام نازل فرمائے آقائے اکرم اور ان کی آل واصحاب پر اور برکت وسلامتی بخشے۔ الٰہی! قبول فرما۔

تنبیہ: اقول چھ اسباب میں سے کسی ایک کا محل ہونا اگر واضح غیر مشتبہ ہو تو اسی پر عمل ہوگا اور ماسوا پر نظر نہ ہوگی یہ لمّی طریقہ ہے۔ اور اگر معاملہ مشتبہ ہو تو ہم ائمہ ترجیح کی جانب رجوع کریں گے۔ اگر قولِ امام کے برخلاف انھیں اجماع کئے دیکھیں تو یقین کرلیں گے کہ یہ بھی اسباب ستہ میں سے کسی ایک کا موقع ہے ــــ یہ اِنّی طریقہ ہے ــــ اور اگر انھیں ترجیح کے بارے میں مختلف پائیں، یا یہ دیکھیں کہ انھوں نے کسی کو ترجیح نہ دی تو ہم قولِ امام پر عمل کریں گے اور اس کے ماسوا قول وترجیح کو ترک کردیں گے کیوں کہ ان کا اختلاف یا تو اس لئے ہوگا کہ وہ اسباب ستہ کا موقع نہیں ــــ جب تو قولِ امام سے عدول ہی نہیں ــــ یا اس لئے ہوگا کہ اسباب ستہ کا محل ہونے میں وہ باہم مختلف ہوگئے۔ تو قول ضروری شک سے ثابت نہ ہو پائے گا۔ اس لئے امام کا قولِ صوری جو یقین سے ثابت ہے ترک نہ کیا جائے گا ــــ لیکن جب ہم پر اسباب ستہ کا محل ہونا ان

ف: تنبیہان جلیلان یتبین بھما مایعمل بہ المقلد فی امثال المقام۔

بنی العادلون عن قولہ الامر علیہا وکانوا ھم الاکثرین فنتبعھم ولا نتھمھم اما اذا لم یبنوا الامر علیھا وانما حاموا حول الدلیل فقول الامام علیہ التعویل ھذا ما ظھر لی وارجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالٰی ، واللہ تعالٰی اعلم۔

حضرات کی بیان کردہ دلیلوں میں نظر کرنے سے انہیں ہوجائے ، یا قولِ امام سے عدول کرنے والے حضرات نے اسی محلیت پر بنائے کار رکھی ہو اور وہی تعداد میں زیادہ بھی ہوں تو ہم ان کی پیروی کریں گے اور انھیں متہم نہ کریں گے ——— لیکن جب انھوں نے بنائے کار محلیت پر نہ رکھی ہو ، بس دلیل کے گرد ان کی گردش ہو تو قولِ امام پر ہی اعتماد ہے ——— یہ وُہ طریق عمل ہے جو مجھ پر منکشف ہوا اور امید رکھتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالٰی درست ہوگا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ : اقول ھذا کلہ

اذا خالفوا الامام اما اذا فصلوا اجمالا ، او اوضحوا اشکالا ، او قیدوا ارسالا ، کداب الشراح مع المتون ، وھم فی ذٰلک علی قولہ ماشون ، فھم اعلم منا بمراد الامام فان اتفقوا والا فالترجیح بقواعدہ المعلومۃ۔

تنبیہ : اقول یہ سب اُس

وقت ہے جب وہ واقعی امام کے خلاف گئے ہوں لیکن جب وہ کسی اجمال کی تفصیل یا کسی اشکال کی توضیح ، یا کسی اطلاق کی تقیید کریں جیسے متون میں شارحین کا عمل ہوتا ہے ۔ اور وہ ان سب میں قولِ امام ہی پر گام زن ہوں تو وہ امام کی مراد ہم سے زیادہ جاننے والے ہیں ——— اب اگر وہ باہم متفق ہوں تو قطعاً اسی پر عمل ہوگا ورنہ ترجیح کے قواعد معلومہ کے تحت ترجیح دی جائے گی ۔

وانما قیدنا بانھم فی ذٰلک علی قولہ ماشون ، لانہ تقع ھنا صورتان مثلاً قال الامام فی مسألۃ بالاطلاق وصاحباہ بالتقیید فان اثبتوا الخلاف

ہم نے یہ قید لگائی کہ " وہ ان سب میں قولِ امام ہی پر گام زن ہوں " اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہوتی ہیں ——— مثلاً امام کسی مسئلے میں اطلاق کے قائل ہیں اور صاحبین تقیید کے قائل ہیں ۔ اب مرجحین اگر اختلاف کا

واختاروا قولهما فهٰذہ مخالفة وان نفوا الخلاف وذکروا ان مراد الامام ایضا لتقیید فهٰذا شرح، واللہ تعالٰی اعلم، ولیکن هٰذا اٰخر الکلام، وافضل الصلٰوة والسلام، علی اکرم الکرام، وآله وصحبه وابنه وحزبه الٰی یوم القیام، والحمد للہ ذی الجلال والاکرام۔

اِثبات کریں اور صاحبین کا قول اختیار کریں تو یہ مخالفت ہے ـــ اور اگر اختلاف کا انکار کریں اور یہ بتائیں کہ امام کی مراد بھی تقیید ہی ہے تو یہ شرح ہے ـــ واللہ تعالٰی اعلم ـــ یہی خاتمۂ کلام ہونا چاہئے ـــ اور بہتر درود وسلام کریموں میں سب سے کریم تر سرکار پر اور اُن کی آل، اصحاب، فرزند اور جماعت پر تا روزِ قیام۔ اور ہر ستائش بزرگی واکرام والے خدا کے لئے ہے۔ (ت)



کتابُ الطّہارۃ

باب الوضوء

رسالہ

اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فی اَرکانِ الوُضُوْءِ
۱۳۲۴ھ

(بارانِ شیریں، ارکانِ وضو کے بیان میں)

مسئلہ ۱ مسئولہ مولوی محمد ظفر الدین صاحب بہاری قادری ۱۰ شوال مکرم ۱۳۲۴ھ

بحر العلوم النقلیہ حبر الفنون العقلیہ مجدد المائۃ الحاضرہ متع اللہ المسلمین بطول بقائکم، وضو میں کتنے فرائض اعتقادی اور کتنے فرض عملی اور کَے واجب اعتقادی اور کَے واجب عملی ہیں؟ اور ہر ایک کی تعریف کیا ہے؟ مدلل ارشاد ہو۔ جزاکم اللہ تعالٰی من افضل ما جازی علماء امۃ حبیبہ

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم (اللہ تعالٰی آپ کو وُہ افضل ترین جزا عطا فرمائے جو اس نے اپنے حبیب کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اُمت کے علماء کو عطا فرمائی۔ ت)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اللھم لك الحمد فرضا لازما صل علی افضل ارکان الایمان وسلم دائما ایھا السائل الفاضل رزقك اللہ علما نافعا ھذا سوال لایھتدی الیہ الا من وفقہ اللہ واللہ یختص برحمتہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔[1]

اے اللہ! تیرے لئے فرض لازم کے طور پر حمد ہے۔ ایمان کے سب سے افضل رکن پر ہمیشہ درود و سلام نازل فرما۔ سائل فاضل! خدا تمہیں علم نافع بخشے۔ یہ ایسا سوال ہے جس کی ہدایت اسی کو نصیب ہوتی ہے جسے خدا اپنی توفیق سے نوازے اور اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہتا ہے خاص فرماتا ہے اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔ (ت)

مجتہد جس شے کی طلب جزمی حتمی اذعان کرے، اگر وہ اذعان بدرجہ یقین معتبر فی اصول الدین ہو

۱ اقول والاذعان یعم الظن الغالب واکبر الرأی الملتحق فی الفقہیات بالیقین والیقین بالمعنی الاعم والمعنی الاخص المعتبرین فی العقائد۔

اقول (میں کہتا ہوں) اذعان درج ذیل چیزوں کو شامل ہے (۱) ظن غالب اور رائے راجح، اسے جو فقہی مسائل کے اندر یقین میں شامل ہے (۲) یقین بمعنی اعم (۳) یقین بمعنی اخص۔ یہ دونوں باب عقائد میں معتبر ہوتے ہیں (ت)

۲ اذ اذعنا بشیئ فان لم یحتمل خلافہ اصلا کوحدانیۃ اللہ تعالٰی وحقانیۃ محمد صلی اللہ تعالٰی

جب ہمیں کسی بات کا اذعان حاصل ہو تو اگر اس کے خلاف کا بالکل کوئی احتمال نہ ہو۔ جیسے اللہ تعالٰی کی وحدانیت اور محمد صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف۱: فرض اعتقادی و فرض عملی و واجب اعتقادی و واجب عملی کی تعریفیں اور مصنف کی جلیل تحقیق۔

ف۲: معنی الاذعان

[1] القرآن الکریم ۳/ ۷۴

16 (اور اس تقدیر پر مسئلہ نہ ہوگا مگر مجمع علیہ ائمہ دین[1]) تو وہ فرض اعتقادی ہے[2] جس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

علیہ وسلم فیقین بالمعنی الاخص وان احتمل احتمالا ناشئا لا عن دلیل کامکان ان یکون الذی نراہ زید اجنیا تشکل بشکلہ فبالمعنی الاعم ومثل الاحتمال لانظر الیہ اصلا ولاینزل العلم عن درجۃ الیقین اما الناشئ عن دلیل فیجعلہ ظنا والکل داخل فی الاذعان ۱۲ منہ۔

حقانیت — تو یہ یقین بمعنی اخص ہے۔ اور اگر احتمال ہو مگر ایسا احتمال جو بغیر کسی دلیل کے پیدا ہوا ہو تو یہ یقین بمعنی اعم ہے۔ جیسے وہ جسے ہم زید یقین کر رہے ہیں اس کے بارے میں یہ احتمال ہو سکتا ہے یہ کوئی جن ہو جس نے زید کی شکل اختیار کرلی ہے۔ ایسا احتمال ذرا بھی قابل لحاظ نہیں ہوتا نہ ہی یہ علم کو درجۂ یقین سے نیچے لا سکتا ہے مگر جو احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو، وہ یقین کو ظن بنا دیتا ہے اور یہ تینوں ہی اذعان کے تحت داخل ہیں۔ (ت)

[1] لان ما فیہ خلاف ولو مرجوحا لایصل الی درجۃ ھذا الیقین۔

اس لئے کہ جس میں ائمہ دین کا اختلاف ہے، اگرچہ خلاف مرجوح ہی ہو۔ وہ اس یقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ (ت)

[2] **اقول** والاعتقاد وان ساوی الاذعان فی اصل وضعہ فالمراد بہ ھھنا ھو العلم بالمعنی الاخص المختص بالیقین الاعم والاخص ومنہ قولھم حدیث الاحاد لایفید الاعتماد فی باب الاعتقاد۔

اقول (میں کہتا ہوں) لفظ اعتقاد اصل وضع کے اعتبار سے اگرچہ اذعان کا مساوی ہے مگر یہاں اس سے مراد علم بمعنی اخص ہے جو یقین بمعنی اعم و یقین بمعنی اخص سے خاص ہے۔ اس اصطلاح کے تحت علماء کا یہ ارشاد آتا ہے کہ باب اعتقاد میں خبر آحاد مفید اعتماد نہیں۔ (ت)

ف: معنی الاعتقاد

منکر عندالفقہاء مطلقاً کافر، اور متکلمین کے نزدیک (منکر اس وقت کافر ہے) جبکہ مسئلہ ضروریاتِ دین سے ہو اور یہی عندالمحققین احوط واسد (زیادہ احتیاط والا اور زیادہ درست۔ ت) اور ہمارے اساتذۂ کرام کا معول ومعتمد (وثوق اور اعتماد والا۔ ت) ہے ورنہ (یعنی اگر اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق نہیں

---

۱ اقول ای عند عامۃ مصنفیھم من اصحاب الفتاوٰی وغیرھم من المتاخرین اما ائمتنا الاقدمون فعلی ماعلیہ المتکلمون کما حققہ خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد فی بعض فتاواہ۔

اقول (میں کہتا ہوں) یعنی فقہائے متاخرین میں سے اکثر مصنفین، اصحابِ فتاوٰی وغیرہم کے نزدیک (وہ مطلقاً کافر ہے)۔ اور ہمارے ائمہ متقدمین کا مسلک وہی ہے جس پر متکلمین ہیں جیسا کہ خاتم المحققین ہمارے والد ماجد قدس سرہ نے اپنے بعض فتاوٰی میں اس کی تحقیق فرمائی ہے۔ (ت)

۲ وفسرت الضروریات بما یشترک فی علمہ الخواص والعوام اقول المراد العوام الذین لھم شغل بالدین واختلاط بعلمائہ والافکثیر من جہلۃ الاعراب لاسیما فی الھند والشرق لایعرفون کثیرا من الضروریات لابمعنی انھم لھا منکرون بل ھم عنھا غافلون فشتان ما عدم المعرفۃ ومعرفۃ العدم وان کان جھلا مرکبا فلاتجھل والتحقیق عندی ان الضرورۃ ھٰھنا بمعنی البداھۃ

ضروریاتِ دین کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ وہ دینی مسائل جن کو خواص وعوام سب جانتے ہوں اقول عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو دینی مسائل سے ذوق وشغل رکھتے ہوں اور علماء کی صحبت سے فیضیاب ہوں ورنہ بہت سے اعرابی جاہل خصوصاً ہندوستان اور مشرق میں ایسے ہیں جو بہت سے ضروریاتِ دین سے آشنا نہیں۔ اس معنی پر نہیں کہ ان ضروریاتِ دین کے منکر ہیں، بلکہ وہ ان سے غافل ہیں۔ بڑا فرق ہے عدمِ علم اور علمِ عدم میں۔ خواہ یہ جہل مرکب ہی ہو۔ تو اس فرق سے بے خبری نہ رہے۔ اور میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ضرورت یہاں بداہت کے

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: معنی ضروریات الدین

ہے تو) واجب اعتقادی ہے، پھر اگر مجتہد کو بنظرِ دلائل شرعیہ جو اس پر ظاہر ہوئے اس طلب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وقد تقرر ان البداهة والنظرية تختلف باختلاف الناس فرب مسألة نظرية مبنية علی نظرية اخرٰی اذا تبين المبنی عند قوم حتی صار اصلا مقررا وعلما ظاهرا فالاخری التی لم تكن تحتاج فی ظهورها الا الی ظهور الاولی تلتحق عندهم بالضروريات وان كانت نظرية فی نفسها الا تری ان كل قوس لم تبلغ ربعا تاما من اربعة ارباع الدور وجود كل من القاطع والظل الاول لها بديهی عند المهندس لايحتاج اصلا الی اعمال نظر و تحريك فكر بعد ملاحظة المصادرة المشهورة المسلمة المقررة وان كان هو والمصادرة كلاهما نظريين فی انفسهما هكذا حال ضروريات الدين۔

معنی میں ہے۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ مختلف لوگوں کے اعتبار سے بداہت و نظریت بھی مختلف ہوتی ہے۔ بہت سے نظری مسائل کی بنیاد کسی اور نظری مسئلہ پر ہوتی ہے۔ اگر وہ بنیاد کسی طبقہ کے نزدیک روشن و واضح ہو کر ایک مقررہ قاعدہ اور واضح علم کی حیثیت اختیار کرلے تو دوسرا مسئلہ جس کے واضح ہونے کے لئے بس اسی پہلے مسئلہ کے واضح ہونے کی ضرورت تھی، اس طبقہ کے نزدیک ضروریات کی صف میں آجاتا ہے اگرچہ وہ بذاتِ خود نظری تھا۔ دیکھئے ہندسہ داں (جیومیٹری والے) کے نزدیک یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ہر وہ قوس جو دور کے چار ربع میں سے ایک کامل ربع کے برابر نہ پہنچے اس کے لئے قاطع اور ظل اول ہونا ضروری ہے۔ اس میں کسی نظر کے استعمال اور فکر کو حرکت دینے کی ضرورت نہیں جب کہ وہ مشہور مسلّم مقرر مصادرہ ملحوظ ہو اگرچہ یہ کلیہ اور وہ مصادرہ بذاتِ خود دونوں ہی نظری ہیں۔ یہی حال ضروریاتِ دین کا ہے (کہ بعض لوگوں کے لئے بدیہی، بعض کے لئے نظری اور بعض کے لئے نامعلوم ۱۲ مترجم) (ت)

جزمی میں اصلاً شبہہ نہیں[1]، بایں وجہ اس کی نظر میں اس شَے کا وجود شرطِ صحت و برأت ذمہ

---

[1] وان کان عارفا بخلاف ما فان سطوع انوار الحجج الالٰھیۃ ربما یبلغ عندہ مبلغا یقول اذا جاء نھر اللّٰہ بطل نھر معقل وعن ھذا ربما اول القطعیات الاٰتیۃ علٰی خلاف ماعن لہ کما وقع لسیدنا ابی ذر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ فی مسئلۃ الکنز وقولہ فی سیدنا عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ ماقال مع القطعیات الواردۃ فی حق البدریین عموما والعشرۃ خصوصا رضی اللّٰہ تعالٰی عنھم احسن الرضا وعن ھذا تری ائمتنا وغیرھم قائلین فی کثیر من الاجتہادیات المختلف فیھا بین الائمۃ ان ھذا مما لایسوغ الاجتھاد فیہ حتی ینقض القضاء بہ کحل

اگرچہ وہ جانتا ہو کہ اس میں کوئی خلاف بھی ہے اس لئے کہ خدا کی حجتوں کے انوار کی تابندگی بعض اوقات اس کی نظر میں اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ کہتا ہے "جب خدا کی نہر آگئی تو معقل کی نہر بیکار ہوگئی"۔ یہی سبب ہوتا ہے کہ بعض اوقات وہ ان قطعیات کی بھی تاویل کرتا ہے جو اس پر ظاہر شدہ مسئلہ کے خلاف آتے ہیں جیسے سیدنا ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مسئلہ کنز میں ہُوا (جمہور صحابہ کرام کے نزدیک کنز وُہ مال ہے جس میں فرض زکوٰۃ کی ادائیگی نہ ہوتی ہو، اور حضرت ابوذر کا قول یہ ہے کہ حاجت سے زیادہ جو بھی مال ہے وہ کنز ہے اسے رکھنے پر عذاب ہوگا۔ اس قول کے خلاف جو قطعیات وارد ہیں وُہ ان کی تاویل کرتے ہیں ۱۲ مترجم) اور (مالدار صحابی) سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ کے بارے میں انھوں نے بہت کچھ کہہ ڈالا باوجودے کہ اصحابِ بدر کے بارے میں عموماً اور عشرہ مبشرہ کے بارے میں خصوصاً بہت سی قطعی احادیث وارد ہیں، انھیں خدا برتر کی بہترین رضا و خوشنودی حاصل ہو ــــ اور اسی وجہ سے آپ ہمارے ائمہ اور دوسرے حضرات کو دیکھیں گے

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: جلیلہ: ربما یحصل للمجتہد القطع بما یری مع علم الخلاف۔

بمعنی عدم بقائے اشتغال قطعی ہے[1]، یعنی اگر وہ کسی عمل میں فرض ہو تو بے اس کے وہ عمل باطل محض ہو اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

متروك التسمية عمدا وغير ذلك فهو مع علم الخلاف جازم بالحكم ومع جزمه به منكر للاكفار بالخلاف و الانكار وهذا الذي اشرت اليه علم عزيز عليك ان تحتفظ به فانه يحل باذن الله تعالٰى عقد حار في حلها حائرون وبار بجهلها بائرون " والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم[1]۔

کہ وہ ائمہ کے درمیان بہت سے اختلافی اجتہادی مسائل میں کہتے ہیں کہ یہ ان احکام میں سے ہیں جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں یہاں تک کہ ان کے متعلق قضا باطل ہے جیسے اس مذبوح جانور کی حلت جسے ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا قصداً ترک کر دیا گیا ہو۔ اور ایسے ہی دیگر مسائل تو مجتہد اختلاف سے واقفیت کے باوجود حکم پر جزم رکھتا ہے اور جزم کے باوجود اس کے مخالف اور منکر کی تکفیر سے انکار کرتا ہے۔ یہ جس کی طرف میں نے اشارہ کیا بہت نادر اور وقیع علم ہے جسے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سے باذنِ الٰہی ایسے بہت سے عُقدے حل ہو جاتے ہیں جن میں کچھ لوگ حیرت زدہ ہیں اور جن سے ناآشنائی کے باعث کچھ لوگ ہلاکت میں پڑے۔ اور خدا جسے چاہتا ہے سیدھی راہ کی ہدایت دیتا ہے۔ (ت)

[2] اقول[ف] وزدت هذا لان قولهم مايفوت بفوته الجواز المراد فيه بالجواز الصحة

اقول (میں کہتا ہوں) یہ اضافہ میں نے اس لئے کیا کہ علماء کے قول "فرض وہ ہے جس کے نہ ہونے سے جواز نہ ہو" میں جواز سے مراد صحت ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: تطفل على الكافي وغيره كثير من المعتبرات۔

[1] القرآن الکریم ۲ /۲۱۳

مستقل مطلوب ہے تو بے اس کے برارت ذمّہ نہ ہونے پر اسے جزم ہو تو فرض عملی ہے۔ اور اگر خود اُس کی رائے میں بھی طلب جزمی جزمی نہیں تو واجب عملی کہ بغیر اُس کے حکم صحت حاصل اور برارت ذمہ محتمل۔ وقد علم بذلك حد كل واحد منها (اس بیان سے ان میں سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی۔ ت) بحرالرائق میں ہے:

في التحرير الفرض ماقطع بلزومه[1] وعرفه في الكافي بما يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كل فرض بخلاف الاول اذ يخرج عنه المقدار في مسح الرأس فانه فرض مع انه ثبت بظني لكنه تعريف بالحكم موجب للدور والظاهر من كلامهم في الاصول والفروع ان المفروض على نوعين

تحریر میں ہے فرض وہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو۔[1] اور کافی میں اس کی یہ تعریف کی ہے کہ جس کے نہ ہونے سے عمل کا جواز نہ ہو۔ اور یہ تعریف ہر فرض کو شامل ہے بخلاف تعریف اول کے، اس لئے کہ اس تعریف سے مسح سر کی مقدار خارج ہوجاتی ہے کیونکہ وہ فرض تو ہے مگر اس کا ثبوت دلیل قطعی سے نہیں بلکہ ظنی سے ہے۔ لیکن دوسری تعریف حکم کے ذریعہ تعریف ہے جو دور کا باعث ہے اور اصول وفروع میں کلامِ عُلماء سے ظاہر یہ ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا الحل لفوته بفوت كل واجب ولو عمليا والشئ قد يكون فرضا برأسه وفوات الصحة انما كان يشمل الاول فزدت الأخر وفسرته بما مر لاخراج الواجب العملي فافهم۔

حلّت نہیں کیونکہ حلت تو کسی بھی واجب کے فقدان سے مفقود ہوجاتی ہے خواہ واجب عملی ہی ہو، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ عمل خود مستقلاً فرض ہوجاتا ہے اور یہ کہنا کہ جس کے نہ ہونے سے عمل کی صحت نہ ہو صرف اس فرض کو شامل ہے جو دوسرے عمل میں فرض ہو اس لئے میں نے "برارت ذمہ" کا اضافہ کیا (تاکہ فرض مستقل بھی تعریف میں داخل ہوجائے) اور اس کی تفسیر "عدم بقائے اشتغال" سے کی تاکہ واجب عملی اس تعریف سے نکل جائے۔ تو اسے سمجھئے۔ (مزید توضیح آگے خود عبارتِ مصنّف میں موجود ہے ۱۲ مترجم) - (ت)

قطعی وظنی هو فی قوۃ القطعی فی العمل بحیث یفوت الجواز بفوتہ فالمقدر فی مسح الرأس من الثانی وعند الاطلاق ینصرف الی الاول لکمالہ والفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض والظنی المثبت للواجب خصوص المقام ولیس اکفار جاحد الفرض لازما لہ وانما ھو حکم الفرض القطعی المعلوم من الدین بالضرورۃ وذکر فی النھایۃ انہ یجوز ان یکون الفرض فی مقدار المسح بمعنی الواجب لالتقائھما فی معنی اللزوم وتعقب بانہ مخالف لما اتفق علیہ الاصحاب اذ لا واجب فی الوضوء وقد یدفع بان الذی وقع الاتفاق علیہ ھو الواجب الذی لا یفوت الجواز بفوتہ بل یحصل بترکہ النقصان والکلام ھنا فی الواجب الذی یفوت الجواز بفوتہ فلا مخالفۃ اھ مختصرا۔[1]

(۱) قطعی (۲) ظنی، ایسا ظنی جو عمل میں قطعی کی حیثیت رکھتا ہے اس طرح کہ اس کے نہ ہونے سے بھی جوازِ عمل نہیں ہوتا۔ تو مسحِ سر کی مقررہ مقدار قسمِ دوم کے تحت ہے۔ اور فرض مطلق بولا جائے تو قسمِ اول کی طرف راجع ہوتا ہے اس لئے کہ کامل وہی ہے۔ اور دلیل ظنی قوی جس سے فرض کا ثبوت ہوتا ہے اور دلیل ظنی جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے دونوں میں فرق خصوصیتِ مقام سے ہوتا ہے۔ اور منکر کی تکفیر ہر فرض کا حکم لازم نہیں بلکہ یہ صرف فرض قطعی کا حکم ہے جس کا دین میں ہونا بالضرورۃ معلوم ہے۔ نہایہ میں مذکور ہے کہ ہو سکتا ہے مقدارِ مسح میں فرض بمعنی واجب ہو اس مناسبت سے کہ لزوم کا معنی دونوں ہی کو شامل ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات حنفیہ کے اس متفقہ قول کے برخلاف ہے کہ "وضو میں کوئی واجب نہیں"۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جس کے نہ ہونے پر اتفاق ہے وہ واجب وہ ہے جس کے فقدان سے صحت و جواز مفقود نہ ہو بلکہ جس کے ترک سے عمل میں نقص و کمی آجائے اور یہاں اس واجب سے متعلق گفتگو ہے جس کے فقدان سے جواز مفقود ہو جائے۔ لہذا کلامِ نہایہ اتفاقِ حنفیہ کے خلاف نہیں اھ مختصراً۔ (ت)

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

علامہ سید طحطاوی نے حاشیہ در مختار میں عبارت مذکور لفظ خصوص المقام تک نقل کرکے فرمایا،

وفی النھر مایفید ان دلیل الفرض العملی اقوی[1] اھ۔ **اقول**[ف] ھذا مستفاد من البحر ایضا نقولہ والفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض والظنی المثبت للواجب فوصف الاول بالقوی دون الاٰخر ولم یرد ان الدلیلین لایکون الاعلی حد سواء فی القوۃ ثم یظھر افادۃ الافتراض بخصوص المقام، وای خصوص یفیدہ بعد مالم یظھر فی الدلیل قوۃ فوق مایفید الوجوب وانما اراد ان بخصوص المقام وحفوف القرائن وامور تظھر للمجتھد یتقوی الظنی قوۃ تکاد تبلغہ درجۃ القطعی فھذا الدلیل الاقوی یثبت الفرض العملی ھذا تقریر کلامہ۔

اور نہر سے مستفاد ہوتا ہے کہ فرض عملی کی دلیل (واجب کی بہ نسبت) زیادہ قوی ہوتی ہے اھ **اقول** (میں کہتا ہوں) یہ بھی بحر ہی سے مستفاد ہے، اس لئے کہ اس میں لکھا ہے: "فرض کو ثابت کرنے والی دلیل ظنی قوی اور واجب کو ثابت کرنے والی دلیل ظنی میں فرق خصوصیت مقام سے ہوتا ہے"۔ تو اول کو قوی سے موصوف کیا اور دوم کو نہ کیا۔ اور ان کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قوت میں دونوں دلیلیں بالکل برابر ہوں گی پھر مقام کی خصوصیت سے فرضیت مستفاد ہوگی۔ جب دلیل میں افادہ وجوب کرنے والی دلیل سے زیادہ کوئی قوت ہی نہ ہو تو پھر کون سی خصوصیت رہ جاتی ہے جس سے فرضیت مستفاد ہو۔ ان کی مراد یہی ہے کہ مقام کی خصوصیت، قرائن کے ہجوم اور مجتہد پر منکشف ہونے والے امور سے دلیل ظنی کو ایسی قوت مل جاتی ہے کہ وہ تقریباً قطعی کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی قوی تر دلیل سے فرض عملی کا ثبوت ہوتا ہے۔ یہ کلام بحر کی تقریر ہوئی۔

ف: معروضۃ علی السید الطحطاوی۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۶۱

وانا اقول[1] وباللہ التوفیق

بل القطع[2] علی ثلثة اوجه، قطع عام یشترك فیه الخواص والعوام وهو الحاصل فی ضروریات الدین، وخاص یختص بمن مارس العلم وهو الحاصل فی سائر الفرائض الاعتقادیة المجمع علیها، والثالث قطع اخص یختلف فی حصوله العلماء کما اختلف فی حصول الثانی العوام والعلماء۔

اور میں کہتا ہوں ۔ وباللہ التوفیق۔

بلکہ قطعیت کی تین صورتیں ہیں: (۱) عام قطعیت جس میں عوام وخواص سب شریک ہوں ۔ یہ ضروریاتِ دین میں ہوتی ہے۔ (۲) خاص قطعیت جو علم سے شغف رکھنے والوں کے ساتھ خاص ہے ۔ یہ وہ ہے جو دیگر اجماعی فرائض اعتقادیہ میں ہوتی ہے۔ (۳) اخص قطعیت جس کا حصول علما میں کسی کو ہوتا ہے کسی کو نہیں ہوتا، اس لحاظ سے ان کے درمیان باہم فرق ہوتا ہے، جیسے قسم دوم کے حاصل ہونے میں عوام اور علما کے درمیان فرق ہوتا ہے۔

فربما یؤدی ذهن عالم الی قرائن هجمت وحفت فرفعت عنده الظنی الی منصة الیقین ولا تظهر ذٰلك لغیره او تظهر فتظهر له معارضات تردها الی المرتبة الاولی من الظن واعتبره بمسألة سمعها صحابی من النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم شفاها وبلغ غیره باخباره فهو قطعی عنده ظنی عندهم

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ ایک عالم کا ذہن کچھ ایسے قرائن پالیتا ہے جو دلیل کے گرد احاطہ و ہجوم کئے ہیں جن کے باعث اس کے نزدیک وہ دلیل ظنی درجۂ یقین تک پہنچ جاتی ہے۔ اور وہ قرائن دوسرے عالم پر عیاں نہیں ہوتے ۔ یا عیاں ہوتے ہیں تو ان کے کچھ معارض قرائن بھی اس کے سامنے جلوہ نما ہوتے ہیں جو دلیل کو پھر اسی درجۂ ظن پر لوٹا دیتے ہیں ۔ اسے یوں سمجھئے کہ ایک مسئلہ ہے جسے کسی صحابی نے خود زبانِ رسول صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے سُنا اور دوسرے کو اس صحابی کے بتانے سے معلوم ہوا تو اس

ف[1]: تطفّل[3] علی البحر وغیرہ کثیر من المعتبرات۔

ف[2]: تحقیق المصنّف ان القطع علٰی ثلٰثة اقسام۔

فالمجتہد لایثبت الافتراض الابما حصل لہ القطع بہ فان کان العلماء کلھم قاطعین بہ کان فرضا اعتقادیا وان کان قطعا خاصا بھذا المجتھد کان فرضا عملیا ھذا ماظھرلی وارجوان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالٰی والیہ اشرت فیما قررت فاعرف۔

صحابی کے نزدیک وہ قطعی ہے اور دوسروں کے نزدیک ظنی ہے۔ تو مجتہد فرضیت کا اثبات اسی دلیل سے کرتا ہے جس کے متعلق اسے قطعیت حاصل ہوچکی ہے۔ اگر یہی قطعیت تمام علماء کے نزدیک حاصل ہے تو وہ فرض اعتقادی ہے۔ اور اگر یہ قطعیت خاص اسی مجتہد کو حاصل ہے تو اس کے نزدیک وہ فرض عملی ہے۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہوا۔ اور امید رکھتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالٰی درست ہوگا، اسی کی طرف میں نے اپنی تقریر بالا میں اشارہ کیا ہے۔ تو اس سے باخبر رہیے۔ (ت)

علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں کلام مذکور بحر کے مؤیدات عبارات نہایہ وشرح قہستانی سے نقل کرکے فرمایا:

ولایخفی مخالفتہ لما اطبق علیہ الاصولیون من ان الفرض ما ثبت بدلیل قطعی لاشبھۃ فیہ[1]

مخفی نہیں کہ یہ اس کے برخلاف ہے جس پر اہل اصول کا اتفاق ہے کہ "فرض وہ ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہہ نہ ہو۔ (ت)

پھر اصول بزدوی کی عبارت ذکر کی اور مغنی ومنتخب وتنقیح وتلویح وتحریر ومنار وغیرہا کا حوالہ دیا۔

اقول[ف] وھذا بعید من مثلہ رحمہ اللہ تعالٰی فھذا اصطلاح فقھی ولایقضی علیہ اصطلاح

اقول ایسا اعتراض علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی جیسی شخصیت سے بعید ہے۔ کیونکہ یہ ایک فقہی اصطلاح ہے جس کے خلاف خاص اصولی

ف: معروضۃ علی منحۃ الخالق۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

الناقل ھٰھنا وفی ردالمحتار عن التلویح ان استعمال الفرض فیما ثبت بظنی والواجب فیما ثبت بقطعی شائع مستفیض کقولھم الوتر واجب فرض وتعدیل الارکان فرض و نحو ذٰلک یسمی فرضا عملیا فلفظ الواجب یقع علی ماھو فرض علما و عملا کصلٰوۃ الفجر وعلٰی ظنی ھو فی قوۃ الفرض فی العمل کالوتر حتی یمنع تذکرہ صحۃ الفجر کتذکر العشاء وعلٰی ظنی ھو دون الفرض فی العمل وفوق السنۃ کتعیین الفاتحۃ حتی لاتفسد الصلٰوۃ بترکھا لکن تجب سجدۃ السھو اھ۔[1]

خود علامہ شامی ہی یہاں (منحۃ الخالق میں) اور ردالمحتار میں تلویح سے ناقل ہیں کہ دلیل ظنی سے ثابت شدہ میں فرض، اور قطعی سے ثابت شدہ میں واجب کا استعمال رائج اور مشہور ہے جیسے کہتے ہیں، وتر واجب فرض ہے، تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے مثل کو فرض عملی کہا جاتا ہے۔ تو لفظ واجب کا اطلاق ایک تو اس چیز پر ہوتا ہے جو اعتقاداً اور عملاً دونوں طرح فرض ہے۔ جیسے نماز فجر، اور اس ظنی پر بھی ہوتا ہے جو عمل میں فرض کی حیثیت رکھتا ہے جیسے نماز وتر یہاں تک کہ یاد آجائے کہ وتر نہ پڑھے تھے تو اسے ادا کئے بغیر فجر پڑھنا درست نہیں جیسے عشاء نہ پڑھنا یاد آجائے تو فجر نہیں ہو سکتی۔ اور (واجب کا اطلاق) اس ظنی پر بھی ہوتا ہے جو عمل میں فرض سے فروتر اور سنت سے بالاتر ہے جیسے قراءت نماز میں سورہ فاتحہ کی تعیین کہ اسکے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی مگر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اھ۔

ثم لعلہ لامساغ للشبھۃ اصلا فیما قررت فان الفرض لم یثبت عند المجتھد الا بدلیل قطعی عندہ وان لم یکن کذٰلک عند غیرہ فافھم۔

علاوہ ازیں امید ہے کہ میری تقریر میں اس اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ (تقریر مذکور کے مطابق) مجتہد کے نزدیک فرض کا ثبوت ایسی ہی دلیل سے ہے جو اس کے نزدیک قطعی ہے اگرچہ دوسرے کے نزدیک وہ دلیل ایسی نہ ہو۔ تو اسے سمجھئے۔ (ت)

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۰

ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی الفرض القطعی والظنی دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۴

درمختار میں ہے :

الفرض ما قطع بلزومہ حتی یکفر جاحدہ کاصل مسح الراس وقد یطلق علی العملی وھو ما تفوت الصحۃ بفواتہ کالمقدار الاجتہادی فی الفروض فلا یکفر جاحدہ۔[1]

فرض وُہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہوجائے گا جیسے اصل مسحِ سر، اور فرض کبھی عملی کو بھی کہا جاتا ہے اور یہ وہ ہے جس کے نہ ہونے سے صحت نہ ہو جیسے فرائض میں اجتہاد سے مقرر شدہ مقدار میں، تو اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

اقول بیان ذٰلک ان الادلّۃ السمعیۃ اربعۃ :

الاوّل قطعی الثبوت والدلالۃ کنصوص القراٰن المفسّرۃ المحکمۃ والسنۃ المتواترۃ التی مفہومہا قطعی۔

میں کہتا ہوں اس کا بیان یہ ہے کہ سمعی دلیلیں چار قسم کی ہیں :

(۱) وہ دلیل جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی ہو (ایک تو خود وہ یقینی طور پر ثابت ہو دوسرے یہ کہ معنی مطلوب پر اس کی دلالت اور اس سے مقصود کا اثبات بھی قطعی ویقینی ہو) جیسے قرآن کریم کے مفسّر محکم نصوص اور وہ حدیث متواتر جس کا معنی قطعی ہے۔

الثانی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ کالاٰیات المؤوّلۃ۔

(۲) وہ دلیل جو ثبوت میں قطعی اور دلالت میں ظنی ہو۔ جیسے وہ آیات جن کے معنی میں تاویل کی گئی ہے۔

الثالث عکسہ کاخبار الاٰحاد التی مفہومہا قطعی۔

(۳) اس کے برعکس (وُہ دلیل جو ثبوت میں ظنی اور دلالت میں قطعی ہو) جیسے وہ احادیثِ آحاد جن کا معنی قطعی ہے۔

الرابع ظنیھما کاخبار الاٰحاد التی مفہومہا ظنی۔

(۴) وہ دلیل جو ثبوت واثبات دونوں میں ظنی ہو، جیسے وہ اخبار آحاد جن کا معنی ظنی ہے۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۸

فبالاول یثبت الفرض والحرام وبالثانی والثالث الواجب وکراھۃ التحریم وبالرابع السنۃ والمستحب، ثم ان المجتھد قد یقوی عندہ الدلیل الظنی حتی یصیر قریبا عندہ من القطعی فما ثبت بہ یسمّیہ فرضا عملیا لانہ یعامل معاملۃ الفرض فی وجوب العمل ویسمی واجبا نظرا الی ظنیۃ دلیلہ فھو اقوی نوعی الواجب واضعف نوعی الفرض، بل قد یصل خبر الواحد عندہ الی حد القطعی، ولذا قالوا انہ اذا کان متلقی بالقبول جاز اثبات الرکن بہ حتی ثبتت رکنیۃ الوقوف بعرفات بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الحج عرفۃ۔[1]

قسم اول سے فرض وحرام، دوم وسوم سے واجب وکراہت تحریم اور چہارم سے سنت ومستحب کا ثبوت ہوتا ہے۔ پھر مجتہد کی نظر میں دلیل ظنی کبھی اتنی قوی ہوجاتی ہے کہ اس کے نزدیک وہ قطعی کے قریب پہنچ جاتی ہے تو ایسی دلیل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اسے وہ "فرض عملی" کہتا ہے کیونکہ وجوب عمل کے بارے میں اس کے ساتھ فرض کا معاملہ ہوتا ہے۔ اور اسے اس کی دلیل کی ظنیت کا لحاظ کرتے ہوئے واجب بھی کہا جاتا ہے۔ تو یہ واجب کی دونوں قسموں (اعتقادی وعملی) میں سے اقوٰی اور فرض کی دونوں قسموں (اعتقادی وعملی) میں سے اضعف ہے۔ بلکہ مجتہد کے نزدیک کبھی خبرِ واحد بھی قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ خبرِ واحد جب قبول مجتہدین سے سرفراز ہو تو اس سے رکنیت کا بھی اثبات ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرفات میں وقوف کی رکنیت حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد "الحج عرفۃ" (حج وقوفِ عرفہ ہے) سے ثابت ہوئی۔ (ت)

اس کے بعد عبارت مذکورۂ تلویح نقل فرمائی۔

اقول ھذا الکلام کلہ مذکور فی الطحطاوی عن النھر بمحصلہ سوی ما افاد بقولہ بل قد یصل الخ

اقول اس پورے کلام کا مضمون اور حاصل حاشیۂ طحطاوی میں النہر الفائق کے حوالہ سے مذکور ہے سوا اس مضمون کے جو آخر میں ان الفاظ

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب قد یطلق الفرض علی ما لیس الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۴

وھو کلام کاف فی ابداء الفرق فی الفرض والواجب العلمیین وصدرہ وان کان علی سنن ما قالہ البحر حیث قال قریبا من القطعی فاخرہ وذکر حدیث عرفۃ ناظر الی التحقیق الذی نحوت الیہ وباللہ التوفیق۔

سے بیان کیا ہے کہ "بلکہ مجتہد کے نزدیک کبھی خبر واحد بھی قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے" الخ۔ یہ کلام فرض عملی اور واجب عملی کے فرق کی وضاحت کے لئے کافی ہے۔ اور اس کا ابتدائی حصہ اگرچہ کلامِ بحر ہی کے طرز پر ہے کہ یہ کہا کہ "مجتہد کے نزدیک کبھی دلیل ظنی" "قطعی کے قریب" پہنچ جاتی ہے۔ مگر آخری حصہ اور حدیث عرفہ کا تذکرہ اسی تحقیق کی طرف ناظر ہے جو میں نے اختیار کی۔ اور توفیق خدا ہی کی جانب سے ہے۔

لکن فی مطاویہ ابحاث طوال یخرج الاسترسال فیہ عن قصد المقال بید انہ لا ینبغی (ف۱) اخلاء المقام عن افادۃ ان ما ذکر تبعا الطحطاوی والنہر وکثیرین من الفارق بین الوجوب و بین السنیۃ والاستحباب من ان ثبوت الاول بما فیہ ظنیۃ فی احد طرفی الثبوت والاثبات والاخیرین بما فیہ ظنیۃ فی کلیھما غیر مسلم (ف۲) ولا صواب کیف و حفوف الظن بکلا الطرفین لا ینزل الطلب عن المظنونیۃ

لیکن اس کلام کی تہ میں کچھ ایسی لمبی بحثیں ہیں جن میں عنانِ قلم کو آزادی ملے تو ہم اصل مقصود سے دُور نکل جائیں مگر اس جگہ کم از کم اتنا بتا دینا نامناسب نہ ہوگا کہ علامہ شامی نے طحطاوی اور صاحبِ نہر کی تبعیت میں وجوب کے درمیان اور سُنیت و استحباب کے درمیان جو فرق ذکر کیا ہے کہ وجوب کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں ظنیت ہو اور سنیت و استحباب کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس کے ثبوت اور اثبات دونوں میں ظنیت ہو، یہ فرق نہ تو قابلِ تسلیم ہے نہ بجائے خود صحیح و درست ہے۔ اور یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے جب کہ ثبوت و اثبات دونوں

ف۱: تطفل علی النہر الفائق والطحطاوی و رد المحتار وکثیرین۔

ف۲: تحقیق ان الدلیل الظنی الثبوت والاثبات معًا ھل یثبت الوجوب ام الاستنان۔

والرجحان وهو ملاك امر الوجوب لاغير، وانما الفرق بين الفريقين بنفس الطلب فقد يكون حتميا و يفيد الوجوب عند الظنية ثبوتا او اثباتا او معاً وقد يكون ندبيا ترغيبيا فيفيد السنية او الاستحباب ولو كان قطعيا يقينيا ثبوتا و اثباتا فان القطع انما حصل على الترغيب والارشاد دون الطلب الجازم من غيران يبقى فيه للمكلف خيار وهذا ظاهر جدا هذا ما ظهر للعبد الضعيف ۔

ثم رأيت المحقق حيث اطلق افاد فی الفتح ما جنحت اليه و اومی الی ما عولت عليه حيث قال بعد ما بحث وجوب التسمية فی الوضوء "فان قيل يرد عليه ما قالوه من ان الادلة السمعية على اربعة اقسام الرابع ما هو ظنی الثبوت و الدلالة و حكمه افادة السنية و الاستحباب

کو اگر ظن نے احاطہ کر رکھا ہے تو اس کی وجہ سے طلب (بجاآوری کا مطالبہ) تو مظنونیت اور رجحان کے درجہ سے فروتر نہیں ہوجاتی ۔ اور وجوب کا مدار اسی پر ہے کسی اور پر نہیں ۔ دونوں فریقوں (ایک واجب دوسرا سنیت و استحباب) میں فرق صرف "طلب" سے ہوتا ہے ۔ طلب کبھی حتمی ہوتی ہے ۔ اور وجوب کا افادہ کرتی ہے اگر ثبوت یا اثبات دونوں ظنی ہوں ۔ اور کبھی ندبی و ترغیبی ہوتی ہے تو سنیت یا استحباب کا افادہ کرتی ہے اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں ہی قطعی و یقینی ہوں ۔ اس لئے کہ قطعیت ترغیب و ارشاد ہی سے متعلق حاصل ہوتی ہے ۔ طلب جزمی سے متعلق نہیں کہ اس میں مکلف کے لئے کوئی اختیار باقی نہ رہ جائے، اور یہ بہت واضح ہے ۔ یہ بندۂ ضعیف پر ظاہر ہوا ۔

پھر میں نے دیکھا کہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق (علامہ ابن ہمام) نے اسی بات کا افادہ فرمایا ہے جس کی طرف میرا رجحان ہوا اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے جس پر میں نے اعتماد کیا ۔ انھوں نے وضو میں وجوب تسمیہ کی بحث کرنے کے بعد لکھا ہے ، اگر کہا جائے کہ اس پر اس سے اعتراض ہوتا ہے جو علماء نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ کی چار قسمیں ہیں ، چوتھی قسم وہ دلیل جو ثبوت اور دلالت دونوں میں ظنی ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے سنیت اور استحباب کا

وجعلوا منه خبر التسمية (یعنی قوله صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ[1] فانه مع احادیثه یحتمل نفی الفضیلة قال) وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة لیس من قوله صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاصلٰوة الّا بفاتحة الکتاب. بل بالمواظبة من غیر ترك لذٰلك فالجواب ان ارادوا بظنی الدلالة مشترکها سلمنا الاصل المذکور.

افادہ ہوتا ہے۔ اور علماء نے حدیثِ تسمیہ کو بھی اسی قسم سے قرار دیا ہے (یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ اس کا وضو نہیں جس نے وضو میں بسم اللہ نہ پڑھی — اس لئے کہ اس حدیث کا ثبوت ظنی ہے کیونکہ خبرِ واحد ہے اور وجوب پر اس کی دلالت بھی ظنی ہے اس لئے کہ اس مضمون میں اس معنی کا احتمال ہے کہ اس کا وضو کامل و افضل نہیں جس نے تسمیہ نہ پڑھی) اور بعض حضرات نے صراحت کی ہے کہ نماز میں قراءتِ فاتحہ کا وجوب سرکارِ اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد "لاصلٰوة الّا بفاتحة الکتاب" (نماز نہیں مگر فاتحۃ الکتاب سے) سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر سرکار نے مداومت فرمائی اور نماز میں اس کی قراءت کبھی ترک نہ کی۔ تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ ہمیں تسلیم ہے اگر ظنی الدلالۃ سے مراد مشترک الدلالۃ ہو۔ (یعنی یہ کہ دلیل میں دو یا زیادہ معانی نکلتے ہیں اور کسی معنی کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ہر ایک میں شک ہے ۱۲ مترجم)

(ای فان الوجوب لایثبت بالشك، **اقول**[2] بل لوکان الشك فی احد طرفی الثبوت والاثبات لکفی لتنزیله عن

(یعنی اس لئے کہ وجوب شک سے ثابت نہیں ہوتا۔ **اقول** بلکہ شک اگر ثبوت اور اثبات دونوں میں سے ایک ہی میں ہو تو بھی وہ دلیل کو اثباتِ وجوب کے درجہ سے نیچے لانے کیلئے

---

[1] جامع الترمذی باب ماجاء فی التسمیۃ عند الوضوء حدیث ۲۵ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۰۱

17 مرتبۃ اثبات الایجاب — ثم اقول[12] غیر ان ھذا الاحتمال لامساغ لہ فی کلامھم بعد ملاحظۃ المقابلات اعنی ان ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ والعکس یثبتان الوجوب فلیس المراد بالظن الا المصطلح قال) ومنعنا کون الخبرین من ذٰلک بل نفی الکمال فیھما احتمال یقابلہ الظھور (ای فلیس مشکوکا بل موھوما قال) فان[2] النفی متسلط علی الوضوء و الصلٰوۃ فیھما فان قلت النفی لایتسلط علی نفس الجنس بل ینصرف الی حکمہ وجب اعتبارہ فی الحکم الذی ھو الصحۃ فانہ المجاز الاقرب الی الحقیقۃ وان قلنا یتسلط ھنا (علی الجنس) لانھا حقائق شرعیۃ فینتفی شرعا لعدم الاعتبار

کافی ہے — ثم اقول مگر فقہاء کے کلام میں ظنی الدلالۃ بمعنی مشترک الدلالۃ ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوسکتا جب کہ یہ ملاحظہ کرلیا جائے کہ وہ ظنی بمقابلہ قطعی بول رہے ہیں۔ دیکھئے وہ یُوں کہتے ہیں ، دلیل ثبوت میں ظنی، دلالت میں قطعی ہو یا اس کے برعکس ثبوت میں قطعی، دلالت میں ظنی ہو تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ ظن سے مراد وہی ظنِ اصطلاحی ہے۔ آگے فرماتے ہیں ؛) مگر ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تسمیہ اور فاتحہ سے متعلق دونوں حدیثیں ظنی بمعنی مشترک ہیں (اور ان میں نفیِ صحت اور نفیِ کمال دونوں معنی پر یکساں دلالت ہونے اور کسی کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ہر ایک میں شک ہے ۱۲م) بلکہ (نفیِ صحت کا معنی ظاہر و متبادر ہے اور ۱۲م) نفیِ کمال کا احتمال ایسا ہے کہ ظاہر اس کی مخالفت کررہا ہے (مقصد یہ ہے کہ اب یہ احتمال مشکوک نہیں بلکہ اس سے بھی فروتر محض موہوم ہوگا) اس لئے کہ حدیث "لاوضوء" اور حدیث "لاصلٰوۃ" میں نفی وضو اور نماز پر وارد ہے۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ نفی خود جنس کی نہیں ہوتی بلکہ اس کے حکم کی ہوتی ہے تو نفی اس کے حکم یعنی صحت میں ماننا ہوگا کیونکہ نفی صحت ہی

---

[1] : تطفل۷ علی فتح القدیر۔

[2] : نحو لاصلٰوۃ ظاہرہ نفی الصحۃ لا الکمال۔

17
17

شرعا وان وجدت حسا فالظاهر في المراد فنفي الكمال على كلا الوجهين احتمال هو خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل.

وہ مجاز ہے جو حقیقت سے قریب تر ہے (اب حاصل یہ ہوگا کہ بغیر تسمیہ وضو نہیں یعنی صحتِ وضو نہیں اور بغیر فاتحہ نماز نہیں یعنی صحتِ نماز نہیں ۱۲م) ۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ نفی یہاں خود جنس کی ہو رہی ہے اس لئے کہ وضو اور نماز یہ سب حقائق شرعیہ ہیں اور جب شرعاً ان کا اعتبار نہ ہوگا تو یہ شرعی طور پر بے ثبوت اور معدوم ہونگی اگرچہ حسّی طور پر موجود ہوں (اب معنٰی یہ ہوگا کہ بے تسمیہ کے وضو کا اور بے فاتحہ کے نماز کا، شریعت میں وجود و ثبوت ہی نہیں ۱۲م) تو اس تقدیر پر مراد اور زیادہ ظاہر و واضح ہے ۔ اور دونوں تقدیروں پر نفی کمال کا احتمال خلافِ ظاہر ہے جس کی طرف بغیر کسی دلیل کے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔

وان ارادوا به ما فيه احتمال ولو مرجوحا منعنا صحة الاصل المذكور (اي اثباته ح السنية والندب لا الوجوب بل يثبت الوجوب لحصول الترجيح وان تطرق الظن الى الطرفين جميعا قال) واسندناه بان الظن واجب الاتباع في الادلة الشرعية الاجتهادية وهو متعلق بالاحتمال الراجح فيجب اعتبار متعلقه، وعلى هذا

اور اگر ظنی الدلالۃ سے یہ مراد ہے کہ وہ دلیل جس میں کوئی بھی احتمال ہو، خواہ وہ مرجوح ہی ہو تو ہمیں قاعدۂ مذکور تسلیم نہیں (یعنی یہ کہ ایسی دلیل سے صرف سنیت اور استحباب کا ثبوت ہوگا، وجوب کا ثبوت نہ ہوگا۔ بلکہ اس سے وجوب ہی کا ثبوت ہوگا کیونکہ ترجیح حاصل ہے اگرچہ ثبوت اور دلالت دونوں میں ظن کا دخل ہوگیا ہے۔ آگے فرماتے ہیں:) اور اس کی سند میں ہم یہ کہیں گے کہ شریعت کی اجتہادی دلیلوں میں ظن کا اتباع واجب ہے۔ وہ احتمالِ راجح سے متعلق ہوتا ہے تو اس کے متعلق (احتمالِ راجح) کو ماننا واجب ہے اسی کو

مشی المصنف رحمہ اللہ تعالٰی فی خبر الفاتحۃ حیث قال بعد ذکرہ من طرق الشافعی رحمہ اللہ تعالٰی ولنا قولہ تعالٰی فاقرؤا ماتیسر من القراٰن والزیادۃ علیہ بخبر الواحد لاتجوز لکنہ یوجب العمل فقلنا بوجوبھا وھذا ھو الصواب[1] اھ مزیدا امنا مابین الاھلۃ۔

مصنف (صاحبِ ہدایہ) رحمہ اللہ تعالٰی نے حدیثِ فاتحہ میں اختیار کیا ہے اس طرح کہ اس حدیث کو امام شافعی رحمہ اللہ تعالٰی کے طرق سے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں، اور ہماری دلیل باری تعالٰی کا یہ ارشاد ہے کہ "قرآن سے جو میسر آئے پڑھو"۔ اس پر خبر واحد سے اضافہ نہیں ہوسکتا لیکن خبرِ واحد سے عمل کا وجوب ثابت ہوتا ہے اس لئے ہم نماز میں قراءتِ فاتحہ کے وجوب کے قائل ہوئے ۔۔۔ اور یہی صحیح ہے اھ۔ فتح القدیر کی عبارت قوسین کے درمیان ہمارے (امام احمد رضا بریلوی) اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی ۔۔۔ (اور جہاں مترجم کا اضافہ ہے وہاں یہ علامت بنا دی گئی ہے؛ ۱۲م)

اقول[۱۳] ف وتحریر ما تقرر ان الادلۃ السمعیۃ تسعۃ اقسام لان لھا طرفین الثبوت والاثبات وکل علٰی ثلثۃ وجوہ القطع والظن والشک۔

اقول گزشتہ تفصیلات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دلائل سمعیہ کی نو قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ ان میں دو جانب ہیں، ثبوت[۱] اور اثبات[۲]۔ اور ہر ایک میں تین صورتیں ہیں، یقین[۱]، ظن[۲]، شک[۳]۔ (اس طرح کل نو صورتیں ہوئیں ۔ ثبوت قطعی ہو اور اثبات قطعی[۱] یا ظنی[۲] یا شکی[۳] ۔ ثبوت ظنی ہو اور اثبات قطعی[۴] یا ظنی[۵] یا شکی[۶]۔ ثبوت شکی ہو اور اثبات قطعی[۷] یا ظنی[۸] یا شکی[۹] ۱۲م)

ف: التحقیق الاجمالی للمصنف ان الادلۃ فی اثبات الفرض ومادونہ تسعۃ اقسام۔

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۲۱

خمسة منها وهی ما فی احد طرفیها شك لایثبت فوق سنیة او ندب وان اشتملت علی طلب جازم والاربعة البواقی کذٰلك ان اشتملت علی طلب غیر جازم والا فان کان کلا الطرفین قطعیا ثبت الافتراض والا فالوجوب۔

ان میں پانچ صورتیں وہ ہیں جن سے سنیت یا ندب سے زیادہ ثابت نہیں ہوتا ــــ یہ وہ ہیں جن کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں شک ہو اگرچہ وہ طلب جزمی پر مشتمل ہوں ــ اور باقی چار صورتوں کا بھی یہی حال ہے اگر وہ طلب غیر جزمی پر مشتمل ہوں ــــ اور اگر ایسا نہ ہو (بلکہ طلب جزمی پر مشتمل ہوں) تو اگر ثبوت و اثبات دونوں قطعی ہیں تو اس سے فرضیت ثابت ہوگی ورنہ وجوب ثابت ہوگا۔

ف ثم الظاهر ان السنیة لاتثبت بالشك بل هو المتعین والالزم التقول علی النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم بمجرد شك واحتمال ولذا افاد المحقق فی الفتح وتلمیذه فی الحلیة ان الاستنان لایثبت بالحدیث الضعیف حیث حقق فی الفتح ان غسل الجمعة مستحب لاسنة، ثم قال یقاس علیه باقی الاغتسال (ای غسل العیدین والعرفة والاحرام) وانما یتعدی الی الفرع حکم الاصل وهو الاستحباب، اما ماروی ابن ماجة کان صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم یغتسل یوم

پھر ظاہر ــ بلکہ متعین ــــ یہ ہے کہ سنیت شک سے ثابت نہیں ہوتی، ورنہ محض شک و احتمال کی وجہ سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف زبردستی کسی قول کا انتساب لازم آئیگا۔ اسی لئے حضرت محقق نے فتح القدیر میں اور ان کے تلمیذ نے حلیہ میں افادہ کیا ہے کہ سنیت حدیث ضعیف سے نہیں ثابت ہوتی ــــ اس طرح کہ فتح القدیر میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ غسلِ جمعہ مستحب ہے، سنت نہیں ــــ پھر آگے لکھا ہے: اسی پر باقی غسل (یعنی عیدین، عرفہ اور احرام کے غسل کا قیاس ہوگا) اور فرع کی جانب اصل ہی کا حکم آئے گا اور وہ استحباب ہے ــــ رہی وہ حدیث جو ابن ماجہ نے روایت کی کہ حضور اکرم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم عید کے دن غسل فرماتے تھے اور

ف: بالحدیث الضعیف یثبت الاستحباب دون الاستنان۔

العیدین وعن الفاکہ بن سعد الصحابی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یغتسل یوم عرفۃ ویوم النحر ویوم الفطر فضعیفان قالہ النووی وغیرہ[1] اھ۔

فاکہ بن سعد صحابی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم روزِ عرفہ، روزِ عید قرباں اور روزِ عید الفطر غسل فرماتے تھے۔ تو یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، جیسا کہ امام نووی وغیرہ نے فرمایا اھ۔

فافادان ضعفھما یقعدھما عن افادۃ الاستنان وکذٰلک قال فی الحلیۃ بعد ما ذکر استنان غسل الجمعۃ ما نصہ٭ و استنان غسل العیدین ان قلنا بان تعدد الطرق الواردۃ فیہ تبلغ درجۃ الحسن والا فالندب[2] اھ"۔

حضرت محقق کے اس کلام سے مستفاد ہوا کہ دونوں حدیثیں چونکہ ضعیف ہیں اس لئے افادۂ سنیت سے قاصر ہیں۔ اسی طرح حلیہ میں غسل جمعہ کا مسنون ہونا ذکر فرمانے کے بعد لکھتے ہیں "اور غسل عیدین کا سنت ہونا ثابت ہوگا اگر ہم یہ کہیں کہ اس بارے میں حدیث کے جو متعدد طرق وارد ہیں وہ اسے درجۂ حسن تک پہنچا دیتے ہیں ورنہ وہ مندوب ہوگا اھ"۔

وقد المنا بطرف من تحقیق ھذا فی رسالتنا "الھاد الکاف فی حکم الضعاف" وایضا حققنا فیھا بما لامزید علیہ ان الاستحباب یثبت بالحدیث الضعیف۔

ف: ہم نے اس کی کچھ تحقیق اپنے رسالہ "الھاد الکاف فی حکم الضعاف" میں رقم کی ہے۔ اور اس میں حدیث ضعیف سے استحباب ثابت ہونے کی ایسی تحقیق کی ہے جس پر اضافے کی گنجائش نہیں۔

ثم اقول الشک فی الاثبات

ثم اقول اثبات میں شک بھی ویسے

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۷۰

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ف: رسالہ ہذا فتاوٰی رضویہ جلد پنجم مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور میں موجود ہے، اعلٰحضرت علیہ الرحمہ نے اپنے رسالہ "منیر العین فی حکم تقبیل الابہامین" میں افادہ شانزدہم[16] سے افادہ بست وسوم[23] (۲۳ افادات) کو "الھاد الکاف فی حکم الضعاف" سے موسوم کیا ہے۔

مثل الشك فی الثبوت ف فاذن الاوضح الاجمع الاشمل الاکمل ان نقول النصوص الطلبیة علٰی ثلثة اقسام ما فیه طلب ترغیب مجرد او مع تاکید او طلب جازم وکل منها علٰی تسعة اقسام کما قدمت فهی سبعة وعشرون قسما لایثبت الافتراض منها الا واحد وهو یقینی الثبوت والاثبات مع الطلب الجازم وثلثة تفید الوجوب وهو ظنی الثبوت او الاثبات او کلیهما مع الطلب الجازم فی الکل واربعة تفید الاستنان وهی نظائر ما تفید الفرضیة والوجوب فی الثبوت والاثبات بیدان الطلب فیها مؤکد غیر جازم والبواقی وهی تسعة عشر تفید الندب وهی التی فی احد طرفیها شك ولو الطلب جازما او کان الطلب فیها طلب

ہی ہے جیسے ثبوت میں شک ـــ تو اب زیادہ ف واضح، جامع، کامل اور ہمہ گیر تقسیم یُوں ہوگی کہ ہم کہیں: وہ نصوص جو کسی عمل کی طلب پر مشتمل ہیں ان کی تین قسمیں ہیں: وہ[1] جن میں بلا تاکید صرف ترغیباً مطالبہ ہو۔ وہ[2] جن میں ترغیب کے ساتھ تاکید بھی ہو۔ وہ[3] جن میں طلب جزمی ہو ـــ اور ان میں سے ہر ایک کی نَو قسمیں ہیں، ایسے ہی جیسے پہلے بیان ہوئیں۔ تو یہ کل ستائیس[27] قسمیں ہوئیں (ہر قسم کی تفصیل یُوں کرلیں مثلاً (۱) طلب صرف ترغیبی ہے اور ثبوت قطعی ہو اثبات قطعی[1] یا ظنی[2] یا شکی[3] ـــ یا ثبوت ظنی ہے اثبات قطعی[4] یا ظنی[5] یا شکی[6] ـــ یا ثبوت شکی ہے اثبات قطعی[7] یا ظنی یا شکی۔ ۱۲م) ـــ ان میں صرف ایک قسم وہ ہے جس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے ـــ یہ وہ ہے جس میں طلب جزمی ہو اور ثبوت و اثبات دونوں قطعی ہوں ـــ اور تین[3] قسمیں وہ ہیں جن سے وجوب کا افادہ ہوتا ہے ـــ یہ وہ ہیں جن میں طلب جزمی ہو اور ثبوت[1] یا اثبات[2] یا دونوں[3] ظنی ہوں ـــ اور چار[4] وہ ہیں جو سنیت کا افادہ کرتی ہیں ـــ یہ وُہ ہیں جن میں طلب غیر جزمی مؤکد ہے اور ثبوت و اثبات کی صورتیں ویسے ہی جیسے فرضیت اور وجوب کا افادہ کرنے والی قسموں میں بیان ہوئیں یعنی دونوں قطعی[1]،

ف: التحقیق التفصیلی للمصنف ان الادلة فی اثبات الفرض وما دونه علی سبعة وعشرین قسما

ترغیب مجرد ولو قطعی الطرفین، وقس علی ھذا فی جانب الکف الحرام والمکروہ تحریما و تنزیھا و خلاف الاولٰی ولا تذھلن عن مقام الاحتیاط واللہ الھادی الی سواء الصراط ھذا ھو التحقیق الساطع اللامع النور فاحفظہ فلعلک لاتجد فی غیر ھذہ السطور۔

یا دونوں ظنی[۲] یا ایک ظنی[۳] ـــ اور باقی انیس[۱۹] قسمیں مندوب ومستحب ہونے کا افادہ کرتی ہیں ـــ یہ وہ ہیں جن کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں شک ہو اگرچہ طلب جزمی ہو (یہ دس صورتیں ہوئیں طلب جزمی ہے اور ثبوت شکی ہے اثبات قطعی[۱] یا ظنی[۲] یا شکی[۳] ـــ یا ثبوت ظنی[۴] ہے اثبات شکی ـــ یا ثبوت قطعی[۵] ہے اثبات شکی ـــ طلب غیر جزمی مؤکد ہے اور وہی پانچ صورتیں ۱۲ام) یا ان میں طلب صرف ترغیبی ہو اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں قطعی ہوں (یہ نو[۹] صورتیں ہوئیں وہی جو چند سطور پہلے توضیح میں لکھی گئیں، کل ۱۹ ہوگئیں ۱۲ام) ـــ اسی پر جانب کف میں حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، اور خلاف اولٰی کو قیاس کرلیں اور مقامِ احتیاط سے غفلت ہرگز نہ ہو ـــ اور خدا ہی سیدھی راہ دکھانے والا ہے ـــ یہ وہ تابندہ و درخشندہ تحقیق ہے جو ان سطور کے سوا شاید کہیں نہ ملے ـــ تو اسے حفظ رکھئے۔ (ت)

یہاں سے ظاہر ہوا کہ فرض اعتقادی سب سے اعظم واعلٰی اور دونوں قسم واجب اعتقادی کا مباین ہے اور فرض عملی واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً کہ ہر فرض عملی واجب اعتقادی ہے ولا عکس، اور واجب عملی ہر دو قسم فرض کا مباین اور واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً ہے کہ ہر واجب عملی واجب اعتقادی ہے ولا عکس۔

ثم اقول[۱۵] (پھر میں کہتا ہوں۔ت) یہ اُس تقدیر پر ہے کہ قسمین عملی بشرط لا ہوں کما ھو المتعارف عند علمائنا (جیسا کہ یہی ہمارے علما کے ہاں متعارف ہے۔ت) اور لابشرط لیں تو فرض عملی فرض اعتقادی سے عام مطلقاً اور واجب اعتقادی سے عام من وجہ ہوگا کہ فرض اعتقادی فرض عملی ہے نہ واجب اعتقادی، اور واجب عملی بالمعنی الاول واجب اعتقادی ہے نہ فرض عملی، اور فرض عملی بالمعنی الاول میں دونوں مجتمع ہیں اور واجب عملی بالمعنی الثانی واجب اعتقادی کا مساوی کہ اعتقاد وجوب موجب وجوب عمل اور ایجاب عمل بے اعتقاد وجوب نامحتمل کلام آتی میں معانی اُولٰی

ف: فرض واجب اعتقادی وعملی چاروں کی نسبتیں۔

یہی مراد ہوں گے کہ وہی شائع بین العلماء ہیں وباللہ التوفیق۔

وضو میں فرض اعتقادی یعنی ارکان اعتقادیہ

(فان الفرض یطلق علی الرکن و علی الشرط کما فی الدر[1] وعلی مالیس برکن ولاشرط کترتیب ماشرع غیر مکرر فی رکعۃ کترتیب القعدۃ علی السجود، والسجود علی الرکوع، والرکوع علی القراءۃ، و القراءۃ علی القیام، فانہا فروض لیست بارکان ولاشروط کما فی الشامی[2] عن الغنیۃ **اقول** وکانہ نظر الی انہا برزخ بین الدخول و الخروج والا ففیہ کلام لمن تأمل فلیتأمل)

(اس لئے کہ فرض کا اطلاق رکن پر بھی ہوتا ہے اور شرط پر بھی ــــ جیسا کہ درمختار میں ہے ــــ اور اس پر بھی جو نہ رکن ہے نہ شرط ہے۔ جیسے ان امور میں ترتیب جو ایک رکعت میں بلاتکرار مشروع ہوئے ہیں جیسے قعدہ کی ترتیب سجدہ پر، سجدہ کی رکوع پر، رکوع کی قراءت پر، قراءت کی قیام پر ــــ کہ یہ سب ترتیبیں فرض ہیں، نہ رکن ہیں نہ شرط۔ جیسا کہ شامی میں غنیہ سے نقل ہے۔ **اقول** شاید انہوں نے یہ دیکھا کہ یہ ترتیبیں تو رکن کی طرح داخل نماز ہیں نہ شرط کی طرح خارج نماز ہیں بلکہ دونوں کے درمیان برزخ ہیں۔ ورنہ اس میں صاحب تأمل کے لئے کلام کی گنجائش ہے۔ تو اس میں تأمل کرنا چاہئے۔ (ت)

چار ہیں **اول** منہ دھونا یعنی علاوہ مستثنیات کے طول میں شروع سطح پیشانی سے نیچے کے دانت جمنے کی جگہ تک، اور عرض میں ایک کان سے دوسرے کان تک۔ اس ہیں دس استثناء ہیں،

ف۱: مسئلہ، وضو میں چار فرض اعتقادی ہیں۔

ف۲: الفرض یطلق علی الرکن والشرط و ماسواھما۔

ف۳: تطفل علی الغنیۃ و رد المحتار۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۸

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ قد یطلق الفرض علی مالیس برکن ولاشرط داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۴

" " " " " " " " " " " " " " "

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) پپوٹوں کی اندرونی سطح کہ ان دونوں مواضع کا دھونا باجماع معتدبہ اصلا فرض کیا مستحب بھی نہیں،

وبالغ الامامان عبداللّٰہ بن عمر وعبداللّٰہ بن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنہم فکف بصرھما۔

دو اماموں حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم نے ان کے دھونے میں مبالغہ سے کام لیا تو ان کی بینائی جاتی رہی۔ (ت)

(۳) آنکھیں خوب زور سے بند کرنے میں جو حصہ بند ہوجاتا ہے کہ زم بند کرے تو ظاہر رہتا اُتنا حصہ دُھلنا مختلف فیہ ہے، ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اس کا دھونا بھی واجب نہیں یہاں تک کہ خوب آنکھیں بند کرکے وضو کیا وضو ہوجائے گا۔ اور بعض نے کہا نہ ہو، ردالمحتار میں ہے:

لوغمض عینیہ شدیدالایجوز، بحر، لکن نقل العلامۃ المقدسی فی شرحہ علی نظم الکنز ان ظاھر الروایۃ الجواز واقرہ فی الشرنبلالیۃ تامل[1] اھ کلام الشامی اقول رحمہ اللّٰہ العلامۃ السید انما عبارۃ البحر ھکذا ذکر فی المجتبٰی لاتغسل العین بالماء و لاباس بغسل الوجہ مغمضا عینیہ، وقال الفقیہ احمد بن ابراھیم ان غمض عینیہ شدیدالایجوز[2] اھ فمفادہ

اگر آنکھیں زور سے بند کرکے دھوئیں تو وضو نہ ہوگا ــــ بحر ــــ لیکن علامہ مقدسی نے نظم کنز پر اپنی شرح میں نقل کیا ہے کہ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ وضو ہوجائیگا اور شرنبلالیہ میں اسے برقرار رکھا ہے ــــ تامل کرو اھ شامی کی عبارت ختم ہوئی ــــ اقول علامہ شامی پر خدا کی رحمت ہو، بحر کی عبارت اس طرح ہے: مجتبٰی میں ذکر کیا ہے کہ آنکھ پانی سے نہ دھوئی جائے، اور آنکھیں بند کرکے چہرہ دھونے میں حرج نہیں۔ اور فقیہ احمد بن ابراہیم نے فرمایا کہ: اگر آنکھیں زور سے بند کرلیں تو وضو نہ ہوگا اھ ــــ تو عبارت

ف۱: مسئلہ، وضو میں آنکھیں زور سے نہ بند کرے مگر وضو ہوجائے گا۔

ف۲: معروضۃ علی ردالمحتار۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی معنی الاشتقاق وتسیمۃ الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۶

[2] البحرالرائق ” ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۱

ایضاً لیس الا ان المذھب الجواز وعدمه قول احمد بن ابراھیم فلیتنبه۔

بحر کا مفاد بھی یہی ہے کہ اس صورت میں وضو ہو جانا ہی مذہب ہے اور نہ ہونا احمد بن ابراہیم کا قول ہے ــــ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے (ت)

(۴) دونوں لب کہ بعض نے کہا وہ تابع دہن ہیں اور وضو میں دہن کا دھونا صرف سنت ہے۔ بحرالرائق میں ہے:

اما الشفة فقیل تبع للفم۔[1]

مگر ہونٹ کے بارے میں کہا گیا کہ وہ منہ کے تابع ہے۔ (ت)

(۵ و ۶ و ۷) ابروؤں اور مونچھوں اور بچی کے نیچے کی کھال کہ بعض نے کہا کہ اگرچہ بال چھدرے ہوں کھال نظر آتی ہو اس کا دھونا ضرور نہیں۔ درمختار میں ہے:

فی البرھان یجب غسل بشرة لم یسترھا الشعر کحاجب وشارب وعنفقة فی المختار۔[2]

برہان میں ہے کہ قولِ مختار پر اس جلد کا دھونا ضروری ہے جو بالوں ــــ مثلاً ابرو، مونچھ، بچی ــــ سے چھپی ہوئی نہ ہو۔ (ت)

(۸) گھنی داڑھی کے نیچے کی کھال کہ اس کا دھونا اصلاً ضرور نہیں۔

(۹) داڑھی مطلقاً کہ اس کے باب میں نو قول ہیں:

فقیل یفترض مسحه او غسله کلا منهما کلا او ثلثا او ربعا او لما یلاقی البشرة فقط او لاشیئ کما فی ردالمحتار۔[3]

کہا گیا کہ پوری داڑھی، یا تہائی، یا چوتھائی، یا صرف جلد سے متصل حصہ کا مسح یا دھونا فرض ہے اور نواں قول یہ کہ کسی حصہ کا مسح دھونا کچھ بھی فرض نہیں۔ جیسا کہ ردالمحتار میں ہے۔ (ت)

(۱۰) کنپٹیاں کہ جب داڑھی کے بال ہوں تو امام ابویوسف سے ایک روایت آئی کہ ان کا دھونا ضرور نہیں۔ درمختار میں ہے:

یجب غسل مابین العذار والاُذن

رخسار اور کان کے درمیان والے حصے کو دھونا

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۱
[2] الدرالمختار 〃 مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۹
[3] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث عربی بیروت ۱/۶۸

به یفتی[1]

ضروری ہے، اسی پر فتوٰی ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قال فی البدائع وعن ابی یوسف عدمه وظاهرہ ان مذهبه بخلافه بحر والخلاف فی الملتحی اما المرأة والامرد والکوسج فیفترض الغسل اتفاقا[2]

بدائع میں کہا کہ امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اس حصّہ کا دھونا ضروری نہیں — اس عبارتِ بدائع کا ظاہر یہ ہے کہ امام ابو یوسف کا مذہب اس کے برخلاف ہے — بحر — اور یہ اختلاف داڑھی والے سے متعلق ہے۔ عورت، کم عمر بے ریش، اور وہ سن رسیدہ جسے داڑھی آتی ہی نہیں ان سب پر اس حصہ کو دھونا باتفاق فرض ہے۔ (ت)

تنبیہ: اس روایت پرخلاف امام ابو یوسف اگرچہ اُس صورت سے خاص ہے کہ وہاں داڑھی کے بال ہوں، مگر یہ مراد نہیں کہ خاص اُس حصّہ بدن پر بال ہوں حتی یدخل فی بشرۃ ماتحت اللحیۃ کماظن (حتی کہ اس جلد کے شمار میں آجائے جو داڑھی کے نیچے ہوتی ہے جیسا کہ بعض کو گمان ہوا۔ ت) بلکہ داڑھی کا بالائی حصہ جو کانوں کے محاذی ہوتا ہے جسے عربی میں عذار کہتے ہیں اس حصّے اور کان کے بیچ میں جلد کی ایک صاف سطح ہوتی ہے جس پر بال نہیں نکلتے۔ یہاں اس سطح خالی میں خلاف ہے کہ عذار والے کے لئے اس روایت پر اس کا دھونا ضرور نہیں، اور ظاہر الروایۃ ومذہب معتمد میں مطلقاً فرض ہے۔ امام اجل ابو البرکات عبد اللہ نسفی کافی شرح وافی میں فرماتے ہیں:

البیاض الذی بین العذار وشحمة الاذن من الوجه حتی یجب غسله عندهما خلافا لابی یوسف لان البشرة التی ینبت

جو سپیدی رخسار اور کان کی لَو کے مابین ہوتی ہے وہ چہرے میں شامل ہے، اسی لئے طرفین کے نزدیک اسے دھونا ضروری ہے۔ اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان کی دلیل

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ١/١٩

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی معنی الاشتقاق الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ١/٦٦

علیها الشعر لایجب ایصال الماء الیها فما ھو ابعد اولی وقالا انما لم یجب ثم لانه استتر بالشعر ولا شعر ھنا فبقی علی ما کان[1] اھ

یہ ہے کہ وہ جلد جس پر بال اُگے ہوئے ہیں اس تک پانی پہنچانا ضروری نہیں تو جو حصّہ اس سے دُور ہے اس تک پہنچانا بدرجۂ اولٰی ضروری نہ ہوگا۔ اور طرفین کہتے ہیں کہ وہاں اس لئے ضروری نہ ہوا کہ وہ جلد بالوں سے چھپی ہوتی ہے اور یہاں بال نہیں ہیں تو اس کا حکم وہی رہا جو پہلے تھا کہ دھونا ضروری ہے اھ (ت)۔

اور امام دار الہجرۃ سیّدنا امام مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہوا کہ اُن کا دھونا مطلقاً ضرور نہیں۔

میزان الشریعۃ الکبرٰی للعارف الربانی سیدی عبدالوہاب الشعرانی میں ہے:

قول الائمۃ الثلثۃ ان البیاض الذی بین شعر الاذن واللحیۃ من الوجہ مع قول مالک وابی یوسف انہ لیس من الوجہ فلایجب غسلہ مع الوجہ فی الوضوء[2]

تینوں ائمہ کا قول یہ ہے کہ جو سپیدی کان اور داڑھی کے درمیان ہے وُہ چہرے میں شامل ہے، اور امام مالک و امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ وہ چہرے میں نہیں ہے تو وضو میں اسے دھونا واجب نہیں (ت)

اسی طرح رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ میں ہے۔

اقول[ف] اما ابویوسف فقد علمت ان قولہ کقول الجمہور والروایۃ النادرۃ عنہ ایضا مفصلۃ لامرسلۃ و اھل البیت ادری بما فی البیت و اما مالک فالذی رأیتہ من کتب مذھبہ فی شرح

اقول امام ابو یوسف سے متعلق تو واضح ہو چکا کہ ان کا قول، قولِ جمہور کے مطابق ہے۔ اور ان سے جو روایت نادرہ آئی ہے اس میں بھی تفصیل ہے اطلاق نہیں، اور اہل خانہ کو اشیائے خانہ کا زیادہ علم ہوتا ہے۔ اب رہا امام مالک کا قول تو ان کے مذہب کی کتابوں میں سے ابن ترکی کی شرح

ف: تطفل علی الامام الشعرانی۔

[1] الکافی شرح الوافی

[2] میزان الشریعۃ الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الوضوء دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۵۰

المقدمۃ العشماویۃ لابن ترکی ان الوجہ حدہ طولا من منابت شعر الراس المعتاد الی اٰخر الذقن وحدہ عرضا من الاذن الی الاذن[1] اھ وفی حاشیتہ للسفطی ما بین العذارین والاذن وھو البیاض الذی تحت الوتد (ای وتد الاذن) او المسامت لہ یجب غسلہ لانہ من الوجہ[2] اھ فاللہ تعالٰی اعلم۔

مقدمۂ عشماویہ میں جو حکم میں نے دیکھا وہ یہ ہے کہ، طول میں چہرے کی حد عادۃً سر کے بال اُگنے کی جگہ سے ٹھوڑی کے آخری حصہ تک ہے اور عرض میں اس کی حد ایک کان سے دوسرے کان تک ہے اھ ۔ اس شرح کے حاشیۂ سفطی میں ہے کہ جو حصّہ دونوں رخساروں اور کان کے درمیان ہے یعنی وہ سپیدی جو کان کی اُبھری ہوئی لَو کے نیچے یا اس کی سمت مقابل میں ہوتی ہے' اسے دھونا واجب ہے اس لئے کہ وہ چہرے میں شامل ہے اھ ۔ تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

تنبیہ : یہاں ایک استثنائے عام اور بھی ہے کہ فرض دوم کے استثنائے ثانی میں مذکور ہوگا۔

دوم : دونوں ہاتھ ناخنوں سے کہنیوں تک دھونا ' اس میں تین استثنا ہیں :

(۱) خود کُہنیاں دھونا ' امام زفر رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ضرور نہیں ۔

(۲) جس چیزف کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ و احتیاط میں حرج ہے اس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا اور کہیں لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے' جیسے پکانے گوندھنے والوں کے لئے آٹا، رنگریز کے لئے رنگ کا جرم، عورات کے لئے مہندی کا جرم، کاتب کے لئے روشنائی، مزدور کے لئے گارا مٹی، عام لوگوں کے لئے کوئے یا پلک میں سُرمہ کا جرم، بدن کا میل مٹی غبار، مکھی مچھر کی بیٹ وغیرہا کہ ان کا رہ جانا فرض اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں ۔ درمختار میں ہے :

لایمنع الطہارۃ خرء ذباب وبرغوث

طہارت سے مانع نہیں مکھی اور پسّو کی بیٹ جس کے

ف : مسئلہ : کن چیزوں کا بدن پر لگا رہ جانا وضوء وغسل کا مانع نہیں ۔

---

[1] شرح المقدمۃ العشماویۃ لابن ترکی

[2] حاشیۃ شرح المقدمۃ العشماویۃ للسفطی

لم یصل الماء تحتہ وحناء ولو جرمہ[ف۱] بہ یفتی ودرن ودھن ودسومۃ وتراب وطین ولو فی ظفر مطلقا ای قرویا او مدنیا فی الاصح بخلاف نحو عجین ولا یمنع ما علی ظفر صباغ[۱]

نیچے پانی نہ پہنچا، اور مہندی اگرچہ جرم دار ہو، اسی پر فتوٰی ہے۔ اور میل، تیل، چکنائی، مٹی، گارا اگرچہ ناخن میں ہو۔ قولِ اصح پر مطلقاً یعنی دیہاتی ہو یا شہری، بخلاف گندھے ہوئے آٹے کے، اور رنگریز کے ناخن پر جو رنگ ہوتا ہے وہ مانع نہیں۔(ت)

ردالمحتار میں ہے:

لکن فی النھر لو فی اظفارہ عجین فالفتوی انہ مغتفر[۲] اھ۔

لیکن النہر الفائق میں ہے کہ اگر ناخنوں کے اندر خمیر رہ گیا ہو تو فتوٰی اس پر ہے کہ وہ معاف ہے اھ

ورأیتنی کتبت فیما علقت علی ردالمحتار علی قولہ" و حناء ولو جرمہ بہ یفتی۔" اقول[ف۲] و بہ یظھر حکم بعض اجزاء کحل تخرج فی النوم و تلتصق ببعض الجفون او تسقط فی بعض الماق وربما تمر

میں نے دیکھا کہ ردالمحتار پر جو حواشی میں نے لکھے ہیں ان میں درمختار کی عبارت" اور مہندی اگرچہ جرم دار ہو، اسی پر فتوٰی ہے" پر میں نے یہ لکھا ہے: اقول اس سے سرمہ کے ان ریزوں کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے جو سوتے وقت نکل کر پلک میں چپک جاتے ہیں یا آنکھ کے کوئے میں بیٹھ جاتے ہیں اور کبھی وضو وغسل میں ان

ف۱: مسئلہ: عورت کے ہاتھ پاؤں پر مہندی کا جرم لگا رہ گیا اور خبر نہ ہوئی تو وضو وغسل ہو جائے گا ہاں جب اطلاع ہو چھڑا کر وہاں پانی بہائے۔

ف۲: مسئلہ: سرمہ آنکھ کے کوئے یا پلک میں رہ گیا اور اطلاع نہ ہوئی تو ظاہراً حرج نہیں اور بعد کوئے میں محسوس ہوا تو اصلاً باک نہیں۔

---

[۱] الدرالمختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/ ۲۹

[۲] ردالمحتار | " | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/ ۱۰۴

الید علیھما فی الوضوء والغسل ولایعلم بھا اصلا فلا یکفی فیہ التعاھد المعتاد ایضا الابتیقظ خاص وتفحص مخصوص فذلك کجرم الحناء لابالقیاس بل بدلالۃ النص فان الحاجۃ الی الکحل اشد واکثر ولیعلم ان ظھورہ فی مؤق بعد مایمر علی الطھارۃ شیئ من زمان کما یراہ بعد ماصلی مایلتفت الیہ اصلا فانہ ربما ینتقل بعد التطھر من داخل العین الی المأق والحادث یضاف الی اقرب الاوقات اما الملتزق بالجفن فلعل فیہ الوجہ الاول لاغیر ھذا کلہ ماظھر لی ولیحرر، واللہ تعالٰی اعلم۔

پر رہا تھا بھی گزرتا ہے اور ان کا پتہ نہیں چلتا' کیونکہ اس کے لئے الگ سے خاص دھیان دیئے اور مخصوص جستجو کئے بغیر معمولی توجہ سے کام نہیں بن سکتا۔ تو وہ مہندی کے جرم کا حکم رکھتے ہیں۔ قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے۔ اس لئے کہ سرمہ کی حاجت زیادہ شدت وکثرت سے ہوتی ہے۔ اور یہ بھی واضح رہے کہ طہارت پر کچھ دیر گزر جانے کے بعد اگر سرمہ آنکھ کے کوئے میں نمودار ہوا جیسے اسے نماز پڑھنے کے بعد محسوس ہو تو وہ ذرا بھی قابل التفات نہیں اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ طہارت حاصل کرنے کے بعد آنکھ کے اندر سے کوئے میں آگیا ہو۔ ایسا ہوتا رہتا ہے۔ اور نو پیدا چیز قریب تر وقت کی جانب منسوب ہوتی ہے۔ لیکن جو پلک سے چپکا ہوا ہو تو امید یہ ہے کہ اس میں مناسب وہی پہلی صورت ہے دوسری نہیں (یعنی وہ وضو کے پہلے سے لگا ہوا ہے اور گرفت میں آیا ۱۲م) یہ سب وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا، اس کی تنقیح کرلی جائے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

ورأیتنی کتبت فیہ علی قولہ لایمنع ماعلی ظفر صباغ [1] اقول ف ویعلم منہ حکم المداد

اور میں نے دیکھا کہ اس میں درمختار کی عبارت "رنگریز کے ناخن پر جو رنگ ہوتا ہے وہ مانع نہیں" کے تحت میں نے یہ لکھا ہے: اقول اس سے اس

ف: مسئلہ: کاتب کے ناخن پر روشنائی کا جرم رہ گیا اور خبر نہ ہوتی تو ظاہراً حرج نہیں۔

[1] جدالممتار علی رد المحتار کتاب الطہارت فصل فی الوضوء مکتب المجمع الاسلامی مبارکفور ۱/۱۱۰

على ظفر الكاتب فانه يضع القلم
على ظفر ابهامه اليسرى ويغمزه
لينفتح فيصيب ظفره جرم من
المداد وربما ينسى فيتوضأ
ويمر الماء فوق المداد ولا يزيله
فمفاد ما هنا الجواز ورأيت
التنصيص به فى حاشية العشماوية
من كتب السادة المالكية
حيث قال تجب ازالة
ما يمنع من وصول
الماء كعجين وشمع و
وكذلك الحبر المتجسد
لغير كاتبه ونحوه كبائعه
وصانعه واما الكاتب
ونحوه ان رآه بعد ان
صلى فلا يضر اذا مريده
على المداد لعسر الاحتراز منه
لا ان رآه قبل الصلوة
وامكنه ازالته اهـ
وهو كله واضح موافق
لقواعدنا الا قوله اذا
مريده على المداد
فانما شرطه لان الدلك

روشنائی کا حکم معلوم ہو جاتا ہے جو کاتب کے ناخن
پر لگی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے بائیں انگوٹھے
کے ناخن پر قلم رکھ کر دباتا ہے تاکہ اس کا شگاف
کشادہ ہو جائے اس طرح سے روشنائی کا جرم
ناخن پر لگ جاتا ہے اور بسا اوقات اسے بھول
جاتا ہے اور وضو کرتا ہے تو روشنائی کے اوپر سے
پانی گزار دیتا ہے اسے چھڑاتا نہیں ہے تو یہاں
جو حکم ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ وضو ہو جائے۔
اور اس کی تصریح میں نے حضرات مالکیہ کی کتابوں
میں سے حاشیہ عشماویہ میں دیکھی، اس میں لکھا
ہے: اس چیز کو دور کرنا ضروری ہے جو پانی کے
پہنچنے سے مانع ہو جیسے خمیر، موم، اور ایسے ہی
جرم دار روشنائی اس کے لئے جو کاتب اور اس
کے مثل، جیسے روشنائی بیچنے یا بنانے والا نہ ہو۔
رہا وہ جو کاتب ہے یا اس کے مثل ہے تو اس
نے اگر نماز پڑھ لینے کے بعد دیکھا تو حرج نہیں
بشرطے کہ روشنائی پر اس کا ہاتھ پھر گیا ہو اس لئے
کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔ اور اس صورت
میں یہ حکم نہیں جب کہ اس نے نماز سے پہلے دیکھ
لیا ہو اور اسے چھڑا سکتا ہو اھ ___ یہ سب
واضح اور ہمارے قواعد کے مطابق ہے سوا اس
بات کے کہ "بشرطے کہ روشنائی پر اس کا ہاتھ
پھر گیا ہو" ___ یہ شرط اس لئے لگائی کہ مالکیہ

18 فرض عندهم واما علی مذهبنا فیقال اذا مر الماء علی المداد والذی ذکره هو عین ما کنت بحثته فی فتاوای ان الذی لاحرج فی ازالته بل فی مقاصدہ اذا اطلع علیه یجب ازالته ولا یجوز ترکه کالحناء والکحل والونیم ونحوها، وللّٰه الحمد ۱۲۔

کے نزدیک دلک (ہاتھ پھیرنا) فرض ہے۔ اور ہمارے مذہب کی رُو سے یوں کہا جائے گا کہ "بشرطیکہ پانی روشنائی پر گزر گیا ہو — اور جو انھوں نے ذکر کیا بعینہٖ یہی میں نے اپنے فتاوٰی میں بحث کی ہے کہ جس کے چھُڑانے میں حرج نہیں بلکہ اس کا دھیان رکھنے میں دشواری ہے جب اس پر مطلع ہو تو اسے چھُڑانا ضروری ہے اور چھوڑنا جائز نہیں جیسے مہندی، سرمہ، مکھی کی بیٹ اور ان کے مثل۔ وللّٰہ الحمد۔

(۳) مالکیہ کے نزدیک مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی بقدر جائز کہ ان کے مذہب میں دو درم شرعی ہے اور عورت کے لئے سونے چاندی کے مطلقاً گہنے چھلّے، انگوٹھیاں، علی بند، حسین بند، آرسی، پہنچیاں، کنگن، چھن بتانے، چُوہے دنتیاں۔ یُونہی چُوڑیاں اگرچہ کانچ یا لاکھ وغیرہ کی ہوں، اور ریشم کے لچھے، غرض جتنے گہنے سنگار شرعاً جائز ہیں کسی قدر تنگ اور پھنسے ہُوئے ہوں کہ پانی بہنے کو روکیں ان کے مذہب میں سب معاف ہیں، ہاں لوہے، تانبے، رانگ وغیرہا کے مکروہ گہنے یا مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی کہ شرعاً جائز نہیں، ان میں وُہ بھی اجازت نہیں مانتے۔

اقول [۲] وکانهم قاسوہ علی ضفیرۃ المرأۃ حیث لم تؤمر بنقضها فی الغسل عندنا الا اذا لم یصل الماء الی الاصول وفی الغسل والوضوء جمیعا عندهم الا اذا اشتدت او کانت مفتولة بثلثة خیوط

اقول شاید اسے ان حضرات نے عورت کی گندھی ہُوئی چوٹی پر قیاس کیا ہے — کہ ہمارے نزدیک غسل میں اسے چوٹی کھولنے کا حکم نہیں مگر اس صورت میں جب کہ پانی اس کی جڑوں تک نہ پہنچتا ہو — اور ان حضرات کے نزدیک غسل اور وضو دونوں میں اسے کھولنے کا حکم نہیں مگر جب کہ سخت بندھی ہو یا دو یا دو سے زیادہ

ف: **مسئلہ**: عورت کو غسل میں گندھی چوٹی کھولنی ضرور نہیں بالوں کی جڑیں بھیگ جانا کافی ہے ہاں چوٹی اتنی سخت گندھی ہو کر جڑوں تک پانی نہ پہنچے گا تو کھولنا ضرور ہے۔

۱؎ جد الممتار علی رد المحتار کتاب الطہارۃ فصل فی الوضوء مکتب المجمع الاسلامی مبارکپور انڈیا ۱/ ۱۱۱

فاکثر عندھم۔

دھاگوں سے بٹی ہو، یہ ان کے یہاں ہے۔ (ت)

حاشیۂ سفطی میں ہے:

لایجب نزع خاتم الفضة المأذون فیه ولا تحریکه سواء کان واسعا اوضیقا واما المحرم کخاتم الذھب للرجل والمکروہ کخاتم الحدید والنحاس والرصاص فیجب نزعه اذا کان ضیقا ویکفی تحریکه ان کان واسعا علی المعتمد وکذا ما تجعله الرماة فی ایدیھم من عظم ونحوه ومحل الکراھة فی خاتم الحدید مالم یکن لدواء، ویدخل فی المأذون فیه خاتم الذھب بالنسبة للمرأة والاساور والحدائد التی تلبسها المرأة بمنزلة الخاتم علی المعتمد فلا یجب تحریکها لانها ماذون لها فی ذٰلك کله کما فی حاشیة الخرشی واعتمدہ شیخنا فی تقریر الخرشی خلافا لما فی شرح الاصیلی وزنة الخاتم الذی یجوز لبسه للرجال من الفضة درھمان بالدرھم الشرعی[1] اھ۔

جس انگوٹھی کے پہننے کی اجازت ہے اسے اُتارنا یا حرکت دینا واجب نہیں خواہ کشادہ ہو یا تنگ اور جو حرام ہے جیسے مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی، اور جو مکروہ ہے جیسے لوہے، تانبے، رانگ کی انگوٹھی اسے اتارنا واجب ہے جب کہ تنگ ہو اور کشادہ ہو تو قولِ معتمد پر اسے حرکت دینا کافی ہے۔ اسی طرح تیرانداز اپنے ہاتھوں میں جو ہڈی وغیرہ لگا رکھتے ہیں اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور لوہے کی انگوٹھی میں کراہت اس وقت ہے جب علاج کے لئے نہ ہو۔ اور اجازت یافتہ ہی میں عورت کے لئے سونے کی انگوٹھی بھی داخل ہے اور وُہ کنگن اور چھلّے بھی جنہیں عورت انگوٹھی کی جگہ پہنتی ہے یہی قولِ معتمد ہے تو ان سب کو حرکت دینا واجب نہیں کیونکہ عورت کے لئے ان سب کی اجازت ہے جیساکہ حاشیۂ خرشی میں ہے اور اسی پر ہمارے شیخ نے تقریرِ خرشی میں اعتماد کیا ہے اس کے برخلاف جو شرح اصیلی میں ہے اور مرد کے لئے چاندی کی جس انگوٹھی کا پہننا جائز ہے اس کا وزن دو درم شرعی ہے اھ۔

اقول [۲۲] وعندنا ماذون مثقال لقوله صلی اللہ تعالٰی

اقول اور ہمارے نزدیک وہ جو ایک مثقال (ساڑھے چار ماشہ) سے کم ہو اس لئے

[1] حاشیة المقدمة العشماویة للسفطی

علیہ وسلم ولا تتمہ مثقالا کما بیّنّاہ فی محلہ من فتاونا۔

کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اور اسے پورا ایک مثقال نہ کرو۔" جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاوٰی میں اس کے مقام پر بیان کیا ہے۔(ت)

سوم سر کا مسح یعنی اس کے کسی جُز۔ کھال یا بال یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا۔ فرض اعتقادی اسی قدر ہے۔ کتاب الانوار لاعمال الابرار امام یوسف اردبیلی شافعی میں ہے:

الفرض الرابع مسح الراس بما شاء اما علی البشرۃ ولو قدر ابرۃ او علی شعر ولو واحد ان لم یخرج الممسوح من حدہ[2]۔

چوتھا فرض سر کا مسح جس قدر چاہے۔ یا تو جلد پر ہو اگرچہ سوئی برابر۔ یا بال پر ہو اگرچہ ایک ہی بال پر بشرطیکہ بال کے جس حصے پر مسح ہو وہ سر کی حد سے باہر نہ ہو۔(ت)

قرۃ العین علامہ زین تلمیذ امام ابن حجر مکی شافعی میں ہے:

ولو شعرۃ واحدۃ اھ[3]۔

اگرچہ ایک بال کے کسی حصے پر ہو اھ۔

اقول[23] وعبرت انا بوصول البلل لانہ الفرض عندنا دون الایصال حتی لو اصابہ مطر اجزاہ کما فی الدر المختار[4]، وزدت النائب الشرعی لقول الامام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ

اقول میں نے "نم پہنچ جانا" کہا اس لئے کہ ہمارے نزدیک یہی فرض ہے، پہنچانا فرض نہیں، اگر بارش سے بھیگ گیا تو بھی کافی ہے جیسا کہ درمختار میں ہے۔ اور میں نے "نائب شرعی" کا اضافہ کیا اس لئے کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قول ہے کہ "عمامہ پر بھی مسح ہو سکتا

ف: مسئلہ: وضو وغسل میں پانی پہنچنا فرض ہے اگرچہ اپنے فعل سے نہ ہو مثلاً پھوہار برسی اور چوتھائی سر کو نم پہنچ گئی مسح سر کا فرض اتر گیا۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب اللباس حدیث ۱۷۹۲ دار الفکر بیروت ۳/ ۳۰۵
سنن ابی داؤد باب ما جاء فی خاتم الحدید آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۲۲۴
[2] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطہارۃ فصل فروض الوضوء مطبع جمالیہ مصر ۱/ ۲۳
[3] فتح المعین شرح قرۃ العین فروض الوضو عامر الاسلام پریس کیرص ص ۱۴
[4] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۹

علی ما فی میزان الشعرانی حیث قال "قول الائمۃ الثلثۃ ان المسح علی العمامۃ لایجزئ مع قول احمد بانہ یجزئ لکن بشرط ان یکون تحت الحنک منہا شیئ روایۃ واحدۃ، وعنہ فی مسح المرأۃ علی قناعہا المستدیر تحت حلقہا روایۃ وھل یشترط ان یکون لبس العمامۃ علی طھر روایتان[1] اھ۔"

قلت وکلام شیخہ الذی صحبہ الامام الشعرانی عشر سنین وقال لم ارہ یغضب فی سفر ولا فی حضر اعنی محقق عصرہ العلامۃ زین بن ابراھیم بن نُجَیم المصری رحمہما اللہ تعالٰی فی البحر الرائق اتم وانفع حیث قال "اما علی العمامۃ فاجمعوا علی عدم جوازہ الا احمد فانہ اجازہ بشرط ان تکون ساترۃ لجمیع الرأس الا ماجرت العادۃ بکشفہ وان یکون تحت الحنک منہا شیئ سواء کانت لہا ذؤابۃ اولم تکن وان لا تکون عمامۃ محرمۃ فلا یجوز المسح علی

ہے۔ جیسا کہ میزان امام شعرانی میں یہ لکھا ہے کہ: "تینوں ائمہ کا قول ہے کہ عمامہ پر مسح کافی نہیں، جبکہ امام احمد کا قول ہے کہ کافی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے بھی ہو۔ اس بارے میں ان سے یہی ایک روایت ہے — اور عورت کا دوپٹہ جو اس کے گلے کے نیچے گھیرے ہوئے ہو اس پر عورت کے مسح سے متعلق ان سے ایک روایت ہے۔ عمامہ کا طہارت پر پہنے ہونا شرط ہے یا نہیں اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔"

قلت امام شعرانی کے شیخ جن کی صحبت میں وہ دس سال تک رہے اور بتایا کہ میں نے انہیں سفر یا حضر میں کبھی غصہ ہوتے نہ دیکھا یعنی محقق عصر علامہ زین بن ابراہیم بن نجیم مصری رحمہما اللہ تعالٰی، بحر الرائق میں ان کا کلام اس سلسلہ میں زیادہ کامل و نافع ہے وہ فرماتے ہیں: "اور عمامہ پر مسح کے عدم جواز پر سوا امام احمد کے تمام ائمہ کا اجماع ہے امام احمد نے اسے جائز کہا ہے بشرطیکہ اس سے پورا سر چھپا ہوا ہو مگر اس قدر جو عادۃً کھلا رہتا ہے اور ٹھوڑی کے نیچے بھی اس کا کچھ حصہ ہو خواہ اس میں شملہ ہو یا نہ ہو اور وہ عمامہ حرام نہ ہو تو غصب کئے ہوئے عمامہ پر مسح جائز نہیں، اور عورت اگر مرد کا

[1] میزان الشریعۃ الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۵۱

العمامة المغصوبة ولا یجوز للمرأة اذا لبست عمامة للرجل ان تمسح علیھا والاظھر عند احمد وجوب استیعابھا والتوقیت فیھا کالخف ویبطل بالنزع والانکشاف الاان یکون یسیرا مثل ان یحک رأسہ اویرفعھا لاجل الوضوء وفی اشتراط لبسھا علٰی طھارۃ روایتان اھ[1]۔

عمامہ پہنے تو اس کے لئے اس پر مسح جائز نہیں، اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا استیعاب (پورے عمامہ پر مسح) واجب ہے اور اس میں مدتِ مسح کی تحدید موزے کی طرح ہے اور عمامہ اتارنے یا سَر کھل جانے سے مسح باطل ہوجاتا ہے مگر یہ کہ تھوڑا سا کھل جائے مثلاً سر کھجلائے یا وضو کے لئے کچھ اٹھائے۔ اور اسے طہارت پر پہننے کی شرط ہونے سے متعلق دو۲ روایتیں ہیں اھ (ت)

چہارم پاؤں کہ بشرائط شرعیہ موزہ شرعی کے اندر نہ ہوں انھیں ناخنوں سے پنڈلی اور پاؤں کے جوڑ تک جو وسطِ قدم میں چار طرف جُداگانہ تحریر سے ممتاز ہے جہاں عربی نعال کا دوال باندھا جاتا ہے اور نیچے کروٹوں اور ایڑیوں سب پر پانی پہنچنا فرض اعتقادی اسی قدر ہے اور موزے بشرائط ہوں تو مدت معلوم تک مسح کافی، اور یہاں بھی ہاتھوں کی طرح تین استثناء:

(ا) گٹوں سے تحریر مذکور تک کہ اس قدر کا دھونا بروایت ہشام عن محمد ضرور نہیں اور نفس کعبین مثل مرفقین امام زفر کے نزدیک خارج ہیں۔ کافی میں ہے:

وغسل یدیہ مع مرفقیہ ورجلیہ مع کعبیہ خلافا لزفر فی الغایتین[2]۔

اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت اور دونوں پیروں کو ٹخنوں سمیت دھونا دونوں حدّوں (کہنیوں اور ٹخنوں) میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

الکعبان ھما العظمان الناشزان من جانبی القدم صححہ فی الھدایۃ وغیرھا، وروی ھشام عن محمد

کعبین وہ دو۲ ہڈیاں ہیں جو قدم کی دونوں جانب اُبھری ہوئی ہیں۔ اسی کو ہدایہ وغیرہا میں صحیح کہا۔ اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸۴

[2] الکافی شرح الوافی

انه فی ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا هو سهو من هشام[1] الخ۔

کعب پشتِ قدم میں عربی جوتوں کے تسمے باندھنے کی جگہ ہے۔ مشائخ نے فرمایا یہ ہشام کا سہو ہے الخ۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قدمنا عن شرح المنیۃ ان غسل المرفقین والکعبین لیس بفرض قطعی بل ہو فرض عملی[2]۔

ہم شرح منیہ کے حوالے سے سابقاً لکھ آئے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض قطعی نہیں بلکہ فرض عملی ہے۔ (ت)

(۲) عورتوں کے لئے چھلّے وغیرہ جائز گہنوں کے نیچے کہ مالکیہ عفو کرتے ہیں۔

(۳) میل، مکھی مچھر کی بیٹ کہ سارے ہی بدن میں معاف ہیں اور مہندی، مٹی، گارا جس طرح ہاتھوں میں گزرا۔

اقول[۲۵] وعبرت بوصول الماء لما عبر ولرعایۃ ما فی المیزان "اتفاق الائمۃ علی ان غسل القدمین فی الطہارۃ مع القدرۃ فرض اذا لم یکن لابسا للخف مع ما حکی عن احمد والاوزاعی والثوری وابن جریر من جواز مسح جمیع القدمین وان الانسان عندہم مخیر بین الغسل وبین المسح وقد کان ابن عباس یقول فرض الرجلین المسح لا الغسل[3] اھ

اقول میں نے "پانی پہنچنا" کہا اس کی وجہ گزر چکی (کہ ہمارے نزدیک بہنچانا فرض نہیں، اور پانی بہہ جانا کے بجائے صرف پہنچنا) اس کی رعایت کے پیشِ نظر جو میزان میں ہے کہ ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قدرت کی حالت میں وضو کے اندر دونوں پیروں کا دھونا فرض ہے جبکہ موزہ نہ پہنے ہو اس کے ساتھ امام احمد، اوزاعی، ثوری اور ابن جریر سے حکایت کی گئی ہے کہ پُورے دونوں قدموں پر مسح کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک انسان کو اختیار ہے کہ دھوئے یا مسح کرلے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ پیروں پر مسح فرض ہے دھونا نہیں اھ۔

---

[1] البحرالرائق ، کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۳

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی معنی الاشتقاق الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۷

[3] میزان الشریعۃ الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۵۲

واللّٰہ اعلم بصحۃ ھذہ الحکایات۔ فقد قال فی البحر الرائق[1] ان الاجماع انعقد علٰی غسلھما و لا اعتبار بخلاف الروافض اھ وکذا قال الامام النووی اجمع علیہ الصحابۃ والفقہاء اھ۔

خدا جانے یہ حکایات کہاں تک صحیح ہیں۔ البحرالرائق میں تو یہ کہا ہے کہ دونوں پیروں کے دھونے پر اجماع ہوچکا ہے اور روافض کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں اھ، اور اسی طرح امام نووی نے فرمایا ہے کہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا اجماع ہے اھ۔

قلتُ ۲۶ واخرج سعید بن منصور فی سننہ عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلٰی قال اجمع اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم علٰی غسل القدمین[2] ثم روی ابن ماجۃ وغیرہ من طریق عبد اللّٰہ بن محمد بن عقیل مختلف فیہ کثیرا، وقال الحافظ فی التقریب صدوق فی حدیثہ لین ویقال تغیر باخرۃ[3] عن الربیع رضی اللّٰہ تعالٰی عنھا قالت اتانی ابن عباس فسألنی عن ھذا الحدیث تعنی

قلتُ (میں نے کہا) سعید بن منصور نے اپنی سُنن میں عبد الرحمٰن بن ابی لیلٰی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: دونوں پیر دھونے پر اصحابِ رسول صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم کا اجماع ہے ــــ ہاں ابن ماجہ وغیرہ نے بطریق عبد اللّٰہ بن محمد بن عقیل روایت کیا کہ ان کے بارے میں بہت زیادہ اختلاف ہے ــــ اور حافظ ابنِ حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق (راست گو) ہیں ان کی حدیث میں کچھ لین (نرمی) ہے، اور کہا جاتا ہے کہ آخر عمر میں ان کے اندر تغیر آگیا تھا ــــ حضرت رُبیع رضی اللّٰہ تعالٰی عنہا سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتی ہیں میرے یہاں ابن عباس آئے تو مجھ سے اس حدیث کے بارے میں

ف: تحقیق ان غسل الرجلین مجمع علیہ وانہ لم یقل بالمسح الا شرذمۃ قلیلۃ قد رجعوا عنہ۔

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۴

[2] الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور تحت الآیۃ ۵/۶ داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۰

[3] تقریب التہذیب حرف العین ذکر من اسمہ عبد اللّٰہ بن محمد بن عقیل دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۵۲۰

حدیثھا الذی ذکرت ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ وغسل رجلیہ فقال ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما ان الناس ابوا الا الغسل ولا اجد فی کتاب اللہ الا المسح[1]

پُوچھا ۔ اس سے اپنی وہ حدیث مراد لے رہی ہیں جس میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو کیا اور دونوں قدم مبارک دھوئے ۔ تو ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا : لوگ تو دھونے کے سوا کچھ مانتے نہیں اور میں کتاب اللہ میں مسح کے سوا کچھ پاتا نہیں۔

اقول وکفی حجۃ لنا قول نفسہ ان الناس ابوا الا الغسل فابی الحق الا ان یکون مع الجماعۃ وقد ثبت عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ما یعارضہ اخرج سعید بن منصور وابن ابی شیبۃ وعبدالرزاق وعبد بن حمید والطبرانی فی الکبیر وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم والنحاس عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما انہ قرأھا "وارجلکم" بالنصب یقول رجعت الی الغسل[2] وقد اخرج ابن جریر عن عطاء قال لم ار احدا یمسح علی القدمین[3] فھذا

اقول (میں کہتا ہوں) ہماری دلیل کے لئے خود انہی کا یہ کہنا کافی ہے کہ "ان الناس ابوا الا الغسل ۔ لوگوں کو دھونے کے سوا کچھ منظور نہیں" تو حق کو بھی تو جماعت کے ساتھ ہونے کے سوا کچھ منظور نہیں ۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اس کے معارض بھی ثابت ہے ۔ سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق، عبد بن حمید، معجم کبیر میں طبرانی، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور نحاس' ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں کہ انھوں نے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے دھونے کی جانب رجوع کرلیا، آیت کریمہ میں "وَ اَرْجُلَکُمْ" نصب کے ساتھ پڑھا۔ اور ابن جریر نے عطا سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا : میں نے کسی کو پیروں پر مسح

---

[1] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ وسننہا باب ماجاء فی غسل القدمین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

[2] الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور الخ تحت الآیۃ ۵/ ۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۲۹

جامع البیان (تفسیر الطبری) 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۶/ ۱۵۴

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۶/ ۱۵۵

من اخص تلامذة ابن عباس يقول ماتسمع فلاجرم رجع ابن عباس عن هذا كما رجع عن قوله فی المتعة وتلا الاٰیة الا علٰی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم وقال کل فرج سواهما حرام۱ وکذٰلك ثبت الرجوع عن کل من نقل عنه المسح وهم شرذمة قلیلة فلاشك فی استقرار الاجماع علی الغسل کما قال التابعی الجلیل الکبیر الشان عبدالرحمٰن بن ابی لیلٰی رضی الله تعالٰی عنهما، والله الهادی۔

کرتے نہ دیکھا ـــ یہ حضرت ابن عباس کے مخصوص ترین تلامذہ سے ہو کر یہ بات فرما رہے ہیں تو قطعی بات ہے کہ حضرت ابن عباس قولِ مسح سے رجوع کر چکے ہیں جیسے متعہ کے بارے میں اپنے قول سے انھوں نے رجوع کرلیا اور آیتِ کریمہ "الا علٰی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم" (مگر اپنی بیویوں یا اپنی باندیوں پر) تلاوت کی اور فرمایا: ان دونوں کے سوا ہر فرج حرام ہے۔ اسی طرح جن سے بھی مسح منقول ہے ان میں ہر ایک سے رجوع ثابت ہے اور وہ محض چند افراد ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ دھونے پر اجماع ہو چکا ہے جیسا کہ جلیل الشان تابعی بزرگ عبدالرحمٰن بن ابی لیلٰی رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا اور خدا ہی ہدایت دینے والا ہے۔ (ت)

فرض عملی[ف۱] ہر مذہب میں جدا ہوتے ہیں، ہمارے مذہب صحیح معتمد مفتی بہ پر وضو میں فرض عملی بمعنی مذکور اعنی ارکان عملیہ کہ یہاں وہی **واجب اعتقادی** ہیں بارہ[۱۲] ہیں جن میں اکثر کا استخراج متأمل پر ہمارے بیان سابق سے دشوار نہیں کہ مفتی بہ کی غیر ماخوذ سے تمیز صریح اور اپنے کم علم بھائیوں کی تفہیم کے لئے صاف تصریح بہتر ہے:

(۱) دونوں لب، حق یہ ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ اگر لب[ف۲] خوب زور سے بند کرلئے کہ ان کی کچھ تحریر جو عادی طور پر بند کرنے میں کھلی رہتی اب چھپ گئی اور اس پر پانی نہ بہا نہ کُلّی کی

ف۱: مسئلہ: وضو میں بارہ[۱۲] فرض عملی ہیں۔
ف۲: مسئلہ: اگر لب خوب زور سے بند کرکے وضو کیا اور کُلّی نہ کی وضو نہ ہوگا۔

۱؎ الدر المنثور بحوالہ ابن عباس تحت الآیۃ ۲۳/۴ داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۴۵۳

وضو نہ ہوگا۔ ہاں عادی طور پر خاموش بیٹھنے کی حالت میں لبوں کا جتنا حصہ باہم مل کر چھپ جاتا ہے وہ دہن کا تابع ہے کہ وضو میں اس کا دھونا فرض نہیں، درمختار میں ہے:

یجب غسل مایظھر من الشفۃ عند انضمامھا۔[1]

لب بند ہونے کے وقت اس کا جو حصہ کھلا رہتا ہے اسے دھونا واجب ہے۔(ت)

ردالمحتار میں ہے:

ای یفترض کما صححہ فی الخلاصۃ، والمراد مایظھر عند انضمامھا الطبیعی لاعند انضمامھا بشدۃ و تکلف اھ ح۔[2]

یعنی فرض ہے۔ جیسا کہ خلاصہ میں اسے صحیح کہا۔ اور مراد وہ حصہ ہے جو لب کے طبعی طور پر بند ہونے کے وقت کھلا رہتا ہے صرف وہ نہیں جو شدّت اور تکلیف سے بند ہونے کے وقت کھلا رہتا ہے اھ حلبی۔(ت)

(۲ و ۳ و ۴) بھووں[ف۱]، مونچھوں، بچّی کے نیچے کی کھال جب کہ بال چھدرے ہوں کھال نظر آتی ہو وضو میں بھی دھونا فرض ہے، ہاں گھنے ہوں کہ کھال بالکل نہ دکھائی دے تو وضو میں ضرور نہیں غسل میں جب بھی ضرور ہے۔

(۵) داڑھی[ف۲] چھدری ہو تو اس کے نیچے کی کھال دُھلنا فرض، اور گھنی ہو تو جس قدر بال دائرہ رُخ میں داخل ہیں اُن سب کا دھونا فرض ہے، یہی صحیح ومعتمد ہے، ہاں جو بال نیچے چھُوٹے ہوتے ہیں اُن کا مسح سنّت ہے اور دھونا مستحب، اور نیچے ہونے کے یہ معنی کہ داڑھی کو ہاتھ سے ذقن (ٹھوڑی) کی طرف دبائیں تو جتنے بال مُنہ کے دائرہ سے نکل گئے اُن کا دھونا ضروری نہیں باقی کا ضرور ہے، ہاں خاص جڑیں اُن کی بھی دھونی ضرور کہ اُن کا دھونا بعینہٖ کھال کا دھونا ہوگا اور گھنی داڑھی میں اس کا دھونا ساقط ہوچکا ہے۔ درمختار میں ہے:

ف۱: مسئلہ: بھویں مونچھیں بچّی کے بال چھدرے ہوں تو اُن کا اور اُن کے نیچے کی کھال سب کا دھونا وضو میں فرض ہے۔

ف۲: مسئلہ: کتنی داڑھی کا دھونا وضو میں فرض ہے کتنی کا مستحب۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۹

[2] ردالمحتار دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۶

غسل جمیع اللحیۃ فرض عملیا علی المذھب الصحیح المفتی بہ المرجوع الیہ، بدائع، ثم لاخلاف ان المسترسل لایجب غسلہ ولامسحہ بل یسن وان الخفیفۃ التی تری بشرتھا یجب غسل ماتحتھا نھر[1]

پُوری داڑھی کا دھونا فرض عملی ہے مذہب صحیح مفتیٰ بہ پر جس کی طرف رجوع ہو چکا ہے، بدائع۔ پھر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ داڑھی کے جو بال لٹکے ہوئے ہیں انھیں دھونا ضروری نہیں انکا مسح بھی ضروری نہیں بلکہ مسنون ہے' اور اس میں بھی اختلاف نہیں کہ خفیف داڑھی جس کی جلد دکھائی دیتی ہے اس کے نیچے کی جلد دھونا ضروری ہے ــ نہر۔(ت)

اُسی میں ہے:

لاغسل باطن العینین والانف والفم واصول شعر الحاجبین واللحیۃ والشارب[2]

آنکھ، ناک اور دہن کے اندرونی حصے، اور بھوں، داڑھی اور مونچھ کے بالوں کی جڑیں دھونا فرض نہیں۔(ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ واصول شعر الحاجبین یحمل ھذا علی ما اذا کان کثیفین اما اذا بدت البشرۃ فیجب کما یأتی لہ قریبا عن البرھان وکذا یقال فی اللحیۃ والشارب ونقلہ عن عصام الدین شارح الھدایۃ ط[3]

شرح کی عبارت "بھوؤں کے بالوں کی جڑیں الخ" اس صورت پر محمول ہے جب بھوؤں کے بال گھنے ہوں، اور اگر جلد دکھائی دیتی ہو تو جلد دھونا ضروری ہے جیسا کہ آگے شرح ہی میں برہان کے حوالہ سے آرہا ہے۔ اسی طرح داڑھی اور مونچھ کے بارے میں بھی کہا جائے گا۔ اور اسے حلبی نے عصام الدین شارح ہدایہ سے نقل کیا ہے۔ طحطاوی۔(ت)

اُسی میں ہے:

قولہ لاخلاف ای بین اھل المذھب

عبارت نہر "کوئی اختلاف نہیں" یعنی اہل مذہب

---

[1] الدرالمختار　کتاب الطھارۃ　مطبع مجتبائی دہلی　۱/۱۹
[2] 〃　〃　〃 〃 〃　〃 〃
[3] ردالمحتار　〃　داراحیاء التراث العربی بیروت　۱/۶۶

علی جمیع الروایات ط[1] اھ۔

کے درمیان تمام روایات پر کوئی اختلاف نہیں، طحطاوی، اھ۔(ت)

اقول[2] فلاینافی ماقدمنا الثبوت الخلاف من غیرنا۔

اقول تو اس کے منافی نہیں جو پہلے ہم نے ذکر کیا، کیونکہ غیر حنفیہ کا اس میں اختلاف موجود ہے۔(ت)

اسی میں ہے:

قولہ المسترسل ای الخارج عن دائرۃ الوجہ وفسرہ ابن حجر فی شرح المنہاج بمالو مد من جہۃ نزولہ لخرج عن دائرۃ الوجہ[2]۔

عبارت نہر "داڑھی کے لٹکے ہوئے بال" یعنی وہ جو چہرے کے دائرے سے خارج ہیں اور ابن حجر نے شرح منہاج میں اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ حصہ جسے نیچے کو پھیلایا جائے تو دائرہ رخ سے باہر ہوجائے۔(ت)

اسی میں ہے:

قولہ بل یسن ای المسح لکونہ الاقرب لمرجع الضمیر وعبارۃ المنیۃ صریحۃ فی ذٰلک ح[3]۔

عبارت نہر "بلکہ مسنون ہے" یعنی مسح، اس لئے کہ ضمیر کا قریب تر مرجع وہی ہے۔ اور منیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے۔ حلبی۔(ت)

(۶) کنپٹیاں[ف]، کان اور رخسار کے بیچ میں جو حصّہ ہے اس کا دھونا فرض ہے جتنا حصہ داڑھی اور کان کے بیچ میں ہے وہ تو مطلقاً اور جتنا بالوں کے نیچے ہے اگر بال چھدرے ہوں تو وہ بھی، ہاں گھنے ہوں تو اس کا فرض بالوں کی طرف منتقل ہوجائے گا وقد تقدم مایکفی لافادتہ (اس کے افادہ کے لئے بقدر کفایت عبارتیں گزرچکی ہیں۔ ت)

ف: مسئلہ: وضو میں کنپٹیوں پر بھی پانی بہانا فرض ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۸

[2] " " " " " "

[3] " " " " " ۱/۶۹

(۷) دونوں کہنیاں تمام وکمال۔

(۸) انگوٹھی چھلّے وغیرہا جائز ناجائز ہر قسم کے گہنے مرد عورت سب کے لئے جب کہ تنگ ہوں کہ بے اُتارے اُن کے نیچے پانی نہ بہے گا اُتار کر دھونا فرض ہے ورنہ ہلا ہلا کر پانی ڈالنا کہ ان کے نیچے بہہ جائے مطلقاً ضرور ہے۔ درمختار میں ہے:

لوخاتمہ ضیقا نزعہ اوحرکہ وجوبا[1] ۔ اگر انگوٹھی تنگ ہو تو ضروری ہے کہ اُسے اتار دے یا حرکت دے۔ (ت)

(۹) مسح کی نم سر کی کھال یا خاص سر پر جو بال ہیں (نہ وہ کہ سر سے نیچے لٹکتے ہیں) اُن پر پہنچنا فرض ہے عمامے دوپٹے وغیرہ پر مسح ہرگز کافی نہیں مگر جب کہ کپڑا اتنا باریک اور نم اتنی کثیر ہو کہ کپڑے سے پھوٹ کر سر یا بالوں کی مقدار شرعی پر پہنچ جائے۔ بحر میں ہے:

فی معراج الدرایۃ لو مسحت علی خمارھا ونفذت البلۃ الی رأسہا حتی ابتل قدر الربع منہ یجوز قال مشائخنا اذا کان الخمار جدیدا یجوز لان ثقوب الجدید لم تنسد بالاستعمال فتنفذ البلۃ اما اذا لم یکن جدیدا لایجوز لانسداد ثقوبہ[2] اھ۔

معراج الدرایہ میں ہے کہ عورت نے اگر دوپٹے پر مسح کیا اور تری نفوذ کر کے سر تک پہنچی یہاں تک کہ سر کا چوتھائی حصہ تر ہوگیا تو جائز ہے۔ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں: جب دوپٹہ نیا ہو تو جائز ہے اس لئے کہ نئے کپڑے کے سوراخ استعمال کی وجہ سے بند ہوئے ہوں گے تو تری نفوذ کر جائیگی لیکن اگر نیا نہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ اس کے سوراخ بند ہوچکے ہوں گے اھ۔ (ت)

ف۱: مسئلہ: وضو میں انگوٹھی چھلّوں چوڑیوں وغیرہ گہنوں کا حکم۔

ف۲: مسئلہ: سر کے نیچے جو بال لٹکتے ہیں اُن کا مسح کافی نہیں۔

ف۳: مسئلہ: ٹوپی یا دوپٹہ اگر ایسا ہو کہ اس پر سے نم سر کے چوتھائی حصہ پر یقیناً پہنچ جائے تو کافی ہے ورنہ نہیں۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

[2] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۸۳ و ۱۸۴

اقول[۲۹] جرت عادتهم رحمهم الله تعالٰی باحالة الامور علی مظانها الاغلبیة کقولهم فی شرب الجنب ماء یجزئ عن المضمضة ان جاھلا لعبه لاعالما لمصه وفی عض الکلب علی ثوب ینجس فی الرضا لسیلان لعابه دون الغضب لجفافه ووقوع الفارة حیة فی البئر ینجس لوھاربة من ھرة لبولہ والا لا ونظائرہ لاتحصی، و الذی یعرف المناط یعرف المقصود فالمناط نفوذ البلة الی قدر الفرض فان علم اجزأ ولو الثوب خلقا والا لا ولو جدیدا کما لایخفی۔

اقول حضرات مشائخ رحمہم اللہ تعالٰی کی عادت یہ ہے کہ معاملات کو غالب گمان کی جگہوں کے حوالے کرتے ہیں جیسے جنب کے پانی پینے سے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس کا پینا کُلّی کی جگہ کام دے گا کیونکہ وہ منہ بھر کر بڑے بڑے گھونٹ پیئے گا اور عالم ہے تو کافی نہ ہوگا کیونکہ وہ چُوس چُوس کر پیئے گا ۔ اور کپڑے پر کتے کے دانت کاٹنے سے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ رضا کی حالت میں ہو تو کپڑا ناپاک ہوجائے گا کیونکہ اس کا لعاب بہتا ہوگا اور غصے میں ہو تو ناپاک نہ ہوگا کیونکہ اس کا تھوک خشک ہوچکا ہوگا ۔ اور کنویں میں چُوہے کے زندہ گرنے سے متعلق کہتے ہیں، اگر بلّی سے بھاگتے ہوئے گرا تو کنواں ناپاک ہوجائے گا کیونکہ اس کا پیشاب نکلتا ہوگا' ورنہ ناپاک نہ ہوگا۔ اور اس کی بے شمار نظیریں ہیں' جو مدار کار سے آشنا ہے وہ مقصد پہچان لیتا ہے۔ تو یہاں مدار اس پر ہے کہ تری مقدارِ فرض تک نفوذ کرجائے اگر نفوذ معلوم ہے تو یہ کافی ہے اگرچہ کپڑا پرانا ہے ورنہ کافی نہیں اگرچہ کپڑا نیا ہو' جیسا کہ واضح ہے۔ (ت)

(۱۰) نم کم از کم چوتھائی سر کو استیعاب کرلے،

ھو الصحیح المفتی به الماخوذ وان قیل وقیل وقد اشتھرت

یہی صحیح، مفتی بہ، ماخوذ ہے۔ اگرچہ ضعیف اقوال متعدد ہیں اور یہ مسئلہ متون وشروح میں معروف

ف: مسئلہ: عادۃ الفقھاء بناء الامر علی المظنة الغالبة ویعرف المراد من عرف المناط۔

المسألۃ متونا وشروحا۔ ومشہور ہے۔(ت)

(۱۱) کعبین گٹّوں یعنی ٹخنوں کا نام ہے، ان کے بالائی کناروں سے ناخنوں کے منتہٰی تک ہر حصّے پُرزے ذرّے ذرّے کا دُھلنا فرض ہے، اس میں سے سرِ سوزن برابر اگر کوئی جگہ پانی بہنے سے رہ گئی وضو نہ ہوگا، ہاں پاؤں میں تیسرا استثنا جو گزرا اپنے محل پر مسلّم ہے جس کی تحقیق فقیر کے فتاوٰی بیانِ غسل میں ملے گی، چھلّے اور سب گہنے کہ گٹّوں پر یا اُن سے نیچے ہوں اُن کا حکم وہی ہے جو فرض ہشتم میں گزرا۔

(۱۲) منہ، ہاتھ، پاؤں تینوں عضوؤں کے تمام مذکور ذرّوں پر پانی کا بہنا فرض ہے فقط بھیگا ہاتھ پھر جانا یا تیل کی طرح پانی چُپڑ لینا تو بالاجماع کافی نہیں اللھم الا مامر فی الرجلین (مگر وہ جو پَیروں سے متعلق گزرا۔ ت) اور صحیح مذہب میں ایک بُوند ہر جگہ سے ٹپک جانا بھی کافی نہیں کم سے کم دو دو بُوندیں ہر ذرّہ اعضائے مذکورہ پر سے بہیں۔ درمختار میں ہے:

غسل الوجہ ای اسالۃ الماء مع التقاطر ولو قطرۃ وفی الفیض اقلہ قطرتان فی الاصح[1] اھ۔

چہرے کا دھونا ــــ یعنی "تقاطر" کے ساتھ پانی بہانا اگرچہ ایک ہی قطرہ ٹپکے ــــ اور فیض میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ کم از کم دو دو قطرے ٹپکیں اھ ــــ

قال ح ثم ط ثم ش کلھم فی حواشی الدر یدل علیہ صیغۃ التفاعل[2] اھ اما عن ابی یوسف ان الغسل مجرد بل المحل بالماء سال او لم یسل[3] اھ ولاجلہ جعل فی البحر الاسالۃ مختلفا فیھا بینہ وبین الطرفین و

درمختار کے حواشی میں حلبی پھر طحطاوی پھر شامی لکھتے ہیں: اس پر تفاعل کا صیغہ (تقاطر) دلالت کر رہا ہے اھ لیکن وہ جو امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ دھونا، اعضاءِ وضو کو پانی سے صرف تَر کر لینے کا نام ہے پانی بہے یا نہ بہے، اور اسی وجہ سے بحر میں بہانے کو امام ابو یوسف اور طرفین کے درمیان مختلف فیہ ٹھہرایا ہے اور ان کا

ف: مسئلہ ضروریہ: منہ، ہاتھ، پاؤں کے ذرّے ذرّے پر پانی بہنا فرض ہے فقط بھیگا ہاتھ پہنچنا کافی نہیں کم از کم ہر پُرزے پر سے دو قطرے بہیں۔

---

[1] الدرالمختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/ ۱۹
[2] و [3] ردالمحتار | " | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/ ۶۵

زعم ان اشتراطها هو ظاهر الرواية فالحق الذی لامحید عنه ولا یحل المصیر الا الیه ان تأویله ما فی الحلیة عن الذخیرة انه سال من العضو قطرة او قطرتان ولم یتدارک[1] کیف ولولا ذٰلک لکان ھذا والعیاذ باللہ تعالٰی انکار النص وتبدیلا للشرع فان اللہ تعالٰی امر بالغسل وھذا لیس بغسل لالغة ولا عرفا وقد قال فی البحر نفسه الغسل بفتح الغین ازالة الوسخ عن الشیئ ونحوه باجراء الماء علیه لغة[2] اھ وھل الاجراء الا الاسالة وقد فرق المولٰی سبحٰنه وتعالٰی بین الاعضاء فجعل وظیفة بعضھا الغسل وبعضھا المسح وعلی ھذا التقدیر ترجع جمیعا الی المسح فانه اذا لم یسل الماء لم یکن الا اصابة بلل وھو المسح۔

اقول[ف] فما کان ینبغی لمثل

خیال ہے کہ بہانے کا شرط ہونا یہ ظاہر الروایہ ہے۔ تو حق جس سے انحراف نہیں اور جس کی طرف رجوع کے سوا کچھ روا نہیں وہ یہ ہے کہ اُس روایت کی تاویل وہ ہے جو حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عضو سے قطرہ دو قطرہ بہہ جائے اور تسلسل کے ساتھ نہ گرے۔ یہ حق کیوں نہ ہو اگر اس کا یہ مطلب نہ لیں تو — معاذ اللہ — یہ نص کا انکار اور شرع کی تبدیلی ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالٰی نے دھونے کا حکم دیا ہے اور یہ لغۃً عرفاً کسی طرح بھی دھونا نہیں — اور خود بحر میں لکھا ہے کہ غَسل بفتحِ غین (دھونا) لغت میں کسی چیز پر پانی بہا کر اُس سے مَیل وغیرہ دُور کرنے کا نام ہے اھ۔ اجراء، اسالہ، بہانا ایک ہی چیز ہے — مولٰی سبحٰنہ وتعالٰی نے اعضا کے درمیان فرق رکھا ہے کہ کسی میں دھونے کا عمل مقرر فرمایا ہے اور کسی میں مسح رکھا ہے، اگر یہ مان لیں کہ بہنا ضروری نہیں تو تمام اعضاء میں مسح ہی کا عمل رہ جائے گا اس لئے کہ پانی جب بہے گا نہیں تو صرف یہ ہوگا کہ تری پہنچ گئی اور یہی مسح ہے۔

اقول تو محقق بحر جیسی شخصیت کو

ف: تطفل[۱] علی البحر۔

---

[1] رد المحتار	کتاب الطهارة	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۶۵
[2] البحر الرائق	”	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱/ ۱۱

19 هذا المحقق البحران يجعله مختلفا فيه كي يجترئ عليه الجاهلون كما نشاهد الاٰن من كثير منهم انه لايزيد في جبهته وعارضيه وغيرها على اصابة يد مبتلة من دون سيلان ولا تقاطر اصلا واذا اخبر ان قد بقي لمعة مثلا في مرفقه او اخمصه او عقبه امر عليه يده الباقي فيها بلل الماء من دون ان يأخذ ماء جديدا فضلا عن الاسالة فالى الله المشتكى ولاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم ۔

یہ نہ چاہیے تھا کہ اسے مختلف فیہ ٹھہرائیں کہ جاہلوں کو اس کی جسارت ہو جیسا کہ اس وقت ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں کتنے ایسے ہیں کہ پیشانی اور رخسار وغیرہ میں اس سے زیادہ نہیں کرتے کہ بھیگا ہُوا ہاتھ لگادیتے ہیں نہ پانی بہتا ہے نہ کوئی قطرہ ٹپکتا ہے اگر کسی کو بتایا جائے کہ دیکھو کہنی یا تلوے یا ایڑی میں تھوڑی سی جگہ خشک رہ گئی تو بس ہاتھ اس جگہ پھیر دے گا اور اس میں پانی کی باقیماندہ تری کو کافی سمجھے گا از سرِ نو دُوسرا پانی بھی نہ لے گا' پانی بہانا تو دُور کی بات ہے ـــ تو خدا ہی کی بارگاہ میں شکایت ہے' اور کوئی طاقت وقوت نہیں مگر عظمت والے خدائے برتر ہی سے ۔(ت)

تنبیہ جلیل ف : متعدد کتب معتمدہ مثلاً خلاصہ و جوہرہ نیرہ و حلیہ و غنیہ و درمختار وغیرہا میں وُہ استثنا کہ ہاتھوں میں دوسرا اور پاؤں میں تیسرا تھا اُس میں یہ قید لگائی کہ وہ چیز ایسی نرم ہو جس میں پانی سرایت کرسکے جیسے مٹی گارا نہ سخت اور نفوذ کو مانع جیسے آٹا، موم، چربی، جما ہوا گھی، مچھلی کا سنا، چبائی ہوئی روٹی ۔ درمختار سے گزرا :

بخلاف نحو عجین ۔[1]

گندھے ہوئے آٹے جیسی چیز کے برخلاف (ت)

ردالمحتار میں قولِ شارح لایمنع دھن (مانع نہیں تیل ۔ ت) کے تحت میں ہے :

ای کزیت وشیرج بخلاف نحو شحم وسمن جامد ۔[2]

یعنی جیسے زیتون کا اور تلوں کا تیل، چربی اور جمے ہوئے گھی کے برخلاف ۔ (ت)

ف : مسئلہ: **تحقیق جلیل** کہ مواضع ضرورت میں جس طرح بے اطلاع مٹی گارے کا لگا رہ جانا مانع وضو و غسل نہیں یونہی سخت چیزوں مثلاً آٹے وغیرہ کا بھی ۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹

[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۴

19/19

اُسی میں بخلاف نحو عجین کے نیچے ہے :

ای کعلك وشمع وقشر سمك وخبز ممضوغ متلبد جوھرۃ۔[1]

یعنی جیسے گوند، موم، مچھلی کا سنّا، چبائی ہوئی چپکنے والی روٹی ۔ جوہرہ۔ (ت)

درمختار میں ہے :

لایمنع طعام بین اسنانہ او فی سنہ المجوّف بہ یفتی ، و قیل ان صلبا منع وھو الاصح۔[2]

کھانے کا ٹکڑا جو دانتوں کے درمیان یا جوف کے اندر رہ جائے وہ مانع نہیں، اسی پر فتوٰی ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر سخت ہو تو مانع ہے، اور وہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

صرح بہ فی الخلاصۃ وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحتہ غالبا اھ ومفادہ عدم الجواز اذا علم انہ لم یصل الماء تحتہ قال فی الحلیۃ وھو اثبت[3]، قولہ وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیۃ و قال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورۃ والحرج[4] ف۔

اسی کی تصریح خلاصہ میں فرمائی ہے اور کہا ہے : اس لئے کہ پانی لطیف ہوتا ہے غالب گمان یہی ہے کہ اس کے نیچے پہنچ جائے گا اھ۔ اور اس کا مفاد یہ ہے کہ جائز نہ ہوگا اگر یہ معلوم ہو کہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچا۔ حلیہ میں کہا : یہ اثبت ہے۔ قولِ درمختار : وہی اصح ہے۔ شرح منیہ میں اس کی تصریح کی ہے اور کہا ہے : اس لئے کہ پانی نفوذ نہ کرسکے گا اور ضرورت وحرج بھی نہیں (ت)

تو اس کا لحاظ مناسب ہے اگرچہ تحقیق یہ ہے کہ مدار کار ضرورت وحرج عام یا خاص پر ہے

ف : تطفل[11] علی الغنیۃ والدر وغیرھما۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۴
[2] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹
[3] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۴
[4] " " " " " " " "

اگر حرج نہیں طہارت نہ ہوگی اگرچہ پانی سرایت کرے کہ مجرد تری پہنچنا کافی نہیں بہنا شرط ہے اور وہ قطعاً گارے وغیرہ جرم دار چیزوں میں بھی نہ ہوگا جب تک اُن کا جرم زائل نہ ہو تو نرمی وسختی کا فرق بیکار ہے اور حرج وضرورت ہو اور طہارت کرلی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے اگرچہ سخت و مانع نفوذ ہو آخر مکھی مچھّر کی بیٹ پر خود درمختار میں لم یصل الماء تحتہ (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا۔ ت) فرما کر حکم دیا کہ لایمنع الطھارۃ (طہارت سے مانع نہیں ہے۔ ت) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا بہ یفتی[1] (اسی پر فتوٰی ہے۔ ت) حالانکہ اس کا جرم خصوصاً بعد خشکی یقیناً نفوذ آب کو مانع ہے۔ و لہذا ردالمحتار میں فرمایا:

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی المنیۃ عن الذخیرۃ فی مسألۃ الحناء والطین والدرن معللا بالضرورۃ قال فی شرحھا لان الماء ینفذ لتخللہ وعدم لزوجتہ وصلابتہ والمعتبر فی جمیع ذٰلک نفوذ الماء ووصولہ الی البدن اھ لکن یرد علیہ ان الواجب الغسل وھو اسالۃ الماء مع التقاطر کما مر فی ارکان الوضوء والظاھر ان ھذہ الاشیاء تمنع الاسالۃ فالاظھر التعلیل بالضرورۃ[2]

اس کی تصریح منیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے مہندی، مٹی، گارے اور میل کے مسئلہ میں ضرورت سے بیان علت کے ساتھ ہے۔ اسی کی شرح میں کہا: اس لئے کہ پانی نفوذ کرجائے گا کیونکہ اس میں تخلل ہوتا ہے اور لزوجت وصلابت نہیں ہوتی۔ اور ان سب میں پانی کے نفوذ کرجانے اور بدن تک پہنچ جانے ہی کا اعتبار ہے اھ — لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واجب دھونا ہے اور وہ تقاطر کے ساتھ پانی بہانے کا نام ہے جیسا کہ ارکانِ وضو میں گزرا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ چیزیں پانی بہنے سے مانع ہیں تو زیادہ ظاہر ضرورت سے بیان علت ہے۔ (ت)

قول مذکور خلاصہ لان الماء شیئ لطیف الخ (اس لئے کہ پانی لطیف چیز ہے الخ۔ ت) نقل کرکے فرمایا:

یرد علیہ ما قدمناہ انفا[3]

اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ہم ابھی بیان کرچکے ہیں (ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹
[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۴
[3] " " " " " "

لاجرم بعض مشائخ نے کہ ناخنوں کے میل میں فرق کیا کہ دیہاتی کے لئے اجازت ہے کہ اس کا میل خاک مٹی سے ہوگا اس میں پانی سرایت کرجائے گا اور شہری کو نہیں کہ اس کا میل چکنائی سے ہوگا۔ انھیں اکابر نے اس تفرقہ کو رَد کردیا اور فرمایا: اصح یہ کہ دونوں یکساں ہیں۔ درمختار سے گزرا:

قرویا اومدنیا فی الاصح[1] خواہ دیہاتی ہو یا شہری، یہی اصح قول ہے۔ (ت)

جب یہی قضیۂ نظر اور یہی مفتٰی بہ تو اسی پر عمل اور یہی معوّل۔

اقول[12] وکان مراد العلامۃ الشامی بقولہ بخلاف نحو شحم و سمن جامد[2] حیث لاحرج و لاضرورۃ فان مسألۃ الدھن و الشیرج عامۃ لا تقتصر علی الضرورۃ فافادان الشحم لیس کمثلہ لکن فی العجب انہ ذکر مامرعن الجوھرۃ ثم استدرک علیہ بالفتوی المذکورۃ فی النھر ثم عقبھا بقولہ نعم ذکر الخلاف فی شرح المنیۃ فی العجین واستظھر المنع لان فیہ لزوجۃ و صلابۃ تمنع نفوذ الماء[3] اھ وکانہ سکت علیہ اکتفاء بما قدمہ، واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول "بخلاف چربی اور جمے ہوئے گھی کے مثل" کہنے سے غالباً علامہ شامی کی مراد یہ ہے کہ جہاں حرج اور ضرورت نہ ہو۔ اس لئے کہ روغن اور تِلوں کے تیل کا مسئلہ عام ہے صرف ضرورت پر محدود نہیں تو یہ افادہ کیا کہ چربی اس طرح کی نہیں ۔۔ لیکن تعجب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے جوہرہ سے گزشتہ عبارت نقل کی پھر النہر الفائق میں مذکورہ فتوٰی سے اس پر استدراک کیا (کہ: لیکن نہر میں ہے کہ ناخنوں میں خمیر ہو تو فتوٰی یہ ہے کہ وہ معاف ہے) پھر اس کے بعد یہ لکھا کہ: ہاں شرح منیہ میں خمیر سے متعلق اختلاف ذکر کیا ہے اور مانع ہونے کو ظاہر کیا ہے کیونکہ اس میں لزوجت اور صلابت ہوتی ہے جو پانی کے نفوذ سے مانع ہوتی ہے اھ۔۔ شاید انھوں نے ماسبق پر اکتفا کرتے ہوئے یہاں سکوت کیا۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ف[12]: معروضۃ علی رد المحتار۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹

[2][3] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۴

رہا واجبِ عملی[ف۱]، وہ وضو میں کوئی نہیں، بحرالرائق سے گزرا:

اتفق الاصحاب انہ لاواجب فی الوضوء[1]

ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ وضو میں کوئی واجب نہیں۔(ت)

درمختار میں ہے:

افاد انہ لاواجب للوضوء ولا للغسل[2]

وضو و غسل میں ارکان کے بعد واجب چھوڑ کر سنتوں کا ذکر لاکر یہ افادہ فرمایا کہ وضو و غسل میں کوئی واجب نہیں۔(ت)

اسی طرح کتبِ کثیرہ میں ہے اور خود بعد نقل اتفاق اصحاب کیا حاجت اطناب و اسہاب مگر محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اپنی بحث سے وضو کے لئے بسم اللہ[ف۲] و ذکرِ الٰہی سے ابتداء کرنا برخلاف مذہب واجب ٹھہرایا اور اُس مسئلہ متفق علیہا کے جواب میں فرمایا:

ماقیل انہ لامدخل للوجوب فی الوضوء لانہ شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فیہ لساوی التبع الاصل غیر لازم اذ اشتراکھما بثبوت الواجب فیھما لایقتضیہ لثبوت عدم المساواۃ بوجہ اٰخر نحو انہ لایلزم بالنذر بخلاف الصلٰوۃ مع انہ لامانع

کہا گیا کہ وضو میں ثبوت واجب کا کوئی دخل نہیں اس لئے کہ وضو نماز کی ایک شرط تابع ہے اگر اس میں بھی ہم وجوب کے قائل ہوں تو تابع و اصل میں برابری ہوجائے گی ــــ مگر ہم کہتے ہیں کہ برابر ہونا لازم نہ آئے گا اس لئے کہ اگر نماز و وضو دونوں میں واجب کا ثبوت ہو تو اس کا مقتضا یہ نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو کیونکہ عدمِ مساوات دوسرے طریقہ سے ثابت ہوسکتی

ف۱: مسئلہ: وضو و غسل میں ایسا واجب کوئی نہیں جس کے ترک کرنے سے گنہگار ہو مگر طہارت ادا ہوجائے۔

ف۲: مسئلہ: ہمارے مذہب میں بسم اللہ سے وضو کی ابتدا صرف سنّت ہے واجب نہیں اگرچہ امام ابن الہمام کا خیال وجوب کی طرف گیا۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۱

[2] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۰

من الحکو بان واجبہ اخط مرتبۃ من واجب الصلوۃ کفرضہ بالنسبۃ الی فرضہا اھ[1] کلامہ الشریف۔

ہے مثلاً یہ کہ نذر ماننے سے وضو لازم نہیں اور نماز لازم ہے ___ اور برابری دفع کرنے کے لئے یہ حکم بھی کیا جا سکتا ہے کہ واجبِ وضو، واجبِ نماز سے کم رتبہ ہوگا جیسے فرضِ وضو، فرضِ نماز سے کم رتبہ ہے اھ ان کا کلام ختم ہوا۔ (ت)

اقول ف لم یأت المستدل بشیئ حتی سمع ماسمع واذا لم یمنع تبعیۃ الوضوء ثبوت الفرائض فیہ فلم یمنع ثبوت الواجبات والرواتب توابع للفرائض انما شرعت مکملات لا محصلات لہا فلیست فی مرتبۃ الوضوء ایضا ثم لا یقعدہا ذلک عن ان یکون لہا کل من الفروض والواجبات والسنن والمستحبات کما للاصول ولم نعن ان الوضوء لا یستاھل فی نفسہ ان یکون لہ واجب حتی نحتاج الی ماذکر المستدل وانما عنینا ان لیس فی مذھبنا واجب فی الوضوء لا یجوز ترکہ و

اقول مستدل نے کوئی مضبوط بات نہ کی جس کے نتیجے میں اسے یہ سب سُننا پڑا، مزید ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جب وضو کا تابعِ نماز ہونا وضو میں فرائض کے ثبوت سے مانع نہ ہوا تو واجبات ثابت ہونے سے مانع کیوں ہوگا؟ سُنن رواتب، فرائض کے تابع ہیں، وہ فرائض کو حاصل کرانے والی اور ان کے وجود و ثبوت کا ذریعہ بھی نہیں صرف ان کی تکمیل کرنے والی ہو کر مشروع ہوئی ہیں تو یہ وضو کے درجہ میں بھی نہیں مگر ان کی یہ تبعیت اس سے مانع نہ ہوئی کہ ان میں بھی فرائض و واجبات اور سُنن و مستحبات ہوں جیسے ان کی اصل یعنی فرائض میں ہیں "وضو میں کوئی واجب نہیں" سے یہ مراد نہیں کہ وضو اس قابل نہیں کہ اس کے اندر کوئی واجب ہو اور ہمیں وہ بات کہنے کی ضرورت ہو جو مستدل نے ذکر کی ___ اس سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں وضو کا کوئی

ف: تطفل[13] علی الفتح وعلی[14] من نقل عنہ فی الفتح۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۱

یصح بدونہ وھذا ظاھر لایفتاق الی اظہار وثابت لایصلح للانکار۔

واجب نہیں، جس کا ترک جائز نہ ہو اور جس کے بغیر نفسِ وضو کی صحت حاصل ہو جائے اور یہ بالکل واضح ہے جس کے اظہار کی ضرورت نہیں، اور ثابت ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں۔ (ت)

اور مسئلہ تسمیہ **اوّلاً** تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمہ مذہب سے منقول نہ محققین مابعد میں مقبول، خود اُن کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلافِ مذہب ہیں اُن کا اعتبار نہ ہوگا۔

اقول [۳۳] یعنی جب کہ خلاف اختلاف زمانہ سے ناشی نہ ہو،

کما افتوا بجواز الاجارۃ علی التعلیم والاذان والامامۃ وباخذ صاحب الحق من خلاف جنسہ اذا ظفر ولہ نظائر کثیرۃ۔

جیسے علماء نے تعلیم، اذان اور امامت پر اجارہ کے جواز کا فتوٰی دیا اور یہ فتوٰی دیا کہ صاحب حق اپنے حق سے مختلف جنس پا جائے تو اسے لے سکتا ہے (یعنی لینے والا مثلاً ظالم ہے اور صاحب حق کو اپنی چیز ملنے کی امید نہیں تو اس کی قیمت کے مساوی ظالم کے مال سے جو ہاتھ لگے لے کر رکھ سکتا ہے) اس کی بہت سی نظیریں ہیں (ت)

ردالمحتار جنایات الحج میں ہے:

قد قال تلمیذہ العلامۃ قاسم ان ابحاثہ المخالفۃ للمذہب لا تعتبر [1]

ان کے شاگرد علامہ قاسم نے کہا کہ حضرت محقق کی خلافِ مذہب بحثوں کا اعتبار نہیں (ت)

اور خاص اس مسئلہ میں اُن کے تلمیذ ارشد امام محمد محمد محمد ابن امیر الحاج نے بحثِ محقق پر

ف: ضروریہ خلافِ مذہب بحثیں اگرچہ امام ابن الہمام کی ہوں مقبول نہیں جب کہ خلافِ اختلافِ زمانہ سے ناشی نہ ہو۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الحج باب الجنایات داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۲۰۶

تعویل درکنار سنیت بھی نہ مانی صرف استحباب کو مرجح قرار دیا جسے خلاصہ میں مفاد ظاہر الروایۃ اور ہدایہ میں اصح فرمایا، حلیہ میں فرماتے ہیں:

وانی لمتعجب ممن استدل به وحده على الاستنان[1] (یرید حدیث انس قال رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم هل مع احد منکم ماء فوضع یده فی الاناء وقال توضؤا بسم الله قال فرأیت الماء یخرج من بین اصابعه صلى الله تعالى علیه وسلم حتى توضؤا من عند اٰخرهم وکانوا نحوا من سبعین[2] اخرجه النسائی وابن خزیمة والبیهقی وقال انه اصح ما فی التسمیة وقال النووی اسناده جید.

"مجھے تو اس پر تعجب ہے جس نے صرف اس حدیث سے وضو میں تسمیہ کے مسنون ہونے پر استدلال کیا" (اس سے مراد حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی کے پاس کچھ پانی ہے؟ پھر دستِ مبارک برتن میں رکھا اور فرمایا: اللہ کے نام سے وضو کرو۔ میں نے دیکھا کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے پانی نکلنے لگا یہاں تک کہ سب لوگوں نے وضو کر لیا اور وہ ستر کے قریب تھے۔ اسے نسائی، ابن خزیمہ اور بیہقی نے روایت کیا اور بیہقی نے کہا: یہ تسمیہ میں سب سے صحیح حدیث ہے۔ اور نووی نے کہا: اس کی سند جید ہے۔

اقول[3] وضعف دلالته على استنان التسمیة لکل وضوء ظاهر فالظاهر انه ههنا لاستجلاب البرکة فی الماء القلیل، والله تعالى

اقول ہر وضو کے لئے تسمیہ کے مسنون ہونے پر اس حدیث کی دلالت کا کمزور ہونا واضح ہے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر بسم اللہ تھوڑے پانی میں برکت حاصل کرانے کیلئے ہے۔

---

١ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

٢ سنن النسائی باب التسمیۃ عند الوضوء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ١/٢٥

صحیح ابن خزیمۃ باب ذکر تسمیۃ اللہ عزوجل عند الوضوء حدیث ١٤٤ المکتب الاسلامی بیروت ١/٧٤

السنن الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب التسمیۃ علی الوضوء دار صادر بیروت ١/٤٣

٣ " " "

اعلم، قال فی الحلیۃ) وکذٰلک غایۃ مایفیدہ الاستدلال الماضی بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ الاستحباب فانہ کما یثبت نفی الفضیلۃ والکمال بترک السنۃ یثبت بترک المستحب فی الجملۃ فیترجح بھذا البحث القول بالاستحباب واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم بالصواب[1] اھ۔

اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔آگے حلیہ میں فرمایا:) "اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد "اس کا وضو نہیں جس نے وضو پر خدا کا نام نہ ذکر کیا" سے سابقاً جو استدلال ہے اس سے زیادہ سے زیادہ استحباب مستفاد ہوتا ہے اس لئے کہ کامل وافضل وضو ہونے کی نفی جیسے ترکِ سنت سے ثابت ہوتی ہے فی الجملہ ترکِ مستحب سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ تو اس بحث سے اس کے استحباب ہی کا قول ترجیح پاتا ہے، اور خدائے بزرگ و برتر ہی صواب و درستی کو خوب جانتا ہے اھ۔(ت)

ثانیاً کہا گیا کہ خود امام محقق علی الاطلاق نے اسی کتاب کے باب شروط الصلوٰۃ میں اپنی اس بحث سے رجوع کی اور فرمادیا کہ حق وہی ہے جو ہمارے علماء کا مذہب ہے کہ وضو میں بسم اللہ صرف مستحب ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

تعجب صاحب البحر من المحقق ابن الھمام حیث رجح ھنا وجوبھا ثم ذکر فی باب شروط الصلٰوۃ ان الحق ماعلیہ علماؤنا من انھا مستحبۃ کیف وقد قال الامام احمد لا اعلم فیھا حدیثا ثابتا[2] اھ۔

صاحب بحر نے محقق ابن ہمام پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یہاں تو انہوں نے وجوبِ تسمیہ کو ترجیح دی پھر شرائطِ نماز کے باب میں یہ ذکر کیا کہ حق اس کا استحباب ہی ہے جس پر ہمارے علماء ہیں، اور کیوں نہ ہو جب کہ امام احمد نے فرمایا ہے کہ: اس بارے میں کوئی ثابت حدیث میرے علم میں نہیں اھ(ت)

اقول ۳۵ اللّٰھم غفرا (میں کہتا ہوں اے اللہ! مغفرت فرما۔ت) یہ سخت

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۷۵

تعجب کا محل ہے فقیر نے ردالمحتار پر جو حواشی لکھے ہیں اُن میں اس قول پر لکھا،

اقول سبحٰن من تنزہ عن النسیان والخطأ، انما عبارۃ المحقق فی شروط الصلٰوۃ (فی الکلام علی الاستدلال بقولہ تعالٰی خذوا زینتکم عند کل مسجد علی لزوم ستر العورۃ فی الصلٰوۃ) ھٰھنا القدر الحق ان الاٰیۃ ظنیۃ الدلالۃ فی ستر العورۃ فمقتضاھا الوجوب فی الصلٰوۃ ومنھم من اخذ منھا قطعیۃ الثبوت ومن حدیث "لاصلٰوۃ لحائض الا بخمار" قطعیۃ الدلالۃ فی ستر العورۃ فیثبت الفرض بالمجموع وفیہ مالا یخفی بعد تسلیم قطعیۃ الدلالۃ فی الحدیث والا فھو قد اعترف فی نظیرہ من نحو "لاوضوء لمن لم یسم ولاصلٰوۃ لجار المسجد" انہ ظنی الدلالۃ ولا شك فی ذلك لان احتمال نفی الکمال قائم[1] والاوجہ الاستدلال بالاجماع علی الافتراض فی

اقول پاکی ہے اسے جو خطا و نسیان سے منزہ ہے ــــ باری تعالٰی کا ارشاد ہے: "تم ہر نماز کے وقت اپنی آرائش اختیار کرو" اس سے نماز کے اندر سترِ عورت کی فرضیت کے استدلال پر کلام کرتے ہوئے شرائطِ نماز کی بحث میں محقق علی الاطلاق کی عبارت صرف اِس قدر ہے: "حق یہ ہے کہ سترِ عورت کے بارے میں اس آیت کی دلالت ظنی ہے اس لئے اس کا مقتضا لبس وجوب ہوگا نماز میں۔ اور بعض حضرات نے سترِ عورت کے بارے میں اس آیت سے قطعیتِ ثبوت لی اور حدیث "لاصلٰوۃ لحائض الا بخمار" (بالغہ کے لئے اوڑھنی کے بغیر نماز نہیں) سے قطعیتِ اثبات و دلالت لی اور دونوں کے مجموعے سے ستر کی فرضیت ثابت کی ــــ حالانکہ حدیث میں ستر پر دلالت کی قطعیت اگر مان لی جائے تب بھی اس استدلال پر جو کلام ہے وہ محتاجِ بیان نہیں ــــ ورنہ اس مستدل نے تو خود حدیثِ مذکور کی نظیر "لاوضوءَ لمن لم یُسَمِّ" (جس نے بسم اللہ نہ پڑھا اس کا وضو نہیں) اور "لاصلٰوۃ لجار المسجد الا فی المسجد" (مسجد کے پڑوسی کے لئے نماز نہیں مگر مسجد ہی میں) وغیرہ میں یہ اعتراف کیا ہے کہ وجوب پر ان

ف[15]: معروضۃ علٰی ردالمحتار۔

[1] جدالممتار علی ردالمحتار کتاب الطہارۃ المجمع الاسلامی مبارکپور، انڈیا ۱/۹۶

الصلوٰۃ کما نقلہ غیر واحد من ائمۃ النقل الیٰ ان حدث بعض المالکیۃ فخالف فیہ کالقاضی اسمٰعیل و ھو لایجوز بعد تقرر الاجماع اھ بلفظہ الشریف۔

سب کی دلالت ظنی ہے۔ اور واقعۃً وجوب پر ان سب کی دلالت کے ظنی ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ ان سب میں وضو و نماز کے کامل ہونے کی نفی ہو (اور لاصلوٰۃ، لاوضوء کہہ کر حقیقتِ نماز اور حقیقتِ وضو کی نفی مقصود نہ ہو) — اَوجہ اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ نماز میں فرضیتِ ستر پر اجماع کو دلیل میں پیش کیا جائے جیسا کہ متعدد ائمۂ نقل نے اس پر اجماع نقل کیا ہے یہاں تک کہ مالکیہ میں بعض افراد — جیسے قاضی اسمٰعیل — پیدا ہوئے اور اس اجماع کی مخالفت کی جب کہ اجماع ثابت و مقرر ہوجانے کے بعد اس مخالفت کا کوئی جواز نہیں اھ بلفظہ الشریف۔

ولیس فیہ من قولہ فالحق ماعلیہ علماؤنا الخ عین و لا اثر وانما ھو من کلام البحر حیث قال و العجب من الکمال بن الھمام انہ من ھذا الموضع نفی ظنیۃ الدلالۃ عن حدیث التسمیۃ بمعنی مشترکہا واثبتہا لہ فی باب شروط الصلوٰۃ بابلغ وجوہ الاثبات بان قال ولاشك فی

اس میں بحر کے حوالے سے شامی کی بیان کردہ عبارت "فالحق ماعلیہ علماؤنا الخ" (تو حق وہی ہے جس پر ہمارے علماء ہیں کہ وضو میں تسمیہ مستحب ہے) کا کوئی نام و نشان نہیں۔ دراصل وہ بحر کی عبارت ہے، ان کے الفاظ اس طرح ہیں: "کمال ابن ہمام پر تعجب ہے کہ یہاں تو انھوں نے حدیث تسمیہ کے ظنی الدلالۃ" بمعنی مشترک الدلالۃ" ہونے کی نفی کی اور شرائط نماز کے باب میں بڑے شدومد کے ساتھ اس کا اثبات کیا اور کہا: ولاشك فی ذٰلك لان

ے فتح القدیر باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲۴

فی ذٰلک لان احتمال نفی الکمال قائم فالحق ما علیہ علماؤنا الٰی اٰخر (ما نقل الشامی فالعلامۃ الشامی رحمہ اللہ تعالٰی لم یراجع ھٰھنا الی الفتح وظن ان الکلام کلہ منقول عنہ" وانما ھو عنہ الٰی قولہ قائم ومابعدہ فمن البحر)۔

احتمال نفی الکمال قائم "یعنی واقعۃً ان سب کی دلالت کے ظنی ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ ان سب میں وضو نماز کے کامل ہونے کی نفی ہو"۔ تو حق وہی ہے جس پر ہمارے علماء ہیں۔ اس عبارت کے آخر تک جو علامہ شامی نے نقل کی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں فتح القدیر کی مراجعت نہ کی اور یہ خیال کرلیا کہ بحر کی ساری عبارت فتح ہی سے منقول ہے۔ حالاں کہ اس میں فتح سے صرف لفظ "قائم" تک نقل ہے اس کے بعد کا کلام خود بحر کا ہے۔

ثم اقول[36] العجب کل العجب من المحقق صاحب البحر کیف نسب ھھنا الی المحقق مالم یقلہ ولم یُرِدہ فانہ رحمہ اللہ تعالٰی انما نفی ھھنا عن خبر التسمیۃ الظنیۃ بمعنی الاشتراک اعنی تساوی الاحتمالین کما یتساوی معنیا المشترک مالم تقم علی احدھما قرینۃ ولم یقل مکان قولہ مشترکھا مشکوکھا اذ لا شک فی الدلالۃ انما الشک فی تعیین

ثم اقول سخت تعجب محقق صاحب بحر پر ہے کہ انھوں نے یہاں محقق علی الاطلاق کی جانب ایک ایسی بات کیسے منسوب کردی جو نہ انھوں نے کہی، نہ ہی وہ ان کا مقصود ہے، اس لئے کہ حضرت محقق رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ نے یہاں جس بات کا انکار کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیثِ تسمیہ میں ظنیتِ اثبات بمعنی اشتراک ہو۔ اشتراک کا مطلب یہ کہ دونوں احتمال برابر ہوں جیسے مشترک کے دونوں معنی برابر ہوتے ہیں جب تک کہ کسی ایک پر کوئی قرینہ نہ قائم ہو ــــ اور انھوں نے لفظ مشترک الدلالۃ کے بجائے مشکوک الدلالۃ نہ کہا۔ اس کی وجہ

ف: تطفل[16] علی البحر الرائق۔

المدلول، ولم یعترف بھذا فی شروط الصلوۃ انما اعترف بقیام الاحتمال و لم ینکرہ ھٰھنا بل قد صرح بہ (حیث قال نفی الکمال فیھما احتمال یقابلہ الظھور[1]) ولاجل کونہ مرجوحا لم یستنزل الحدیث عن افادۃ الوجوب کما قدمنا نقل کلامہ و ھو بمرأی منك فلا تعارض بین کلامیہ اصلاً، و باللہ التوفیق۔[2]

یہ ہے کہ (دلالت تو دونوں معنوں پر موجود ہے ۱۲م) دلالت میں کوئی شک نہیں ۔ صرف مدلول کی تعیین میں شک ہے ــــ اور شرائطِ نماز میں اعتراف اس بات کا نہیں ــــ وہاں انھوں نے بس احتمال موجود ہونے کا اعتراف کیا ہے ۔ اس کا انکار یہاں بھی نہیں ــــ بلکہ اس کی تو صراحت فرمائی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں : "ان دونوں حدیثوں میں نفیِ کمال ایک ایسا احتمال ہے کہ ظاہر اس کی مخالفت کر رہا ہے اھ ــــ یعنی احتمال ہے مگر چونکہ مرجوح ہے اس لئے وہ حدیث کو افادۂ وجوب کے درجے سے نیچے نہ لاسکے گا۔ جیسا کہ ہم ان کی پوری عبارت پہلے نقل کرآئے ہیں ــــ اور وہ آپ کے سامنے ہے۔ اس سے ثابت ہُوا کہ ان کی دونوں مقام کی عبارتوں میں بالکل کوئی تعارض نہیں ۔ و باللہ التوفیق۔

ثمّ اشد العجب[ف] علی العجب ان المحقق صاحب البحر فھم من کلام المحقق حیث اطلق رحمھما اللہ تعالٰی انہ یدعی قطعیۃ دلالۃ الحدیث علی

پھر سخت حیرت بالائے حیرت یہ ہے کہ محقق صاحبِ بحر نے محقق علی الاطلاق رحمہما اللہ تعالٰی کے کلام سے یہ سمجھ لیا کہ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ وضو کے لئے وجوبِ تسمیہ پر حدیث

ف : تطفل۲۷ اٰخر علی البحر الرائق۔

---

[1] فتح القدیر   کتاب الطہارات   مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر   ۲۱/۱

[2] جد الممتار علٰی رد المحتار   کتاب الطہارۃ   المجمع الاسلامی مبارکپور (الہند)   ۹۶/۱

ایجاب التسمیۃ للوضوء حیث قال وقد اجاب (ای فی الفتح) عن قولھم لاواجب فی الوضوء بما حاصلہ ان ھذا الحدیث لما کان ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ ولم یصرفہ صارف افاد الوجوب[1] اھ۔

کی دلالت قطعی ہے۔ بحر کے الفاظ یہ ہیں: فقہا نے فرمایا کہ وضو میں کوئی واجب نہیں ۔۔ اس کا فتح القدیر میں جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: یہ حدیث جب ثبوت میں ظنی، دلالت میں قطعی ہے اور اسے اس معنی سے پھیرنے والی کوئی چیز نہیں تو وہ وجوب کا افادہ کرے گی اھ (اور وضو میں یہ واجب (تسمیہ) اس حدیث کے پیشِ نظر ثابت ہوجائے گا ۱۲م)

اقول ھذا نقیض ما صرح بہ المحقق فانہ انما قرر ان الحدیث ظنی الثبوت والدلالۃ جمیعا وحقق ان الثابت بمثلہ الوجوب دون الاستنان اذا کان احتمال الخلاف مرجوحا وقال ان الظن واجب الاتباع فی الادلۃ الشرعیۃ الاجتہادیۃ وھو متعلق بالاحتمال الراجح فیجب اعتبار متعلقہ[2] اھ کما تقدم وقد نقلہ المحقق صاحب البحر بقولہ ان ارید بظنیھا ما فیہ احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انہ لا یثبت بہ الوجوب لان الظن

اقول یہ اس کے بالکل برعکس ہے جس کی حضرت محقق نے صراحت فرمائی۔ کیونکہ انھوں نے تو یہی تقریر فرمائی ہے کہ حدیث، ثبوت اور دلالت دونوں میں ظنی ہے اور یہ تحقیق کی ہے کہ ایسی حدیث سے سنیت نہیں، وجوب ثابت ہوتا ہے بشرطے کہ احتمالِ مخالف مرجوح ہو ۔۔۔ اور انھوں نے فرمایا ہے کہ: شریعت کی اجتہادی دلیلوں میں ظن کا اتباع واجب ہے اور ظن احتمالِ راجح سے تعلق رکھتا ہے تو اس کے متعلَّق (احتمالِ راجح) کو ماننا واجب ہے اھ، جیسا کہ پہلے ان کی یہ عبارت گزری، اور اسے صاحبِ بحر نے بھی اپنے اِن الفاظ میں نقل کیا ہے: اگر ظنی الدلالۃ کا یہ مطلب لیا گیا ہے کہ وہ دلیل جس میں کوئی بھی دوسرا احتمال ہو اگرچہ مرجوح سہی، تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی دلیل سے وجوب ثابت

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹
[2] فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۱

واجب الاتباع وان کان فیہ احتمال[۱] اھ فسبحٰن من لا یزل ولا ینسٰی۔

نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ظن کا اتباع واجب ہے اگرچہ اس میں کوئی اور احتمال موجود ہے اھ، تو پاکی ہے اس ذات کے لئے جسے لغزش اور فراموشی نہیں۔

ثم[ف] حاول المحقق صاحب البحر الرد علی المحقق حیث اطلق باختیار الشق الاول فقال "مرادھم من ظنی الدلالۃ مشترکھا ولا شك انہ مشترك شرعی اطلق تارۃ وارید بہ نفی الحقیقۃ نحو لا صلٰوۃ لحائض الا بخمار، ولا نکاح الا بشھود، واطلق تارۃ مرادا بہ نفی الکمال نحو لا صلٰوۃ للعبد الاٰبق ولا صلٰوۃ لجار المسجد الا فی المسجد[۲] اھ۔

پھر محقق صاحب بحر نے پہلی شق اختیار کرکے محقق علی الاطلاق کی تردید کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہتے ہیں: "ظنی الدلالۃ" سے علماء کی مراد مشترک الدلالۃ ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ مشترک شرعی ہے، کبھی اس کا اطلاق ہُوا اور اس سے نفی حقیقت مقصود ہوئی جیسے "بالغہ کے لئے اوڑھنی کے بغیر نماز نہیں"—— اور "گواہوں کے بغیر نکاح نہیں"—— اور کبھی اس کا اطلاق ہوا اور نفی کمال مقصود رہی جیسے "آقا کے پاس سے بھاگے ہوئے غلام کی نماز نہیں"۔ اور "مسجد کے پڑوسی کی نماز نہیں مگر مسجد میں"۔ اھ۔

اقول[۳] المحقق لا ینکرانہ یأتی لھذا وھذا کیف وقد نص بقیام احتمال نفی الکمال فی الموضعین من

اقول حضرت محقق کو اس سے انکار نہیں کہ وُہ اس کے لئے بھی آتا ہے اور اس کے لئے بھی۔ (یعنی لائے نفی جنس کی نفی حقیقت اور نفی کمال دونوں معنی میں مستعمل ہونے سے

ف: تطفل[۳] ثالث علی البحر الرائق وانتصار للامام ابن الھمام۔

---

[۱] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹

[۲] " " " " " "

كلامه انما يقول ان الاصل نفي الاصل ونفي الكمال خلاف الظاهر ولاينفيه ارادته حيث دعا اليه الدليل و مجرد استعمال لفظ فى معنيين لايجعله مشتركا فيهما متساوي الدلالة عليهما والا لارتفع المجاز من البين۔

انھیں انکار نہیں ۱۲م) انکار کیسے ہوگا جبکہ اپنے کلام کے دونوں مقام پر انھوں نے نفیِ کمال کا احتمال موجود ہونے کی تصریح کی ہے۔ وہ تو صرف یہ فرمارہے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ اصل اور حقیقت کی نفی ہو۔ اور کمال کی نفی خلافِ ظاہر ہے۔ اس کی تردید اس سے نہیں ہوسکتی کہ نفیِ کمال اس سے کسی ایسے مقام میں مراد لی گئی ہے جہاں دلیل اسی کی مقتضی ہے۔ اور دو معنوں میں کسی لفظ کا محض مستعمل ہوجانا اسے ان دونوں میں مشترک اور دونوں پر برابر برابر دلالت کرنے والا نہیں بنادیتا۔ ورنہ مجاز کا وجود ہی ختم ہوجائے۔

والعجب[ف۱] من المحقق صاحب البحر[ف۲] نسي ههنا ان مذهب الحنفية والجمهور ان لا اجمال فى نحو لا صلوٰة الا بطهور انما ادعى الاشتراك القاضى ابوبكر الباقلانى من الشافعية و قد تكفل برده علماؤنا فى كتبهم الزكية۔

اور محقق صاحبِ بحر پر تعجب ہے کہ وہ یہاں یہ بھول گئے کہ حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ "لا صلوٰۃ الا بطہور" (بغیر طہارت کے نماز نہیں) کے مثل میں کوئی اجمال نہیں (یہاں صرف نفیِ حقیقت کا معنی ہے۔ ایسا نہیں کہ دوسرے معنی کا بھی احتمال مساوی موجود ہو اور تعیین کے لئے بیانِ متکلم کی حاجت ہو ۱۲م) ــــ اشتراک کے مدعی تو صرف قاضی ابوبکر باقلانی شافعی ہیں جن کی تردید کی ذمہ داری ہمارے علماء اپنی پاکیزہ کتابوں میں پُورے طور سے ادا کرچکے ہیں۔

ثم قال المحقق صاحب البحر

پھر محقق صاحبِ بحر لکھتے ہیں: "تو پہلی

ف۱: تطفل[19] رابع على البحر۔

ف۲: لا اجمال فى نحو لا صلوٰة الا بطهور۔

فتعین نفی الحقیقۃ فی الاولی بالاجماع وفی الثانی لانہ مشہور تلقتہ الامۃ بالقبول فتجوز الزیادۃ بمثلہ علی النصوص المطلقۃ فکانت الشہادۃ شرطا[۱] اھ۔

حدیث میں نفی حقیقت اجماع سے متعین ہوئی ۔ اور دوسری میں اس لئے کہ یہ حدیث مشہور ہے جو امت کے قبول عام سے سرفراز ہے ۔ ایسی حدیث سے نصوص مطلقہ پر کسی قید کا اضافہ ہوسکتا ہے اس لئے نکاح میں شہادت شرط ہوئی''۔

اقول [۳۹] **اولا** ف[۱] مبنی علی الاشتراك ونفی الحقیقۃ متعین بظھورہ وان اکتسب القطع بالاجماع۔

اقول اولا یہ ساری گفتگو (لائے نفی جنس کی مذکورہ دو معنوں میں) مشترک ماننے کی بنیاد پر ہے (حالاں کہ اس کا اصلی معنی صرف ایک ہے ۔ نفی حقیقت ۔ اور دوسرا معنی مجازی ہے جس کے قرینے کی حاجت ہوتی ہے ۱۲ م) اور پہلی حدیث میں نفی حقیقت متعین ہے اس لئے کہ وہی ظاہر ہے اگرچہ اس معنی کو اجماع کے باعث قطعیت بھی حاصل ہوگئی ہے ۔ (ورنہ معنی حقیقی متعین ہونے کے لئے ظہور اور تبادر ذہنی کافی ہوتا ہے ۱۲ م)۔

و[۴۰] **ثانیا** ف[۲] ماذکر فی الثانی ان حققت یکن حجۃ علیہ فان تلقی الامۃ بالقبول بمعنی نفی الصحۃ غیر مسلم لخلاف امام دار الھجرۃ

ثانیا حدیث ثانی کے بارے میں جو بیان کیا اگر اس کی تحقیق کیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہ تو ان کے خلاف حجت ہے ۔ اس لئے کہ اس سے اگر یہ مراد ہے کہ اس حدیث میں گواہوں کے بغیر نکاح کے عدم جواز کا معنی امت

ف[۱] : تطفل[۲۰] خامس علی البحر۔
ف[۲] : تطفل[۲۱] سادس

---

[۱] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹

ومن معه، فلم یبق الا تلقی الحدیث بالقبول فیفید قطعیۃ الثبوت فقط، فلو کان مشترك الدلالۃ تقاعد عن صلوح الزیادۃ بہ علی الکتاب من قبل الدلالۃ وان تکامل من جہۃ الثبوت۔

کے قبول عام سے سرفراز ہے تو یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ امام مالک اور ان کے موافق حضرات اس کے خلاف ہیں (وہ بغیر شہادت کے بھی نکاح جائز مانتے ہیں ۱۲ م)۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ یہ حدیث قبول عام سے سرفراز ہے یعنی امت نے اسے حدیث رسول مانا ہے اور اس کے ثبوت سے کسی کو انکار نہیں تو اس کا مفاد بس اتنا ہوا کہ حدیث قطعی الثبوت ہے۔ اب اگر (بقول بحر کے) اثبات اور دلالت کے معاملے میں یہ ظنی اور مشترک ہے تو ثبوت کی جہت سے کامل اور بلند پایہ ہو کر بھی دلالت کی جہت سے قاصر اور فروتر ہوگی جس کے باعث وہ اس قابل نہ رہ جائے گی کہ اس سے قرآن پر زیادتی ہو سکے۔

وثالثا[۲۱] اشتراط الشھادۃ للصحۃ لایقضی بنفی الحقیقۃ بدونہا، فان الحق کما حققت فیما علقت علی ردالمحتار الفرق بین باطل النکاح وفاسدہ، وقد قال فی الدرالمختار یجب مھر المثل فی نکاح فاسد وھو الذی فقد شرطا من شرائط الصحۃ کشھود[۱] اھ وبہ

ثالثاً صحت نکاح کے لئے شرط شہادت کا تقاضا یہ نہیں کہ اس کے بغیر حقیقت نکاح کا وجود ہی نہ ہو سکے، اس لئے کہ حق یہ ہے کہ نکاح باطل اور نکاح فاسد میں فرق ہے جیسا کہ میں نے اس کی تحقیق ردالمحتار پر اپنے رقم کردہ حواشی میں کی ہے ____ اور درمختار میں ہے: نکاح فاسد میں مہر مثل واجب ہے، نکاح فاسد وہ ہے جس میں صحت نکاح کی کوئی شرط مفقود ہو، جیسے گواہوں کا ہونا اھ ____ اور النہر الفائق میں بھی اسی کی

ف[۲۱]: تطفل سابع۔

[۱] الدرالمختار کتاب النکاح باب المہر مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۰۱

صرح فی النھر بل قد نقل البحر مقرا ان "کل نکاح اختلف العلماء فی جوازہ کالنکاح بلاشھود فالدخول فیہ یوجب العدۃ اما نکاح منکوحۃ الغیر فلم یقل احد بجوازہ فلم ینعقد اصلا اھ[1]"

ثم قال فعند عدم المرجح لاحد المعنیین کان الحدیث ظنیا وبہ تثبت السنۃ ومنہ حدیث التسمیۃ اھ[2]

اقول اولا[ف۱] اکف بالظھور مرجحا۔

وثانیا[ف۲] مبنی علی ماسبق الیہ ذھنہ رحمہ اللہ تعالٰی من ان المحقق یدعی الوجوب بناء علی ادعاء قطعیۃ الدلالۃ وقد علمت انہ ضد ماصرح

تصریح ہے بلکہ خود صاحبِ بحر نے درج ذیل عبارت نقل کرکے برقرار رکھی ہے: ہر وہ نکاح جس کے جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہو اس میں مباشرت سے عدت واجب ہوجاتی ہے ــ جیسے بغیر گواہوں کے نکاح ــ لیکن دوسرے کی منکوحہ سے نکاح تو کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں اس لئے تو وہ سرے سے منعقد ہی نہ ہوا۔ اھ۔

پھر فرماتے ہیں: تو جب دو معنوں میں سے کسی کو ترجیح دینے والا کوئی امر نہ ہو تو حدیث ظنی ہوگی اور اسی سے سنت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حدِ وضو میں تسمیہ والی حدیث بھی ایسی ہے اھ۔

اقول اولا ترجیح کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ معنٰی ظاہر ہو۔

ثانیا اس گفتگو کی بنیاد بھی اسی خیال پر ہے جس کی طرف صاحبِ بحر رحمہ اللہ تعالٰی کا ذہن پہلے جاچکا کہ حضرت محقق وجوبِ تسمیہ کے مدعی اس بنیاد پر ہیں کہ وہ وجوب پر دلالتِ حدیث کے قطعی ہونے کا دعوٰی رکھتے ہیں، حالاں کہ واضح ہوچکا کہ یہ خیال خود حضرت

ف۱: تطفل[23] ثامن۔

ف۲: تطفل[24] تاسع۔

۱؎ البحر الرائق کتاب الطلاق باب العدۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۴/۱۴۴

۲؎ " " کتاب الطہارۃ " " " ۱/۱۹

المحقق۔ ف

وثالثا قوله به تثبت السنة ذهول عما حقق المحقق من ان الظنية ولو فی جانبی الثبوت و الاثبات لایقعد الطلب الجازم عن افادة الایجاب کما قدمنا تحقیقه۔

محقق کی تصریحات کے برعکس ہے۔

ثالثاً صاحبِ بحر نے کہا: "اس سے (یعنی ظنی الدلالۃ حدیث سے) سنّت ہونا ثابت ہوتا ہے"۔ اِس میں اُس تحقیق سے ذہول ہے جو حضرت محقق نے رقم فرمائی کہ ظنیت طلب جزمی کو افادۂ وجوب کے مرتبے سے نیچے نہیں لاتی اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں ہی جانب ظنیت ہو، جیسا کہ ہم اس کی تحقیق پہلے بیان کر آئے ہیں۔

ھذا ما مست الحاجة الیه للاحقاق والانتصار للمحقق علی الاطلاق ولنرجع الی ماکنا فیه۔

یہ وُہ کلام تھا جو احقاقِ حق اور حضرت محقق علی الاطلاق کی حمایت اور دفاع کی حاجت کے باعث قلم بند ہوا۔ اب پھر ہم اپنی سابقہ گفتگو پر لوٹ آئیں۔ (ت)

ثالثاً اگر اس بحثِ محقق پر لحاظ ہی ہو تو بسم اللہ واجب للوضوء ہوگی نہ کہ فی الوضوء، اور ہمارا کلام افعال داخلہ فی الوضوء میں ہے کما علمت (جیسا کہ واضح ہوا۔ ت)۔

ھذا والکلام وان افضی الی قلیل تطویل فقد اتی بحمد اللہ بجزیل تحصیل والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالی علی سیدنا واٰلہٖ وصحبه وسلم واللہ سبحٰنه وتعالٰی اعلم، واذ خرجت العجالة فی صورة الرسالة سمیتھا اَلْجَوْدُ الْحُلْو فی ارکان الوضوء ۱۳۲۴ھ، والحمد

یہ بحث تمام ہوئی، اور کلام اگرچہ ذرا طویل ہوگیا مگر بحمدہٖ تعالٰی بہت مفید ہوا ــــ اور تمام تعریف خدا ہی کے لئے ہے اس پر جو اس نے علم دیا اور ہمارے آقا اور ان کی آل واصحاب پر خدائے برتر کا درود وسلام ہو ــــ اور خدائے پاک وبرتر کو ہی خوب علم ہے ــــ اور جب یہ عُجالہ (عجلت میں لکھا جانے والا مضمون) ایک رسالہ کی صورت اختیار کر گیا تو میں نے اس کا نام یہ رکھا: اَلْجَوْدُ الْحُلْو فی ارکان الوضوء ۱۳۲۴ھ

ف[۲۵]: تطفل عاشر

للہ رب العلمین ۔ | (ارکانِ وضو کے بیان میں بارانِ شیریں) اور تمام ستائش خدا کے لئے جو سارے جہانوں کا رب ہے ۔ (ت)

(رسالہ اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ ختم ہوا)

مسئلہ[۲] ف از بلگرام ضلع ہردوئی محلہ میدان پورہ مرسلہ حضرت سید ابراہیم صاحب از صاحبزادگان مارہرہ شریف ۸ جمادی الاولٰی ۱۳۱۱ھ

ماقولکم دام فضلکم (آپ کی فضیلت قائم ودائم رہے آپ کیا فرماتے ہیں ۔ ت) کہ مسواک کتنی طول میں ہونا چاہیے ؟ سنا ہے کہ "غایۃ السواک فی مسائل المسواک" مؤلفہ مولوی وحافظ شوکت علی سندیلی میں بیان ہے کہ اگر بالشت بھر سے زائد مسواک ہے تو وہ مرکبِ شیطان (شیطان کی سواری ۔ ت) ہے، امید کہ اس کی سند لکھی جائے ، بَیِّنُوْا تُوْجَرُوْا (بیان فرمایئے آپ کو اجر وثواب دیا جائیگا ۔ ت)

الجواب

یہ قول امام عارف باللہ حکیم الامۃ سیدی محمد بن علی ترمذی قدس سرہ سے منقول ہے، درمختار میں ہے ؛

لایزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[۱] | مسواک ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو ورنہ اس پر شیطان بیٹھتا ہے ۔ (ت)

حاشیۂ طحطاویہ علی مراقی الفلاح میں ہے ؛

یکون طول شبر[ع] مستعملہ | مسواک جو استعمال کرنے والا ہے اسکی بالشت بھر

ف : مسئلہ مسواک کا طول بالشت بھر سے زیادہ نہ چاہیے ۔

ع ھل المراد شبر المستعمل اوالوسط تردد فیہ ط ف | استعمال کرنے والے کی بالشت مراد ہے یا متوسط بالشت ؟ ــــ اس بارے میں سید طحطاوی نے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۱

لان الزائد یرکب علیہ الشیطان۔[1]

ہونی چاہئے اس لئے کہ جو زیادہ ہو اس پر شیطان بیٹھتا ہے۔ (ت)

شرح نقایہ علامہ قہستانی میں ہے:

قال الحکیم الترمذی لایزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[2]

حکیم ترمذی نے فرمایا: مسواک ایک بالشت سے زیادہ نہ کی جائے ورنہ اس پر شیطان بیٹھتا ہے۔ (ت)

اقول[ف] شک نہیں کہ ظاہر حقیقت ہے جب تک کوئی صارف نہ ہو ولا مانع منہا فالشیطان موجود ورکوبہ ممکن واللہ اعلم بحقیقۃ الحال (اور اس سے کوئی مانع نہیں اس لئے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حاشیۃ الدر قال یحرر[3] اھ وقال ش الظاھر الثانی لانہ محمل الاطلاق غالبا[4] اھ اقول[ف] نقل العلامۃ ط نفسہ فی حاشیۃ المراقی ھذا الذی نقلہ لکنہ نسبہ الی بعضھم فان کان ذلک البعض ممن یعتمد علی قولہ فھذا نص فی الباب والا فالظاھر مع ش واللہ تعالی اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ۔

حاشیہ درمختار میں تردد ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی تنقیح کی ضرورت ہے اھ ___ اور علامہ شامی نے کہا ہے کہ ظاہر ثانی ہے اس لئے کہ مطلق بولنے کے وقت عموماً وہی مراد ہوتا ہے اھ۔ اقول خود علامہ طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں یہ عبارت نقل کی ہے جو پیش نظر ہے لیکن اسے "بعض" کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ "بعض" اگر کوئی ایسی شخصیت ہے جس کے قول پر اعتماد کیا جاتا ہے جب تو یہ اس باب میں نص ہے ورنہ ظاہر علامہ شامی کے ساتھ ہے۔ اور خدائے بزرگ و برتر ہی کو خوب علم ہے ۱۲ منہ فیضہ (ت)

ف: معروضۃ[۲۹] علی العلامۃ ط۔

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ فصل فی سنن الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۶۷

[2] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/ ۲۹

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ مکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۰

[4] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۸

شیطان موجود ہے اور اس کا بیٹھنا ممکن ہے اور حقیقتِ حال خدا ہی خوب جانتا ہے۔ ت) اگرچہ علامہ طحطاوی نے حاشیۂ در میں فرمایا:

لعل المراد من ذٰلك انه ینسیه استعماله او یوسوس له[1] اھ اقول ف ظاهره انه فهم رجوع ضمیر "علیه" الی المستاك و انما هو الی السواك کما یفصح عنه ما نقل هو نفسه فی حاشیة المراقی۔ واللّٰه تعالٰی اعلم۔

شاید اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اسے استعمال کرنا بُھلا دیتا ہے یا اسے وسوسہ میں مبتلا کرتا ہے اھ۔ اقول اس عبارت سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ "علیہ" (اس پر) کی ضمیر کا مرجع انھوں نے مسواک کرنے والے کو سمجھا ہے حالانکہ وہ ضمیر مسواک کی طرف لوٹ رہی ہے جیسا کہ حاشیۂ مراقی کی وہ عبارت اسے صاف بتا رہی ہے جو انھوں نے خود نقل کی ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

ف: معروضة ۲۷ اخری علیه۔

---

[1] حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطهارة المکتبة العربیة کوئٹہ ۱/۷۰

رسالہ

تنویر القندیل فی اوصاف المندیل

۱۳۲۴ھ

(رومال کے اوصاف میں قندیل کی روشنی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ ۳ ف ۶ شعبان معظم ۱۳۲۱ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ بعد وضو منہ کپڑے سے پونچھنا نہیں چاہئے اس میں ثواب وضو کا جاتا رہتا ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی ثقل میزاننا بالوضوء، وجعلنا غرا محجلین من اثار الوضوء، والصلوۃ

تمام تعریف اللہ کے لئے جس نے ہماری میزانِ عمل آبِ وضو سے گراں بار فرمائی، اور ہمیں آثارِ وضو سے تابندہ رو، روشن دست و پا والا بنایا۔ اور

ف: مسئلہ وضو کے بعد کپڑے سے اعضاء پونچھنے کا حکم۔

والسلام علی من کان مندیل سعدہ احسن والفر، من کل حریر ماسحین بقبولہ عن وجوھنا و قلوبنا کل درن و وسخ للتنویر۔

جن کا رومالِ سعادت ہر ریشم سے زیادہ حسین و نفیس تھا ان پر ایسے درود وسلام جو ان کے قبول کے باعث ہمارے چہروں اور دلوں کو تابندگی بخشنے کے لئے ہر میل کچیل سے صاف کردیں۔ (ت)

اللہ تعالٰی ثواب عطا فرمائے، وضو کا ثواب جاتا رہنا محض غلط ہے۔ ہاں بہتر ہے کہ بے ضرورت نہ پونچھے، امراء ومتکبرین کی طرح اُس کی عادت نہ ڈالے اور پونچھے تو بے ضرورت بالکل خشک نہ کرلے قدرے نم باقی رہنے دے کہ حدیث میں آیا ہے:

ان الوضوء یوزن[1] - رواہ الترمذی عن ابن شہاب الزہری من اواسط التابعین و علقہ عن سعید بن المسیب من اکابرھم و افضلھم۔

یہ پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلّے میں رکھا جائیگا (اسے ترمذی نے درمیانی طبقہ کے تابعی حضرت ابن شہاب زہری سے روایت کیا اور بزرگ طبقہ اور افضل درجہ کے تابعی حضرت سعید بن مسیّب سے تعلیقاً بیان کیا۔ت)

اقول والمعلق عندنا فی الاستناد کالموصول وقد وصلہ ابوبکر بن ابی شیبۃ انہ قال اکرہ المندیل بعد الوضوء وقال ھو یوزن[2] وما لایقال بالرأی فعلہ

اقول (حدیثِ معلق بھی ہمارے نزدیک استناد میں موصول ہی کا حکم رکھتی ہے اور اسے تو ابوبکر بن ابی شیبہ نے ان الفاظ میں موصولاً بھی روایت کیا ہے۔ سرکار نے فرمایا: میں وضو کے بعد رومال کا استعمال پسند نہیں کرتا۔ اور فرمایا: وضو کا پانی وزن کیا جائے گا ــــ اور

ف۱: وضو کا پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلّے میں رکھا جائے گا۔

ف۲: المعلق عندنا کالموصول۔

ف۳: مالایقال بالرأی یحمل علی الرفع اذا لم یکن صاحبہ أخذ اعن الاسرائیلیات۔

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المندیل بعد الوضوء حدیث ۵۴ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۲۰

[2] المصنف لابن ابی شیبۃ ” باب من کرہ المندیل حدیث ۱۵۹۹ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۳۹

الرفع محمول مالم یکن صاحبہ اخذا عن الاسرائیلیات بل قد روی تمام فی فوائدہ وابن عساکر فی تاریخہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من توضأ فمسح بثوب نظیف فلا باس بہ ومن لم یفعل فھو افضل لان الوضوء یوزن یوم القیٰمۃ مع سائر الاعمال[1]۔

جو بات رائے سے نہ کہی جاسکتی ہو وہ اس پر محمول ہوتی ہے کہ سرکار سے مروی اور مرفوع ہے جب کہ راوی اسرائیلیات سے لے کر بیان کرنے والا نہ ہو ____ بلکہ تمام نے فوائد میں اور ابن عساکر نے تاریخ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے یہ حدیث روایت کی ہے(ت) یعنی نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: جو وضو کرکے پاکیزہ کپڑے سے بدن پونچھ لے تو کچھ حرج نہیں اور جو ایسا نہ کرے تو یہ بہتر ہے اس لئے کہ قیامت کے دن آبِ وضو بھی سب اعمال کے ساتھ تولا جائے گا۔

اقول[3] وبہ انتفی الاستدلال بوزنہ علی کراھۃ مسحہ کما قال الترمذی فی جامعہ من کرہ انما کرھہ من قبل انہ قیل ان الوضوء یوزن[2] الخ فھذا الحدیث مع تصریحہ بالوزن نص علی نفی الکراھۃ وان ذٰلک انما ھو استحباب و معلوم ان ترک المستحب لا یوجب

اقول آب وضو کے وزن کئے جانے سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اسے پونچھنا مکروہ ہے جیسا کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں لکھا کہ اس کام کو جس نے مکروہ کہا ہے اسی وجہ سے مکروہ کہا ہے کہ فرمایا گیا ہے: یہ پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلّے میں رکھا جائے گا، مذکورہ بالا حدیثِ ابوھریرہ سے یہ استدلال رَد ہوجاتا ہے کیوں کہ اس میں وزن کئے جانے کی صراحت کے ساتھ کراہت کی نفی، اور اس کے صرف مستحب

ف: ترک المستحب لایوجب کراھۃ تنزیہ۔

---

[1] کنز العمال بحوالہ تمام وابن عساکر عن ابی ہریرۃ حدیث ۲۶۱۳۹ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۰۷

[2] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المندیل الخ حدیث ۵۴ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۲۰

كراهة التنزيه كما حققه في البحر والشامي وغيرهما۔

ہونے پر نص موجود ہے ۔۔۔ اور یہ معلوم ہے کہ ترک مستحب، کراہت تنزیہ کا موجب نہیں۔ جیسا کہ محقق بحر اور علامہ شامی وغیرہما نے اس کی تحقیق فرمائی ہے۔ (ت)

اس کے سوا اس کی ممانعت یا کراہت کے بارے میں اصلاً کوئی حدیث نہیں بلکہ نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے متعدد حدیثوں میں اس کا فعل مروی ہوا، جامع ترمذی میں ام المومنین عائشہ الصدیقہ بنت الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

قالت كان لرسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم خرقة يتنشف بها بعد الوضوء[1]

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اس سے اعضائے منور صاف فرماتے۔

قلت[2] ونحوه للدارقطني في الافراد عن ابي بكر الصديق رضي الله تعالٰى عنه۔

قلت اسی طرح امام دارقطنی نے یہ حدیث افراد میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے۔ (ت)

نیز جامع ترمذی میں معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

قال رأيت النبي صلى الله تعالٰى عليه وسلم اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه[3]۔

فرمایا: میں نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب وضو فرماتے اپنے آنچل سے روئے مبارک صاف کرتے۔

سنن ابن ماجہ میں سلمان فارسی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

ان رسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم توضأ فقلب جبة صوف كانت عليه فمسح بها وجهه[4]

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرما کر اونی کرتا کہ زیب بدن اقدس تھا الٹ کر اس سے چہرۂ انور پونچھا۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المندیل بعد الوضوء حدیث ۵۳ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۱۹

[2] کنز العمال قط فی الافراد عن ابی بکر حدیث ۲۶۹۹۷ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۴۷۰

[3] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المندیل بعد الوضوء حدیث ۵۴ دار الفکر ۱/ ۱۲۰

[4] سنن ابن ماجہ " " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۷

اقول [1] یہ چاروں حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعددِ طُرق سے اُس کا انجبار ہوتا ہے معہذا حلیہ میں فرمایا کہ جب حدیث ضعیف بالاجماع فضائل میں مقبول ہے تو اباحت میں بدرجہ اولٰی، علاوہ بریں یہاں ایک حدیث حسن قولی بھی موجود، امام ابوالمحاسن محمد بن علی رحمہ اللہ تعالٰی کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام میں روایت فرماتے ہیں: اخبرنا محمد بن اسمعیل انا ابو اسحٰق الاسموی اخبرتنا کریمۃ القرشیۃ انا ابوعلی بن المحبوبی انا ابوالقاسم المصیصی انا ابوعبدالرحمٰن بن عثمٰن انا ابراھیم بن محمد بن احمد بن ابی ثابت ثنا احمد بن بکیر ثنا یعلی ثنا سفین عن لیث عن زریق عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاباس بالمندیل بعد الوضوء[1] یعنی انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: وضو کے بعد رومال میں کچھ حرج نہیں۔

امام مذکور اس حدیث کو روایت کرکے فرماتے ہیں: ھذا الاسناد لاباس بہ[2] (اس سند میں کوئی حرج نہیں۔ ت) حلیہ میں فرمایا:

وقول الترمذی [2] لایصح عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی ھذا الباب شیئ انتھی لاینفی وجود الحسن ونحوہ والمطلوب لایتوقف ثبوتہ علی الصحیح بل یثبت بہ کما یثبت بالحسن ایضا[3]۔

امام ترمذی کا قول ہے: اس باب میں نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح نہ آئی اھ اس قول سے حدیث حسن وغیرہ موجود ہونے کی نفی نہیں ہوتی اور مطلوب کا ثبوت حدیث صحیح پر موقوف نہیں، بلکہ اسی کی طرح حدیث حسن سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ (ت)

ف۱: حدیث ضعیف استحباب و اباحت میں بالاجماع مقبول ہے۔

ف۲: قول المحدثین لایصح لاینفی الحسن۔

---

[1] الالمام بآداب دخول الحمام

[2]

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

لاجرم محررالمذہب امام ربانی سیدنا امام محمد شیبانی قدس سرہ النورانی کتاب الآثار شریف میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد عن ابرٰھیم فی الرجل یتوضأ فیمسح وجھہ بالثوب قال لاباس بہ ثم قال ارأیت لواغتسل فی لیلۃ باردۃ ایقوم حتی یجف؟ قال محمد وبہ ناخذ ولا نری بذٰلک باسًا وھو قول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔[1]

یعنی امام اجل ابراہیم نخعی سے اس باب میں استفتا ہُوا کہ آدمی وضو کرکے کپڑے سے منہ پونچھے۔ فرمایا: کچھ حرج نہیں۔ پھر فرمایا: بھلا دیکھو تو اگر ٹھنڈی رات میں نہائے تو کیا یوں ہی کھڑا رہے یہاں تک کہ بدن خشک ہوجائے۔ امام محمد نے فرمایا: ہم اسی کو اختیار فرماتے ہیں ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہے۔

اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ وضو وغسل دونوں کا اس باب میں ایک ہی حکم ہے بلکہ بسا اوقات غسل میں کپڑے سے بدن خصوصًا سر پونچھنے کی حاجت بہ نسبت وضو کے زائد ہوتی ہے اور اگر تجربۂ صحیحہ یا خبر طبیب حاذق مسلم مستور سے معلوم ہو کہ نہ پونچھنا ضرر شدید کا باعث ہوگا جب تو صاف کرلینا واجب ہوجائیگا اگرچہ وضو میں اگرچہ بنہایت مبالغہ کرم کا نام نہ رہے۔ حلیہ میں ہے:

ھذا کلہ اذا لم تکن حاجۃ الی التنشیف فان کان فالظاھر انہ لاینبغی ان یختلف فی جوازہ من غیر کراھۃ بل فی استحبابہ او وجوبہ بحسب تلک الحاجۃ۔[2]

یہ سارا کلام اس صورت میں ہے جب پانی خشک کرنے کی ضرورت نہ ہو، اور اگر اس کی ضرورت ہے تو ظاہر یہ ہے کہ اس ضرورت کے حسبِ حال اس عمل کے بلاکراہت جواز، بلکہ استحباب، یا وجوب میں، کوئی اختلاف نہ ہونا چاہئے۔ (ت)

ف: مسئلہ غسل کے بعد اعضاء پونچھنے کا حکم۔

ف۲: اگر اعضاء نہ پونچھنے سے ضرر ثابت ہو تو پونچھنا واجب تک ہوسکتا ہے۔

---

[1] کتاب الآثار للامام محمد باب مسح بعد الوضوء بالمندیل ادارۃ القرآن کراچی ص ۸

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اور صحیحین کی حدیث جو ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

انہا اتت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بخرقۃ بعد الغسل فلم یردھا وجعل ینفض الماء بیدہ۔[1]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نہائے، یہ کپڑا جسم اقدس صاف کرنے کو حاضر لائیں، حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نہ لیا اور ہاتھ سے پانی پونچھ پونچھ کر جھاڑا۔

اس سے کراہت ثابت نہیں ہوتی لانہا واقعۃ عین لا عموم لہا (یہ ایک معین واقعہ ہے اس میں عموم نہیں ہے۔ ت) ممکن ہے کہ وہ کپڑا میلا تھا پسند نہ فرمایا ذکرہ الامام النووی فی شرح المھذب (امام نووی نے یہ وجہ شرح مہذب میں بیان فرمائی۔ ت)

اقول وفیہ بُعد ان تکون ام المؤمنین اختارت لہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مثل ھذا مع علمہا بکمال نزاھتہ ونظافتہ ولطافتہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا ان یقال ظنت الحاجۃ لبرد ونحوہ ولم تجد الا ما اتت بہ۔

اقول اس توجیہ پر یہ اعتراض ہے کہ ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کو حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی انتہائی پاکیزگی، صفائی اور لطافت معلوم تھی اس لئے یہ بعید ہے کہ انھوں نے سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے لئے ایسا کپڑا پسند کیا ہو، مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے یہ سمجھا کہ رومال کی ضرورت ہے اور جو حاضر لائیں اس کے علاوہ دوسرا انھیں دستیاب نہ ہوا۔ (ت)

ممکن ہے کہ نماز کی جلدی تھی اس لئے نہ لیا، ذکرہ ایضا (اسے بھی امام نووی ہی نے ذکر کیا۔ ت)

اقول ولا یرد علیہ انہ

اقول اس پر یہ اعتراض نہیں

ف۱: حکایۃ وقائع الحال لاتدل علی العموم۔

ف۲: تطفل علی الامام النووی۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب من افرغ بیمینہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۰ و ۴۱

صحیح مسلم کتاب الحیض باب صفۃ غسل الجنابۃ " " " ۱/۱۴۷

لایظھر الفرق بین النشف بالثوب والنفض بالید فی الاستعجال لان لفظ البخاری فناولتہ ثوبا فلم یاخذہ فانطلق وھو ینفض یدیہ[1] اھ فلعلہ لاجل الاستعجال لم یقم لینتشف بالثوب ولم یرد استصحابہ بخلاف النفض بالید فکان یحصل ماشیا کما فعل صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

ہوسکتا کہ جلدی کے معاملہ میں کپڑے سے سکھانے اور ہاتھ سے جھاڑنے کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں۔ (عدمِ اعتراض) اس لئے کہ بخاری کے الفاظ یہ ہیں، اُم المؤمنین نے حضور کو کپڑا پیش کیا تو نہ لیا اور ہاتھوں سے پانی جھاڑتے ہوئے چلے گئے اھ۔ تو ہوسکتا ہے کہ جلدی کی وجہ سے کپڑے سے سکھانے کے لئے ٹھہرے نہ ہوں اور کپڑا ساتھ لے جانا بھی نہ چاہا ہو اور ہاتھ سے پانی جھاڑنے کا کام تو چلتے ہوئے بھی ہوجاتا ہے، جیسا کہ حضور صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے یہی کیا۔ (ت)

ممکن ہے کہ اپنے رب عزوجل کے حضور تواضع کے لئے ایسا کیا ذکرہ ایضًا (اسے بھی امام نووی نے ذکر کیا۔ ت)

اقول لعنی رومالوں سے بدن صاف کرنا اربابِ تنعم کی عادت ہے اور ہاتھ سے پانی پونچھ ڈالنا مساکین کا طریقہ، تو حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تواضعًا طریقہ مساکین پر اکتفا فرمایا، ممکن ہے کہ وقت گرم تھا اس وقت بقائے تری ہی مطلوب تھی ذکرہ القاری فی المرقاۃ[2] (اسے علامہ علی قاری نے مرقاۃ میں ذکر کیا۔ ت) بلکہ اُم المؤمنین کا کپڑا پیش کرنا ظاہرًا اسی طرف ناظر کہ ایسا ہوتا تھا مگر اس وقت کسی وجہ خاص سے قبول نہ فرمایا؛

قالہ ابن التین نقلہ فی ارشاد الساری ولفظہ ماأتی بالمندیل الا انہ کان یتنشف بہ وردہ لنحو وسخ کان فیہ[3] اھ۔

اسے ابن التین نے کہا، ان سے ارشاد الساری میں نقل ہوا، الفاظ یہ ہیں: رومال اسی لئے حاضر کیا گیا کہ حضور رومال سے پانی خشک کیا کرتے تھے، اور سرکار کا نہ قبول فرمانا اس وجہ سے تھا کہ اس میں کچھ میل وغیرہ تھا اھ۔ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۱

[2] مرقاۃ المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۶ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۱۴۰

[3] ارشاد الساری کتاب الغسل باب المضمضۃ الخ تحت الحدیث ۲۵۹ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۴۹۷

21

اقول [۵۲] ویتوقف علی اثبات ان ھذا لم یکن اول غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عندھا وانی لہ ذٰلک۔

اقول اس توجیہ کی تمامیت یہ ثابت کرنے پرموقوف ہے کہ ان کے یہاں یہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا پہلا غسل نہ تھا، اور یہ کہاں سے ثابت ہو پائے گا۔ (ت)

بالجملہ اس قدر میں شک نہیں کہ ترک احیاناً دلیل کراہت نہیں ہوسکتا بلکہ وہ تمہ دلیل سنیت ہوتا ہے،

اور احسن تاویلات حدیث وہ ہے جو امام اجل ابرہیم نخعی استاذ الاستاذ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہما نے افادہ فرمائی کہ سلف کرام کپڑے سے پُونچھنے میں حرج نہ جانتے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند نہ فرماتے کہ وہ باب ترفہ وتنعم سے ہے۔ سنن ابی داؤد میں حدیث میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے آخر میں ہے:

فذکرت ذٰلک لابرھیم فقال کانوا لایرون بالمندیل باسا ولکن کانوا یکرھون العادۃ و لفظ الطبری قال الاعمش فذکرت ذٰلک لابرھیم فقال انما کانوا یکرھون المندیل بعد الوضوء مخافۃ العادۃ۔[1]

حضرت ابراہیم سے میں نے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا: وہ حضرات رومال سے پُونچھنے میں حرج نہ جانتے تھے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند نہ فرماتے تھے، طبری کے الفاظ یہ ہیں: امام اعمش نے کہا، پھر میں نے حضرت ابراہیم سے اس کا تذکرہ کیا تو انھوں نے فرمایا: وہ حضرات وضو کے بعد رومال استعمال کرنے کو ناپسند فرماتے تھے کہ کہیں عادت نہ پڑجائے۔ (ت)

پھر نفس حدیث میں دلیلِ جواز موجود کہ ہاتھ سے پانی صاف فرمایا اور صاف کرنے میں جیسا کپڑا ویسا ہاتھ،

ذکرہ الامام النووی فی شرح المھذب واورد فی شرح مسلم عن بعض العلماء

اسے امام نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ اور شرح مسلم میں بعض علماء سے نقل کیا اور برقرار رکھا

ف: تطفل [۲۹] علی الامام القسطلانی وابن التین۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الغسل من الجنابۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۳

[2] المواھب اللدنیۃ المقصد التاسع النوع الاول الفصل السادس المکتب الاسلامی بیروت ۴/۵۴

21/21

مقراعلیہ لکن نقل العلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوٰۃ عن بعض علمائنا ان معنی قولھا رضی اللہ تعالٰی عنہا "فانطلق وھو ینفض یدیہ" ای یحرکھما کما ھو[عہ] عادۃ من لہ رجولیۃ قال وقیل ینفضھما[ف] لازالۃ الماء المستعمل وھو منھی عنہ فی الوضوء والغسل لما فیہ من اماطۃ اثر العبادۃ، مع ان الماء مادام علی العضو لایسمی مستعملا فالاول اولی[1] اھ ـ ثم نقل عن القاضی الامام عیاض ان من فوائد الحدیث جواز النفض والاولی ترکہ لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام "اذا توضأتم فلاتنفضوا ایدیکم" ومنھم من حمل النفض علی تحریک الیدین فی المشی

لیکن مُلّا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہمارے بعض علما سے نقل کیا ہے کہ ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا کے ارشاد مذکور "سرکار ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے چلے گئے" کا معنی یہ ہے کہ مردانگی والوں کے طور پر ہاتھوں کو ہلاتے ہوئے گئے۔ آگے لکھا: اور کہا گیا کہ معنی یہ ہے کہ آبِ مستعمل بدن سے دُور کرنے کیلئے ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے گئے اور اس کام سے وضو وغسل دونوں میں ممانعت آئی ہے کیونکہ اس میں عبادت کا اثر اپنے بدن سے دُور کرنا ہے باوجودے کہ پانی جب تک بدن سے لگا ہوا ہے مستعمل نہیں کہلاتا۔ تو پہلا معنی اولٰی ہے ___ پھر امام قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ: اس حدیث سے جو فوائد ملتے ہیں ان میں سے یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے پانی پونچھ کر جھاڑنا اولٰی ہے اور بہتر اس کا ترک ہے کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: جب تم وضو کرو تم اپنے ہاتھ نہ جھاڑو۔ اور کسی نے جھاڑنے کا مطلب یہ بتایا ہے: "چلنے میں ہاتھوں کو حرکت

عہ اقول[۵۳] الاولی ان یقول کتعبیر غیرہ کما ھو عادۃ الاقویاء ۱۲ منہ

عہ اقول بہتر یوں کہنا ہے کہ "طاقتوروں کے طور پر" جیسے بعض دوسرے حضرات کی تعبیر ہے ۱۲ منہ (ت)

ف: مسئلہ وضو یا غسل میں پانی سے ہاتھ نہ جھٹکنا بہتر ہے مگر منع نہیں، اور اس بارے میں جو حدیث آئی کہ "وہ شیطان کا پنکھا ہے" ضعیف ہے۔

---

[1] مرقاۃ المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۶ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۱۴۰

وھو تأویل بعید[1] اھ ثم قال اعنی القاری قلت وان کان التاویل بعیدا فالحمل علیہ جمعا بین الحدیثین اولی من الحمل علٰی ترک الاولٰی[2] اھ۔

اقول[ف] اولاً قد اعترفتم ببعد التاویل وھو کذلک ولم یثبت فی النھی عن النفض حدیث صحیح قال الامام النووی فی المنھاج تحت الحدیث المذکور "فیہ دلیل علٰی ان نفض الید بعد الوضوء والغسل لاباس بہ، وقد اختلف اصحابنا فیہ علٰی اوجہ، اشھرھا ان المستحب ترکہ ولا یقال انہ مکروہ، والثانی انہ مکروہ، والثالث انہ مباح یستوی فعلہ وترکہ وھذا ھو الاظھر المختار فقد جاء ھذا الحدیث الصحیح فی الاباحۃ ولم یثبت فی النھی شیئ اصلا[3] اھ والحدیث

دینا" ۔۔ اور یہ تاویل بعید ہے اھ۔ اس پر علامہ قاری لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں اگرچہ یہ تاویل بعید ہو مگر دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق دینے کے لئے اس معنی پر محمول کرنا ترکِ اولٰی پر محمول کرنے سے بہتر ہے اھ۔

اقول اوّلاً آپ کو اعتراف ہے کہ یہ تاویل بعید ہے ۔۔ اور واقعۃً وہ ایسی ہی ہے ۔۔ اور ہاتھ سے پانی پونچھ کر جھاڑنے سے ممانعت کے بارے میں کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں ۔۔ امام نووی منہاج (شرح مسلم) میں حدیث مذکور کے تحت فرماتے ہیں: اس میں دلیل موجود ہے کہ وضو اور غسل کے بعد ہاتھ سے پانی جھاڑنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اس بارے میں ہمارے علما کے مختلف اقوال ہیں ۔۔ سب سے مشہور یہ ہے کہ مستحب اس کا ترک ہے اور اسے مکروہ نہ کہا جائے گا ۔۔ دوسرا یہ کہ مکروہ ہے ۔۔ تیسرا یہ کہ مباح ہے، کرنا نہ کرنا یکساں اور برابر ہے۔ یہی اظہر اور مختار ہے کیونکہ اباحت کے بارے میں یہ صحیح حدیث موجود ہے اور نہی کے بارے میں سرے سے کچھ ثابت ہی نہیں اھ ۔۔ اور جو حدیث ذکر ہوئی

ف: تطفل[۳۱۰] علی العلامۃ القاری۔

---

[1] و [2] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت حدیث ۴۳۶ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۱۴۰

[3] شرح صحیح مسلم کتاب الحیض باب صفۃ غسل الجنابۃ تحت الحدیث ۷۱۰ دارالفکر بیروت ۲/۶۸-۱۳۶۷

المذکور رواه ابو یعلی فی مسندہ و ابن عدی فی الکامل من طریق البختری بن عبید عن ابیه عن ابی ھریرة رضی الله تعالٰی عنه عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم قال اشربوا اعینکم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا ایدیکم فانھا مراوح الشیطان[1]، و نحوہ عند الدیلمی فی مسند الفردوس واخرجه ایضا ابن حبان فی الضعفاء وابن ابی حاتم فی العلل والبختری ضعیف متروك کما فی التقریب[2]، وقال المناوی فی شرحه الکبیر للجامع الصغیر المسمّی بفیض القدیر ان البختری ضعفه ابوحاتم و ترکه غیرہ، وقال ابن عدی روی عن ابیه قدر عشرین حدیثا عامتھا مناکیر ھذا منھا اھ ومن ثم قال العراقی سندہ ضعیف وقال النووی کابن الصلاح لم نجد له اصلا اھ[3]

اسے ابویعلٰی نے اپنی مسند میں، اور ابن عدی نے کامل میں بطریق بختری بن عبید عن ابیہ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے انھوں نے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا کہ سرکار نے فرمایا: اپنی آنکھوں کو بھی وضو کے وقت کچھ پانی پلاؤ، اور اپنے ہاتھوں کو نہ جھاڑو کیوں کہ اس طرح وہ شیطان کے پنکھے ہیں۔ اسی کے ہم معنٰی مسند الفردوس میں دیلمی نے روایت کی۔ اور ابن حبان نے بھی کتاب الضعفاء میں اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اس کی تخریج کی۔ اور بختری ضعیف، متروک ہے جیسا کہ تقریب التہذیب میں ہے ــــ علامہ مناوی نے جامع صغیر کی شرح کبیر فیض القدیر میں لکھا ہے کہ: بختری کو ابوحاتم نے ضعیف کہا ــــ اور دوسرے حضرات نے اسے ترک کر دیا ــــ ابن عدی فرماتے ہیں کہ اس نے اپنے والد سے بیس حدیثیں روایت کی ہیں جن میں زیادہ تر منکر ہیں یہ بھی انہی میں سے ہے ــــ یہی وجہ ہے کہ عراقی نے فرمایا: اس کی سند ضعیف ہے اور ابن الصلاح کی طرح امام نووی نے فرمایا: ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی اھ۔

ف: تضعیف البختری بن عبید۔

---

[1] کنز العمال بحوالہ ع وعد عن ابی ہریرۃ حدیث ۲۶۲۵۶ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۲۶
الجامع الصغیر " " " " " " ۱۰۶۴ دار الکتب العلمیۃ " ۱/۷۰
[2] تقریب التہذیب ترجمہ البختری بن عبید ۶۴۲ " " " " ۱/۱۲۲
[3] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث ۱۰۶۴ " " " " ۱/۶۶۸

قلت ٥٥ وبعض اصحابنا وان عدوا عدم النفض من اٰداب الوضوء کما فی الدر وغیرہ فلاغرو فان امثال الحدیث فی امثال المقام تقوم بافادة الادبیة اما ان ینتھض معارضا لحدیث صحیح فکلا۔

قلت ہمارے بعض علمائے نے پانی نہ جھاڑنے کو اگرچہ آدابِ وضو سے شمار کیا ہے جیسا کہ درمختار وغیرہ میں ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ ایسی حدیث ایسی جگہ اتنی صلاحیت رکھتی ہے کہ کسی چیز کے ایک ادب اور مستحب ہونے کا افادہ کردے۔ رہا یہ کہ کسی حدیث صحیح کے معارض ہوجائے تو ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا۔

وثانیا ٥٦ ف۱ ترک الاولی ف۲ لافادة الجواز واقع عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحیث تجاوز حد الاحصاء وذلک ھو الاولی منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لکونہ من مشارع تبلیغ الشرائع والبیان بالفعل اقوی کما شھد بہ حدیث ام سلمة رضی اللہ تعالٰی عنہا فی واقعة الحدیبیة۔

ثانیاً کسی چیز کا جواز بتانے کے لئے حضور اقدس صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے ترکِ اولٰی بے شمار مقامات میں واقع ہے اور یہ عمل (ترکِ اولٰے افادہ جواز کے لئے) حضور صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے ہونا اولٰی ہے اس لئے کہ سرکار قوانین واحکام کی تبلیغ کا مصدر و منبع ہیں۔ اور فعل کے ذریعہ بیان زیادہ قوی ہوتا ہے جیسا کہ اس پر واقعہ حدیبیہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی حدیث شاہد ہے۔

وثالثا ٥٧ ف۳ لفظ الحدیث عند مسلم والنسائی فی طریق اخری عن مخرج الحدیث الاعمش اعنی بطریق عبد اللہ بن ادریس عن الاعمش عن سالم ھو ابن ابی الجعد عن کریب عن ابن عباس عن میمونة رضی اللہ

ثالثاً کچھ اور طرق سے جو الفاظِ حدیث وارد ہیں وہ بالکل فیصلہ کن ہیں) امام مسلم و امام نسائی کے یہاں مخرج حدیث حضرت اعمش سے ایک طریق اور ہے وہ یوں ہے: عبداللہ بن ادریس ــــ عن الاعمش ــــ عن سالم ــ یہ ابن ابی الجعد ہیں ــــ عن کریب ــــ عن ابن عباس ــــ عن

ف۱ : تطفل ٣١ اٰخر علی القاری

ف۲ : ترک الاولی احیانا لبیان الجواز ھو الاولی من النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

ف۳ : تطفل ٣٢ ثالث علی علی القاری۔

تعالٰی عنھم ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اُتی بمندیل فلم یمسّہ وجعل یقول بالماء ھٰکذا یعنی ینفضہ[1] اھ ولفظ ابی داؤد بطریق عبد اللہ بن داؤد عن الاعمش فناولتہ المندیل فلم یأخذہ وجعل ینفض الماء عن جسدہ[2]۔

فھٰذہ نصوص مفسّرۃ لاتدع لتاویل ذٰلک البعض مساغا ولامجالا فضلا عن ان یکون ھو الاولٰی، وانا اتعجب[ف1] من القاضی الامام کیف یقتصر علی تبعیدہ وکذا الشیخ[ف2] المحقق حیث نقل ھذا التاویل فی لمعات التنقیح[3] شرح مشکٰوۃ المصابیح عن بعض الشروح واقرہ[ف3] وقال فی اشعۃ اللمعات

میمونہ ــــ رضی اللہ تعالٰی عنہم ــــ اس طریق عبد اللہ بن ادریس میں الفاظِ حدیث یہ ہیں: نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے پاس رومال حاضر کیا گیا تو اسے ہاتھ نہ لگایا اور پانی کو یوں کرنے لگے یعنی جھاڑنے لگے اھ ــــ اور بطریق عبد اللہ بن داؤد عن الاعمش، سُنن ابی داؤد میں یہ الفاظ ہیں: ام المومنین نے سرکار کو رومال پیش کیا تو نہ لیا اور بدن مبارک سے پانی جھاڑنے لگے۔

یہ ایسے مُفسّر نصوص ہیں کہ اس تاویل (جھاڑنا یعنی چلنے میں ہاتھ ہلانا) کی کوئی گنجائش اور جگہ ہی نہیں رہ جاتی، اس تاویل کا اولٰی ہونا تو بہت دُور کی بات ہے ــــ اور مجھے تو یہ تعجب ہے کہ امام قاضی عیاض نے اسے صرف بعید کہنے پر اکتفا کیوں کی؟ اور اسی طرح شیخ محقق پر بھی تعجب ہے کہ انھوں نے لمعات التنقیح شرح مشکٰوۃ المصابیح میں یہ تاویل بعض شروح کے حوالے سے نقل کی اور برقرار رکھی، اور اشعۃ اللمعات

ف۱: تطفّل علی الامام القاضی عیاض۔
ف۲: تطفّل علی الشیخ المحقق عبد الحق الدھلوی۔
ف۳: تطفّل آخر علیہ۔

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض باب صفۃ غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۷
[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الغسل من الجنابۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۳۲ و ۳۳
[3] لمعات التنقیح ” باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۶ مکتبۃ المعارف النعمانیہ لاہور ۲/ ۱۰۹

این معنی بعید ست از مقام[1] اھ۔
لم لا یقولون باطل ماله من مساغ۔
ھذا۔
ثم ان من الناس
من یقول بکراھة المندیل بعد الوضوء
دون الغسل، قال فی الحلیة
روی عن ابن عباس[2] اھ
قلت[ف۵] رواہ عبدالرزاق فی
مصنفه عن ابن عباس رضی الله
تعالٰی عنهما انه کرہ ان یمسح
بالمندیل من الوضوء و لم
یکرھه اذا اغتسل من الجنابة[3] اھ
وحاول الامام ابن امیر الحاج فی
الحلیة توجیهه بان کراھته فی
الوضوء لما ذکرنا عن الزھری
قال ولم ینقل فی الغسل انه
یوزن[4] اھ۔
اقول[ف۶] تقاعد کونه یوزن

میں فرمایا، یہ معنی اس مقام سے بعید ہے اھ۔
یہ کیوں نہیں فرماتے کہ باطل ہے اس کی کوئی گنجائش
ہی نہیں —— یہ بحث تمام ہوئی۔
اب یہ ہے کہ بعض حضرات اس کے قائل
ہیں کہ وضو کے بعد رومال استعمال کرنا مکروہ
ہے، غسل کے بعد نہیں —— حلیہ میں ہے کہ یہ
قول حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے
مروی ہے اھ۔ **قلت** اسے عبدالرزاق نے
اپنی مصنف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی
عنہما سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے وضو
کے بعد رومال سے پانی پونچھنے کو ناپسند کیا
اور غسلِ جنابت کی صورت میں مکروہ نہ رکھا اھ
امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس کی یہ توجیہ
فرمانے کی کوشش کی ہے کہ وضو میں ان کی کراہت
کی وجہ وہ حدیث ہے جو ہم نے امام زہری سے
نقل کی (کہ یہ پانی روزِ قیامت وزن ہوگا) اور
غسل کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ اس کا
پانی بھی وزن کیا جائے گا اھ۔
اقول ہم بتا چکے کہ اس پانی کے وزن

ف: تطفل[36] علی الحلیة۔

---

[1] اشعة اللمعات کتاب الطهارة باب الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۳۲
[2] حلیة المحلی شرح منیة المصلی
[3] المصنف لعبدالرزاق کتاب الطهارة باب بالمندیل حدیث ۷۰۹ المکتبة الاسلامی بیروت ۱/۱۸۲
[4] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

ایراث کراھۃ المسح قد قدمناہ و ان سلم فالنقل فی الوضوء نقل فی الغسل بالقیاس الجلی، بل بدلالۃ النص فان الغسل حسنۃ کالوضوء فان کان یوزن ماء الوضوء فکذا ماؤہ بل ھو اولٰی لانھا طھارۃ کبرٰی و ماؤہ اکثر و اوفٰی، و انما الامر عندی واللہ تعالٰی اعلم ان حبر الامۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ رأی فی منعہ فی الغسل حرجا کما اسلفنا۔

کے جانے کی فضیلت اسے پونچھنے میں کراہت لانے سے قاصر ہے ——— اور اگر اسے مان ہی لیں تو (وہی حکم غسل میں بھی ہونا چاہئے اگرچہ خاص لفظ غسل کے ساتھ حدیث وارد نہیں ہے کیونکہ ۱۲م) وضو میں منقول ہونا قیاس جلی، بلکہ دلالۃ النص کی رُو سے غسل میں بھی منقول ہونا ہے اس لئے کہ وضو کی طرح غسل بھی ایک نیکی ہے تو اگر وضو کا پانی تولا جائے گا تو غسل کا پانی بھی ایسا ہی ہوگا بلکہ وہ بدرجۂ اولٰی ہوگا اس لئے کہ وہ طہارتِ کبرٰی ہے اور اس کا پانی زیادہ وافر بھی ہوتا ہے ——— میرے نزدیک اس کی وجہ ——— واللہ تعالٰی اعلم ——— یہی ہے کہ حبرِ امت رضی اللہ تعالٰی عنہ نے غسل کے اندر اس سے ممانعت میں حرج دیکھا جیسا کہ پہلے ہم بیان کرآئے ہیں۔

بالجملہ تحقیقِ مسئلہ وہی ہے کہ کراہت اصلاً نہیں، ہاں حاجت نہ ہو تو عادت نہ ڈالے اور پُونچھے بھی تو حتی الوسع نم باقی رکھنا افضل ہے - فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

لاباس بہ للمتوضئ و المغتسل ان یتمسح بالمندیل روی عن رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ کان یفعل ذٰلک ومنھم من کرہ ذٰلک، ومنھم من کرہ للمتوضئ دون

وضو و غسل کرنے والے کے لئے رومال سے بدن پونچھنے میں حرج نہیں، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے کہ وہ ایسا کرتے تھے۔ بعض نے اسے مکروہ کہا ہے، اور بعض نے وضو کرنے والے کے لئے مکروہ کہا ہے غسل والے

ف۱ : تطفل۳۷ اٰخر علیھا۔

ف۲ : غسل کا پانی بھی نیکیوں کے پلّے میں رکھا جانا ظاہر ہے۔

المغتسل والصحیح ما قلناہ الا انہ ینبغی ان لایبالغ ولایستقصی فیبقی اثر الوضوء علی اعضائہ[1]

کے لئے نہیں اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا مگر چاہئے کہ اس میں مبالغہ نہ کرے اور پانی بالکل خشک نہ کردے اعضاء پر کچھ اثر باقی رہنے دے۔ (ت)

حلیہ میں ہے:

وکذا وقع ذکر التنشیف بلفظ لاباس فی خزانۃ الاکمل وغیرھا وعزاہ فی الخلاصۃ الی الاصل بھذا اللفظ ایضا[2] اھ۔

اسی طرح خزانۃ الاکمل وغیرہ میں پانی سُکھانے کا ذکر "لاباس" (حرج نہیں) کے لفظ کے ساتھ آیا ہے اور ان ہی الفاظ کے ساتھ خلاصہ میں اسے اصل (مبسوط) کے حوالہ سے بیان کیا ہے (ت)

ف: یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو درمختار میں واقع ہوا کہ وضو کے بعد رومال سے اعضا پونچھنا مستحب ہے،

حیث قال من الاداب التمسح بمندیل وعدم نفض یدہ[3] اھ۔

اس کے الفاظ یہ ہیں: آدابِ وضو میں یہ بھی ہے کہ رومال سے پانی پونچھ لے اور ہاتھ سے نہ جھاڑے اھ۔ (ت)

اور منیہ میں واقع ہوا کہ غسل کے بعد مستحب ہے حیث قال ویستحب ان یمسح بمندیل بعد الغسل[4] اھ (اس کے الفاظ یہ ہیں: مستحب ہے کہ غسل کے بعد کسی رومال سے بدن پونچھ لے اھ۔ ت)

دونوں سہوِ قلم ہیں،

لا اعلم لھما سلفا فی ذٰلک فی المذھب فان الخلاف کما علمت فی الکراھۃ فضلا عن الاستحباب۔

مجھے اس بارے میں علمائے مذہب میں سے کوئی بھی ان دونوں حضرات کا پیش رَو معلوم نہیں اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے کہ مکروہ ہے یا نہیں، مستحب کہاں سے ہوگا (ت)

ف: تنبیہ علی ما فی المنیۃ والدر المختار۔

---

[1] ردالمحتار بحوالہ الخانیۃ کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۹
[2] ؍؍ ؍؍ الحلیۃ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍
[3] الدرالمختار ؍؍ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۴
[4] منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ فرائض الغسل وسننہا مکتبہ قادریہ لاہور ص ۴۰

ولہذا ردالمحتار میں قولِ دُر پر فرمایا :

ذکرہ صاحب المنیۃ فی الغسل و قال فی الحلیۃ ولم ار من ذکرہ غیرہ و انما وقع الخلاف فی الکراھۃ[1] الخ فاشار الی ان نقلہ الی الوضوء تفرد علی تفرد۔

اسے صاحبِ منیہ نے غسل کے بیان میں ذکر کیا اور حلیہ میں اس پر لکھا کہ صاحبِ منیہ کے سوا کسی اور کے یہاں میں نے اس کا ذکر نہ دیکھا بلکہ یہاں تو کراہت میں اختلاف ہے الخ۔ اس سے علامہ شامی نے اشارہ کیا کہ اس استحباب کو غسل سے نکال کر وضو میں لانا صاحبِ درمختار کا تفرد پر تفرد ہے (ت)

ہاں علامہ طحطاوی نے قولِ دُر کو بعد استنجا آب استنجا رومال سے پُونچھنے پر حمل کیا اور وہ محمل حسن ہے متعدد کتب میں اس کا استحباب مصرح ہے،

قال ط قولہ والتمسح ای مسح موضع الاستنجاء بخرقۃ کذا فی فتح القدیر[2] اھ۔

سید طحطاوی نے کہا: قولہ والتمسح یعنی مقام استنجاء کو کسی کپڑے سے پونچھ لینا، ایسا ہی فتح القدیر میں ہے اھ (ت)

منیہ کے آداب الوضو میں ہے :

وان یمسح موضع الاستنجاء بالخرقۃ بعد الغسل قبل ان یقوم فان لم یکن معہ خرقۃ یجففہ بیدہ[3]۔

مقام استنجا کو دھونے کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے کپڑے سے پونچھ لے ___ اور پاس میں کوئی کپڑا نہ ہو تو ہاتھ سے خشک کرلے۔ (ت)

حلیہ میں ہے :

یعنی الیسری مرۃ بعد اخری حتی لایبقی البلل علی ذلک المحل ومنھم

یعنی بائیں ہاتھ سے بار بار پُونچھ لے کہ اس جگہ تَری نہ رہ جائے۔ اور بعض نے استقاً (صفائی)

ف : مسئلہ پانی سے استنجے کے بعد کپڑے سے خوب صاف کرلینا مستحب ہے کپڑا نہ ہو تو بار بار بائیں ہاتھ سے یہاں تک کہ خشک ہوجائے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی التمسح بمندیل داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۹

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/ ۷۶

[3] منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ باب مستحبات الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۲۷

من فسر الاستنقاء بهذا[1] — کی یہی تفسیر کی ہے۔(ت)

غنیہ میں ہے:

لیزول اثر الماء المستعمل بالکلیۃ الخ[2] — تاکہ ماءِ مستعمل کا اثر بالکل ختم ہو جائے الخ۔

ثم قال ط وفی الھندیۃ ولا یمسح سائر اعضائه بالخرقة التی یمسح بها موضع الاستنجاء فلا ینافی انه یمسح بغیرها[3] اھ ونحوہ فی رد المحتار اقول[4] نعم وکرامۃ ولکن لایقتضی ایضا استحباب مسح غیرہ بغیرها کما لایخفی فلا یفید کلام الشارح رحمه الله تعالٰی۔

آگے سید طحطاوی نے فرمایا: اور ہندیہ میں ہے کہ جس کپڑے سے مقامِ استنجا کو پونچھے اس سے دیگر اعضائے بدن کو نہ پونچھے تو یہ دوسرے کپڑے سے پونچھ لینے کے منافی نہیں اھ — اور اسی کے ہم معنی ردالمحتار میں بھی ہے، اقول ہاں منافی نہیں اور دیگر اعضا کی عزت کا لحاظ بھی ہے لیکن اس کا تقاضا یہ بھی نہیں کہ باقی بدن کو دوسرے کپڑے سے پونچھ لینا مستحب ہے، جیسا کہ واضح ہے۔ تو یہ کلامِ شارح رحمہ اللہ تعالٰی کے لئے مفید بھی نہیں۔(ت)

تنبیہ[3]: علماء میں مشہور ہے کہ اپنے دامن آنچل سے بدن نہ پونچھنا چاہئے اور اسے بعض سلف سے نقل کرتے ہیں اور ردالمحتار میں فرمایا: دامن سے ہاتھ منہ پونچھنا بھول پیدا کرتا ہے۔ لمعات باب الغسل میں ہے:

الاولٰی ان لاینشف بذیله وطرف — اولٰی یہ ہے کہ اپنے دامن یا لباس کے کنارے

ف۱: مسئلہ جس کپڑے سے استنجے کا پانی خشک کرے اس سے باقی اعضا کو نہ پونچھے۔

ف۲: معروضۃ علی العلامتین ط و ش۔

ف۳: مسئلۃ اپنے دامن یا آنچل سے بدن پونچھنا شرعاً منع نہیں مگر دامن سے ہاتھ منہ پونچھنے سے اہلِ تجربہ منع فرماتے ہیں کہ اس سے بھول پیدا ہوتی ہے۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] غنیۃ المستملی کتاب الطہارۃ آداب الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۱

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۷۶

ثوبه و نحوهما وحکی ذلك عن بعض السلف۔[1]

یا اور کسی حصے سے خشک نہ کرے، اور یہ بعض سلف سے بطورِ حکایت منقول ہے۔ (ت)

ارشاد الساری باب المضمضۃ والاستنشاق فی الجنابۃ میں ہے:

قال فی الذخائر واذا تنشف فالاولی ان لایکون بذیله وطرف ثوبه ونحوهما۔[2]

ذخائر میں ہے، اور جب خشک کرے تو اولیٰ یہ ہے کہ دامن، لباس کے کنارے، اور ان کے مثل سے نہ پونچھے۔ (ت)

ردالمحتار میں قبیلِ تیمم ہے:

زاد بعضهم مما یورث النسیان اشیاء منها مسح وجهه او یدیه بذیله، ولسیدی عبدالغنی فیها رسالة۔[3]

بعض نے نسیان پیدا کرنے والی چیزوں میں مزید چند باتیں ذکر کی ہیں، ان ہی میں اپنے چہرے یا ہاتھوں کو دامن سے پونچھنا بھی ہے۔ اور سیّدی عبدالغنی رحمہ اللہ تعالٰی کا ان اشیاء کے بارے میں ایک رسالہ بھی ہے۔ (ت)

اقول یہ اہلِ تجربہ کی ارشادی باتیں ہیں کوئی شرعی ممانعت نہیں، جامع ترمذی وسنن ابن ماجہ کی حدیثیں گزریں کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے گوشۂ جامۂ مبارک سے چہرۂ اقدس کا پانی صاف فرمایا،

وذکر فی اشعة اللمعات فی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنه انه یحتمل ان یراد بالثوب الخرقة والمندیل۔[4] **اقول**[ف] مع کونه خلاف

اشعۃ اللمعات میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث کے تحت ذکر ہے کہ ہوسکتا ہے جامہ سے کپڑے کا کوئی ٹکڑا اور رومال مراد ہو۔ **اقول** ایک تو یہ خلافِ ظاہر ہے دوسرے

ف: تطفّل علی الشیخ المحقق۔

---

[1] لمعات التنقیح کتاب الطہارۃ باب الغسل مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاہور ۲/ ۱۰۹

[2] ارشاد الساری شرح صحیح البخاری کتاب الطہارۃ باب المضمضۃ الخ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۴۹۸

[3] رد المحتار کتاب الطہارۃ فصل فی البئر دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۵۰

[4] اشعۃ اللمعات ″ باب سنن الوضوء الفصل الثانی مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲۷

الظاھر لایحتملہ حدیث سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

حضرت سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث میں اس کا احتمال نہیں۔(ت)

ہاں ان کا ضعف اور علماء میں اس کی شہرت اسے متقضی کہ اس سے احتراز اولٰی ہے،

بل فی البنایۃ شرح الھدایۃ للامام العینی عن شرح الجامع الصغیر للامام الاجل فخرالاسلام ان الخرقۃ التی یمسح بھا الوضوء محدثۃ بدعۃ یجب ان تکرہ لانھا لم تکن فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولا احد من الصحابۃ والتابعین قبل ذٰلک وانّما کان یتمسحون باطراف اردیتھم[1] اھ۔ فھذا نص فی المقصود ثم ماذکر قدس سرہ من الکراھۃ فمحلہ اذا کان بثیاب فاخرۃ کما تعودہ المتجبرون، قال الامام العینی بعد نقلہ "وقال الفقیہ ابو اللیث فی شرح الجامع الصغیر کان الفقیہ ابوجعفر یقول انما یکرہ ذٰلک اذا کان شیئا نفیسا لان فی ذٰلک فخرا وتکبرا واما اذا لم تکن الخرقۃ نفیسۃ فلا باس بہ لانہ لایکون فیہ کبر وقول المصنف (ای صاحب الھدایۃ) ھو الصحیح ای ھذا

بلکہ امام عینی کی شرح ہدایہ بنایہ میں امام اجل فخرالاسلام کی شرح جامع صغیر سے نقل ہے کہ وضو کا پانی پونچھنے کے لئے یہ جو کپڑے کا ٹکڑا وضع ہوا ہے نو ایجاد بدعت ہے جس کا مکروہ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اس سے پہلے یہ نہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا نہ صحابہ و تابعین میں سے کسی کے دَور میں تھا۔ وہ حضرات بس اپنی چادروں کے کناروں سے پُونچھ لیا کرتے تھے اھ۔ یہ اس مقصود میں نص ہے ـــ پھر حضرت موصوف قدس سرہ نے جو کراہت ذکر فرمائی ہے اس کا موقع اس صورت میں ہے جب عمدہ قسم کے کپڑوں سے پونچھا جائے جیسے متکبرین نے عادت بنا رکھی ہے۔ امام عینی نے ارشاد مذکور نقل فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ فقیہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ فقیہ ابوجعفر فرماتے تھے ، یہ مکروہ اسی صورت میں ہے جب وہ نفیس قسم کا ہو کیوں کہ اسی میں فخر و تکبر ہوتا ہے۔ اگر وہ کپڑا عمدہ قسم کا نہ ہو تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس میں کوئی تکبر نہیں ہوتا۔ اور مصنف (صاحبِ ہدایہ) کی عبارت "ھو الصحیح" کا معنٰی یہ ہے کہ

---

[1] البنایۃ فی شرح الہدایۃ کتاب الکراہیۃ باب اللبس المکتبۃ الامدادیۃ مکۃ المکرمۃ ۴/۲۲۱

القول (المذکور عن الفقیھین ابی اللیث وابی جعفر) ھو الصحیح وکذا قال فی جامع قاضی خان والمحبوبی و ذٰلك لان المسلمین قد استعملوا فی عامة البلدان منادیل فی الوضوء کیف وقد روی الترمذی فی جامعه الخ ذکرھنا حدیث ام المؤمنین المقدم رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

یہی قول (جو فقیہ ابو اللیث اور فقیہ ابو جعفر کے حوالے سے مذکور ہے) صحیح ہے — اور ایسا ہی جامع قاضی خان اور محبوبی میں ہے — اس کی وجہ یہ ہے کہ اب اہلِ اسلام عامۂ بلاد میں وضو کا پانی پونچھنے کے لئے رومال کا استعمال کررہے ہیں۔ کیوں نہ ہو جب کہ ترمذی نے اپنی جامع میں روایت کی ہے الخ۔ یہاں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی حدیث ذکر کی ہے جو پہلے گزر چکی (کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اس سے اعضائے منوّر صاف فرماتے)۔

قلتُ اما ماوقع فی القنیة من عد مجواز المسح بثیابه و العمامة ففی مسح الید بعد الاکل فانه رمز اولا عس للامام علاء الدین السغدی وذکرانه یجوز مسح الید علی الکاغذ، ثم ذکر رامزا ط للمحیط یکرہ استعمال الکاغذ[1] فی ولیمة لیمسح بھا الاصابع،[2] ولایجوز مسح

قلتُ رہا وہ جو قنیہ میں آیا ہے کہ اپنے کپڑے اور عمامے سے پونچھنا جائز ہے، تو یہ کھانے کے بعد ہاتھ پونچھنے سے متعلق ہے، اس لئے کہ اس میں پہلے امام علاء الدین سغدی کے لئے عس کا رمز دے کر ذکر کیا ہے کہ کاغذ سے ہاتھ پونچھنا جائز ہے۔ پھر محیط کے لئے ط کا رمز دے کر ذکر کیا ہے کہ ولیمہ کے اندر انگلیاں پونچھنے کے لئے کاغذ کا استعمال مکروہ ہے اور

ف[1]: مسئلہ کھانے کے بعد کاغذ سے ہاتھ پونچھنا نہ چاہیے۔

ف[2]: کھانے کے بعد اپنے عمامہ وغیرہ لباس سے ہاتھ پونچھنا منع ہے مصنّف کے نزدیک یہ ممانعت اس وقت ہے کہ ابھی ہاتھ نہ دھوئے ہوں یا دھونے کے بعد بھی چکنائی یا بُو باقی ہو جس سے کپڑا خراب ہو۔

---

[1] البنایة فی شرح الهدایة کتاب الکراهیة باب اللبس المکتبة الامدادیة مکة المکرمة ۴/ ۲۲۱

الید علی ثیابه ولابدستارہ ، ثم نقل عن استاذہ البدیع انه قال فعلی هذا لایجوز علی المندیل الذی یوضع عند الخوان لمسح الایدی به ، ثم ردہ بقوله قلت لکن تعلیل عس فی بیانه یقتضی جوازہ بالمندیل فانه قال لان الثوب مانسج لهذا والمندیل ینسج لهذا اھ[1] فهذا کله فی المسح بعد الاکل **اقول** و وانما لم یجز بثیاب اللبس والعمامة لانه یفسدها وافساد المال لایجوز ویتحصل من هذا ان محله ما اذا مسح قبل الغسل وکذا بعدہ ان کان فیه دسم اورائحة تکرہ من الثوب وان احبت فی الطعام والا فلامانع فیما یظهر فلیراجع ولیحرر والله سبحٰنه وتعالٰی اعلم ولنسم هذا التحریر المنیر تنویر القندیل فی اوصاف المندیل (۱۳۲۴ھ) والحمد لله رب العٰلمین ۔ [رسالہ تنویر القندیل فی اوصاف المندیل ختم ہوا]

اپنے کپڑے یا دستار سے ہاتھ پونچھنا ناجائز ہے پھر اپنے استاذ بدیع سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا، تو اس بنیاد پر اُس رومال سے بھی جائز نہ ہوگا جو دسترخوان کے پاس ہاتھ پونچھنے ہی کیلئے رکھا جاتا ہے ۔ پھر اسے یوں رَد کردیا ہے کہ میں کہتا ہُوں: لیکن علاء الدین سعدی نے اس کے بیان میں جو علت پیش کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ رومال سے پونچھنا جائز ہو کیونکہ انھوں نے کہا ہے اس لئے کہ کپڑا اس کام کے لئے تیار نہ کیا گیا اور رومال اُسی کے لئے بُنا جاتا ہے اھ ۔ تو یہ سارا کلام کھانے کے بعد پونچھنے سے متعلق ہے **اقول** پہننے کے کپڑوں اور عمامہ سے ناجائز اسی لئے ہے کہ پونچھنے سے وہ خراب ہوجائیں گے اور مال کو خراب کرنا جائز نہیں ۔ اور اس سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ عدم جواز اس صورت میں ہے جب کھانے میں چکنائی یا ایسی بُو ہو جو کپڑے میں ناپسند ہوتی ہے اگرچہ کھانے میں پسندیدہ ہو ورنہ بظاہر اس سے کوئی مانع نہیں تو اس بارے میں مراجعت اور تنقیح کرلی جائے ۔ اور خدائے پاک برتر ہی خوب جانتا ہے ۔ اور چاہئے کہ ہم اس روشن تحریر کا نام یہ رکھیں: تنویر القندیل فی اوصاف المندیل (۱۳۲۴ھ) (رومال کے اوصاف میں قندیل کی تنویر ۔ ت) اور تمام ستائش خدا کیلئے جو سارے جہانوں کا رب ہے ۔

[1] القنیة المنیة لتتمیم الغنیة کتاب الکراہیة والاستحسان مطبوعہ کلکتہ ہند ص ۱۵۸ و ۱۵۹

مسئلہ ۴ مرسلہ شیخ شوکت علی صاحب ۱۲ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس صورت میں کہ شرع محمدی فصل بست وہشتم در بیان مکروہاتِ وضو میں ہے، ؎

تیسرے تانبے کے برتن سے اگر
ہے وضو ناقص کرے گا جو بشر

یہ نہ معلوم ہُوا کہ تانبے کے برتن سے کیوں وضو ناقص ہے، آج کل بہت شخص تانبے کے برتن لوٹے سے وضو کرتے ہیں کیا ان سب کا وضو ناقص ہوتا ہے؟ بیّنوا توجروا (بیان کرو اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

تانبے کے برتن سے وضو کرنا، اس میں کھانا پینا، سب بلا کراہت جائز ہے وضو میں کچھ نقصان نہیں آتا۔ ہاں قلعی کے بعد چاہئے، بے قلعی برتن میں کھانا پینا مکروہ ہے کہ جسمانی ضرر کا باعث ہے۔ اور مٹی کا برتن تانبے سے افضل ہے۔ علماء نے وضو کے آداب ومستحبات سے شمار فرمایا کہ مٹی کے برتن سے ہو اور اس میں کھانا پینا بھی تواضع سے قریب تر ہے۔ ردالمحتار میں فتح القدیر سے ہے:

(منہا) ای من اٰداب الوضوء (کون اٰنیتہ من خزف)[1]

(ان ہی میں سے) یعنی آدابِ وضو میں سے (یہ ہے کہ وضو کا برتن پکّی مٹّی کا ہو)۔ (ت)

اسی میں اختیار شرح مختار سے ہے:

اتخاذھا (ای اوانی الاکل والشرب) من الخزف افضل اذلاسرف فیہ ولامخیلۃ وفی الحدیث من اتخذ اوانی بیتہ خزفا زارتہ الملٰئکۃ ویجوز اتخاذھا من نحاس او رصاص[2]

کھانے پینے کے برتن مٹی کے ہونا افضل ہے کہ اس میں نہ اسراف ہے نہ اترانا، اور حدیث میں ہے: جو اپنے گھر کے برتن مٹی کے رکھے فرشتے اس کی زیارت کریں۔ اور تانبے اور رانگ کے بھی جائز ہیں ۱۲۔

اُسی میں ہے:

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۴

[2] ؎ ؎ کتاب الحظر والاباحۃ ؎ ؎ ؎ ۵/۲۱۸

22 یکرہ الاکل فی النحاس بالغیر المطلی بالرصاص لانہ یدخل الصداء فی الطعام فیورث ضررا عظیما و اما بعدہ فلا[1] اھ ملخصا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

بغیر قلعی کئے ہُوئے تانبے کے برتن میں کھانا مکروہ ہے کیونکہ اس کا زنگ کھانے میں مل کر ضررِ عظیم پیدا کرتا ہے اور قلعی ہوجانے کے بعد ایسا نہیں اھ ملخصاً۔ (ت) واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۴ ربیع الاول ۱۳۱۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر درمیان وضو کرنے کے ریح خارج ہوجائے یعنی دو عضو یا تین عضو دھولئے ہیں اور ایک یا دو باقی ہیں تو اس شخص کو از سرِ نو وضو کرنا چاہئے یا جو عضو باقی رہا ہے صرف اُسی کو دھولینا کافی ہے؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

از سرِ نو وضو کرے اُتنے اعضا کا غسل باطل ہوگیا، مسئلہ بدیہیہ ہے کہ ناقض کامل ناقضِ ناقص بدرجہ اولٰی ہے معہذا جزئیہ کی بھی تصریح ہے۔ درمختار میں ہے:

(شرط صحتہا) ای الطہارۃ (صدور الطہر من اھلہ فی محلہ مع فقد مانعہ[2])

صحتِ طہارت کی شرط یہ ہے کہ طہارت کے اہل سے اس کی جگہ پر واقع ہو اور کوئی مانع طہارت نہ ہو (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ مع فقد مانعہ بان لایحصل ناقض فی خلال الطہارۃ لغیر معذور بہ[3]

عبارتِ شرح "کوئی مانع طہارت نہ ہو" — اس طرح کہ درمیان طہارت کوئی ناقض نہ پیدا ہو، یہ اس کے لئے ہے جو اسی ناقض کے عذر میں مبتلا نہ ہو۔ (ت)

نیز درمختار میں ہے:

ف: مسئلہ وضو کرتے میں ناقضِ وضو واقع ہو تو سرے سے وضو کرے۔

[1] ردالمحتار کتاب الحظر والاباحۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۱۶
[2] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۷
[3] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۰

22
22

وشرط لتصحیح الوضوء زوال ما یمنع ایصال المیاہ من ادران کشمع ورمص ثم لم یتخلل الی وضوء منافٍ یا عظیم ذوی الشان[1]

وضو درست کرنے کے لئے شرط ہے ایسی آلودگی کا دُور ہونا، جس کی وجہ سے پانی عضو تک پہنچ سکے جیسے موم اور آنکھ کا کیچڑ۔ پھر یہ کہ وضو کے درمیان کوئی منافی نہ پایا جائے اے اہل شان میں باعظمت! (ت)

حاشیۂ علامہ سید احمد مصری طحطاوی پھر ردالمحتار میں ہے:

قولہ مناف کخروج ریح ودم[2] اھ زاد الشامی ای لغیر المعذور بذلک[3] اھ۔

قولہ "کوئی منافی" جیسے ریح یا خون نکلنا اھ علامہ شامی نے اضافہ کیا یعنی اس کے لئے جو اس میں معذور نہ ہو اھ۔ (ت)

جواہر الفتاوی امام اجل صدر شہید رکن الدین ابوبکر محمد بن ابی المفاخر بن عبدالرشید کرمانی[ف1] کتاب الطہارۃ باب ثالث فتاوائے امام شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ سغدی میں ہے:

رجل ضرب الید علی الارض للتیمم ورفعھا قبل ان یمسح بھا وجھہ وذراعیہ احدث بریح اوصوت[ف2] قال بعضھم یجوز التیمم بمنزلۃ من ملأ کفیہ ماء الوضوء فاحدث ثم استعملہ فی بعض الوضوء فانہ

کسی نے تیمم کے لئے زمین پر ہاتھ مار کر اٹھایا اور چہرے یا کلائیوں پر ہاتھ پھیرنے سے پہلے بلا آواز یا آواز کے ساتھ ریح نکلنے سے اس کو حدث ہوا تو بعض نے کہا اس ضرب سے تیمم جائز ہے جیسے کسی نے وضو کا پانی ہتھیلیوں میں لیا کہ اسے حدث ہوگیا پھر اس پانی کو وضو میں استعمال کرلیا تو

ف1: مسئلہ تیمم کے لئے ضرب کی اور ابھی مُنہ یا ہاتھ پر نہ ملنے پایا تھا کہ حدث واقع ہوا تو ازسرِ نو ضرب کرے۔

ف2: مسئلہ پانی چلو میں لیا اور ابھی استعمال نہ کیا تھا کہ حدث واقع ہوا، بعض کے نزدیک اُس پانی کو وضو میں استعمال کرسکتا ہے، اور مصنف کی تحقیق کہ یہ خلاف صحیح ہے وہ چلو وضو میں کام نہیں دے سکتا۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۷
[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۵۷
[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۰

یجوز وقال السید الامام ناصر الدین لایجوز وھو اختیار الامام الشجاع بسمرقند لان الضربۃ من التیمم قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم التیمم ضربتان فقد اتی ببعض التیمم ثم احدث فینتقض کما اذا حصل الکل وھذہ بمنزلۃ الوضوء اذا حصل فی خلالہ نقض ما وجد کما ینتقض بعد تمامہ اذا حصل، قال الامام ظھیر الدین المرغینانی ما اختارہ السید الامام حسن و بہ ناخذ اھ۔

یہ جائز ہے ___ اور سیدنا امام ناصر الدین نے فرمایا کہ ناجائز ہے ___ اسی کو سمرقند کے امام شجاع الدین نے اختیار کیا اس لئے کہ ضرب بھی تیمم کا ایک حصہ ہے۔ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تیمم دو ضرب ہے" تو صورت یہ ہوئی کہ کچھ تیمم اس نے کرلیا پھر اسے حدث ہوا تو یہ ناقض ہوگا جیسے اگر کُل تیمم ہوچکا ہوتا تو جاتا رہتا ___ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے وضو کے درمیان کوئی ناقض پایا گیا تو جتنا وضو ہوچکا ہے وہ جاتا رہے گا جیسے وضو مکمل ہونے کے بعد وہ ناقض پائے جانے کی صورت میں پورا وضو جاتا رہتا۔ امام ظہیر الدین مرغینانی نے فرمایا: جو سید امام ناصر نے اختیار کیا وہ عمدہ ہے اور ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں اھ۔

اقول [ف] وباللہ التوفیق ماذکر ذلک البعض فی الاستشھاد لہ من مسألۃ من ملأ کیفہ وضوء الخ انما یتمشی علی احدی روایتین غیر ماخوذتین الاولی قول الامام الثانی ان شرط الاستعمال الصب و النیۃ وقد فقدا فی الصورۃ المذکورۃ

اقول وباللہ التوفیق۔ ان بعض نے اپنے قول کی شہادت میں، وضو کے لئے ہتھیلیوں میں پانی لینے کا جو مسئلہ ذکر کیا ہے وہ دو غیر ماخوذ روایتوں میں سے ایک کی بنیاد پر چلنے والا ہے ___ پہلی روایت: امام ابو یوسف کا یہ قول کہ مستعمل ہونے کے لئے بہانا اور نیت شرط ہے اور مذکورہ صورت میں دونوں

ف: تطفل [ف] علی جواھر الفتاوٰی۔

---

[۱] جواہر الفتاوی کتاب الطہارۃ الباب الثالث (قلمی نسخہ) فوٹو کاپی ص ۵

والاخری ما علیه مشائخ بلخ من اشتراط الاستقرار بعد الانفصال فی موضع ما من بدن او ثوب او ارض اوغیرها ومعلوم انه اذا استعمل ما فی کفه فی عضو فالانفصال من الکف وان حصل لکن لم یستقر بعد فلا یکون مستعملا اما علی القول الصحیح المعتمد ان مجرد مس الماء بدنا علیه حدث وانفصاله عنه کاف لحکم الاستعمال وان لم یکن هناك صب من المحدث ولا نیة ولم یستقر بعد ما انفصل فلا شك ان الماء بانفصاله من کفه یصیر مستعملا فلا یصح استعماله فی وضوء، هذا ما ظهر لی، وهو واضح جدا وبه تم الرد علی ذلك القول، والله تعالٰی اعلم۔

مفقود ہیں ___ دوسری روایت جو مشائخ بلخ نے اختیار فرمائی کہ پانی مستعمل ہونے کے لئے اس کے جُدا ہونے کے بعد بدن، یا کپڑے، یا زمین، یا ان کے علاوہ کسی جگہ ٹھہرنا شرط ہے۔ اور معلوم ہے کہ ہتھیلی کا پانی جب کسی عضو میں استعمال کیا تو ہتھیلی سے جُدائی اگرچہ ہوگئی لیکن ابھی وہ ٹھہرا نہیں تو مستعمل نہ ہوگا ___ لیکن صحیح معتمد قول یہ ہے کہ حدث والے بدن سے پانی کا محض مس ہوجانا اور اس سے جُدا ہوجانا مستعمل ہونے کے لئے کافی ہے اگرچہ محدث کے عمل سے وہاں نہ بہانا ہو، نہ نیت، نہ بعد انفصال کسی جگہ استقرار ___ اس قول معتمد کی بنیاد پر اس میں کوئی شک نہیں کہ پانی ہتھیلی سے جدا ہوکر مستعمل ہوجائے گا پھر کسی عضو میں استعمال درست نہ ہوگا ___ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ اور وہ بہت واضح ہے ___ اور اسی سے اس قول پر رَد مکمل ہوجاتا ہے ___ اور خدائے برتر ہی خوب جانتا ہے۔ (ت)

(اگلا صفحہ ملاحظہ ہو)

ف **مسئلہ** صحیح یہ ہے کہ جس بدن پر حدث ہو پانی کا اُسے چھُو کر اُس سے جُدا ہونا ہی اس کے مستعمل کر دینے کو بس ہے، خود صاحبِ حدث کا پانی ڈالنا یا اُس کی نیت یا اُس بدن سے جدا ہو کر دوسرے بدن یا کپڑے یا زمین پر ٹھہر جانا کچھ شرط نہیں۔

مسئلہ ۶ مرسلہ مولوی محمد یعقوب صاحب ارکانی از ریاست رامپور محلہ پنجابیاں مکان حافظ غلام شاہ صاحب ۴ شوال ۱۳۲۴ھ

بعون من قال فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون ہ فیا مخدومنا الذی فاق فی الاستشهار علی الشمس فی رابعة النهار احتوت فضائله الاقطار احاطت مواهبه الامصار ما قولکم فی ان المتوضئ رأی اثر من الدم فی البزاق بعد المضمضة فاخرج ما فی الفم من البزاق وغیرہ بالمص لیظهر مساواته ومغلوبیته فی البزاق فرأی بعد ما اخرج ان الدم مساو للبزاق ففی هذہ هل یتجس فمه ام لا وماء المضمضة التی وقعت بعد ذلك الاخراج نجس ام لا ففی صورة النجس ان الید التی مضمض بها اخذ بتلك الید الاناء الذی فیه الماء ووقعت قطرتها ای قطرة تلك الید فی ذلك الاناء غالبا لان تلك الید کانت مبلولة بماء المضمضة لانه لا شك ان القدر القلیل من ماء المضمضة یصل فی الید عند المضمضة وایضا یبقی شئ من

اُس کی مدد سے جس نے فرمایا: "علم والوں سے پوچھو اگر تم نہ جانتے ہو۔" تو اے ہمارے وہ مخدوم جو شہرت میں آفتابِ چاشت پر فائق ہیں، جن کے فضائل تمام اطرافِ زمین کو حاوی ہیں، جن کی عطائیں شہروں کو محیط ہیں، آپ کا کیا ارشاد ہے اُس شخص کے باب میں کہ وضو کرتا تھا کُلّی کے بعد لعابِ دہن میں خون کا اثر دیکھا تو باقی لعاب وغیرہ خوب چوس کر نکالا کہ ظاہر ہو کہ خون لعاب سے برابر ہے یا مغلوب ہے، نکالنے سے معلوم ہوا کہ خون برابر ہے تو اس کا مُنہ ناپاک ہوا یا نہیں؟ اور اس کے بعد جو کُلّی کی اس کا پانی ناپاک ہے یا نہیں؟ اگر ناپاک ہے تو جس ہاتھ سے کُلّی کی غالباً اُس کا قطرہ برتن میں ٹپکا، کہ ہاتھ کُلّی کے پانی سے تر تھا اور شک نہیں کہ کلی کا کچھ پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے جو ناپاک شدہ ہونٹوں سے مل کر ناپاک ہوگیا تو برتن کا پانی ناپاک ہوا، اُسی سے اس نے تمام وضو کیا، پھر دل میں کچھ شک آیا تو دوسری مسجد میں وضو کیا مگر یہاں بھی برتن

ف: **مسئلہ** مُنہ سے خُون نکلا کُلّی کی اس کا پانی ہاتھ سے ٹپک کر برتن میں گرا اُس سے وضو کیا پھر تین وضو اور کئے اور ہر بار ہاتھ کی بُوند وضو سے پہلے برتن میں ٹپکی اس میں کیا حکم ہے۔

ماء المضمضة فی الید فلا یدخل کل الماء فی الفم و ذٰلك الباقی یلاقی الشفتین ففی ھذہ ان صارت الشفتان نجستین بورود الدم المساوی للبزاق عند دفع ذٰلك الدم عن الفم یکون مایلاقیھما ایضا نجسا فتکون الید نجسۃ وما وقع علیہ ماء الید یکون نجسا فیصیر الماء الموضوع فی الاناء الذی اخذہ بتلك الید نجسا لان قطرۃ تلك الید وقعت فی الاناء غالبًا فذٰلك المتوضی غسل یدیہ ووجھہ ورجلیہ بذٰلك الماء الذی وقعت فیہ قطرۃ تلك الید التی مضمض بھا بعد اخراج الدم المساوی للبزاق ثم وقع فی الشك فتوضأ ثانیا فی المسجد الاٰخر لکن وقعت قطرۃ فی ماء الاناء الذی یتوضأ بہ ثم توضأ فی الوقت الاٰخر فوقعت قطرات فی ماء الاناء ثم توضأ فی الوقت الاٰخر فوقعت کذٰلك قطرات فی ماء الاناء عند غسل الیدین وکل قطرات وقعت فی ماء الوضوء انما وقعت فی اول کل مرۃ عند غسل الیدین فی ھذہ الاوقات الثلثۃ فبعد ذٰلك طھرت اعضاء وضوئہ ام لا لیکتب فی ھذہ الباقیۃ من الصفحۃ مختصرًا، بینوا توجروا۔

میں قطرہ ٹپک گیا، پھر دوبارہ سہ بارہ ایسا ہی ہوا اور ہر بار وضو سے پہلے ہاتھ دھوتے ہی قطرہ وضو کے برتن میں گرا تو اب اس کے اعضائے وضو پاک ہو گئے یا نہیں؟ بیان کیجئے اجر لیجئے۔ (ت)

الجواب

نعم تنجس فمہ وماء المضمضۃ بعد

ہاں اس کا منہ ناپاک ہوگیا اور اس کے بعد

ذٰلك الٰی ثلث نجس وکذٰلك الید التی تمضمض بھا فان قطرت قطرة من الید فی الاناء اعنی داخلہ فی الماء قبل تمام الثلث فقد تنجس ماء الاناء والتمضمض بہ بعد بعد ذٰلك لایزید الفم والید الا تنجسا ثم اذا توضأ بذٰلك الماء فقد عمت النجاسة اعضاء الوضوء وکل ما اصابہ ذٰلك الماء من بدن اوثوب وکلما توضأ بماء وقعت فیہ قبل الوضوء قطرة من یدہ المتنجسة فانہ تنجس والغسل بالنجس لایفید طھرا ولاخفة وان غسل الف مرة فاعضاؤہ وثیابہ کلھا الی الاٰن علی نجاستھا فان کانت القطرة التی قطرت اول مرة فی الماء من بقیة المضمضة الاولی یجب غسل کل ما اصابہ ماء شیئ من الوضوءات ثلث مرات وان کانت من المضمضة الثانیة فمرتین او الثالثة فمرة واحدة لان النجاسة تقبل التشکیك فقبل الغسل نجاسة لاتطھر الا بتثلیث الغسل وبعد الغسل بمائع طاھر قالع مرة نجاسة تطھر بغسلتین وبعد الغسل مرتین نجاسة تطھر بغسلة واحدة والماء المصیب

تین کلیوں تک کُلی کا پانی ناپاک ہے، یُونہی وہ ہاتھ جس سے کُلی کی تھی، تو اگر ہاتھ کی بوند برتن میں یعنی اس کے اندر پانی میں تین کلیاں پوری ہونے سے پہلے ٹپکی تو برتن کا پانی ناپاک ہوگیا۔ اور اب اُس سے کلی کرنا ہاتھ اور مُنہ کو نجاست ہی بڑھائیگا پھر جب اس پانی سے وضو کیا تو اب تمام اعضائے وضو اور جس جس بدن یا کپڑے کو پانی پہنچا سب ناپاک ہو گئے اور جتنی بار ایسے پانی سے وضو کیا جس میں پیش از وضو ناپاک ہاتھ کی بوند گری وہ پانی ناپاک ہوگیا اور ناپاک پانی سے دھونا نہ تو پاک کرے نہ ناپاکی کم ہو اگرچہ ہزار بار دھوئے تو اس کے اعضا اور کپڑے سب اب تک نجس ہیں، پس اگر وہ قطرہ کہ پہلی بار پانی میں ٹپکا پہلی کُلی کے بقیہ سے تھا جب تو کسی بار کے وضو کا پانی جس چیز کو لگا اسے تین بار دھونا واجب ہے، اور اگر دوسری کُلی کا تھا تو دو بار، اور تیسری کا تو ایک بار، اس لئے کہ نجاست کم و بیش^ف ہونے کی قابلیت رکھتی ہے دھونے سے پہلے تو وہ نجاست ہے کہ بغیر تین بار دھوئے پاک نہ ہوگی اور جب کسی پاک بہتی چیز سے جو لگی ہوئی چیز کو چھڑانے والی ہے ایک بار دھولیں تو اب وہ نجاست ہے کہ دو بار دھونے سے پاک ہوگی، اور جب دو بار

ف: مسئلہ نجاست کہ تین پانیوں سے دھوئی جاتی ہے، پہلا پانی جس چیز کو لگے وہ تین بار دھونے سے پاک ہوگی اور دوسرا پانی لگے تو دو بار، اور تیسرا تو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہوجائے گی۔

شیئا نجسا انما یکتسب من النجاسة قدر ما فی المصاب فماء الغسلة الاولی نجس بالنجاسة الکاملة لایطھر ما یصیبه الا بثلث غسلات وماء الغسلة الثانیة نجس بنجاسة یطھرھا غسلتان فما یصیبه یطھر بمرتین وفی ماء الثالثة نجاسة تطھر بغسلة فما اصابه یطھر بمرة ھذا کله اذا تحقق وقوع القطرة فی الماء ومجرد بقاء شیئ من ماء المضمضة فی الید لایقضی به جزما لجواز ان لایقع ما فیھا الاعلی الاناء من فوق فلا ینجس الا سطحه الفوقانی اوفی الاناء فوق موضع الماء فلا تنجس الماء مالم یصبه ماکدا و حینئذ یطھره التوضی الثالث ان مر الماء کل

دھولیا تواب وہ نجاست ہے کہ ایک ہی بار دھونے سے پاک ہوجائے گی اور جو پانی کسی چیز سے ملے اس میں اُسی قدر نجاست آئے گی جو اس چیز میں تھی، تو پہلی بار کا دھوون پوری نجاست سے نجس ہے کہ جسے یہ پانی لگے گا وُہ بغیر تین دفعہ دھوئے پاک نہ ہوگی، اور دوسرا دھوون اُس نجاست سے نجس ہے جسے دُو بار دھونا پاک کردے گا، تو جس چیز کو یہ دھوون لگے وہ دو دفعہ دھونے سے پاک ہوجائے گی، اور تیسرے دھوون میں وُہ ناپاکی ہے جو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہوجائے گی تو یہ جس چیز پر پہنچے وہ ایک ہی بار دھونے سے طہارت حاصل کرلے گی، یہ سب اس وقت ہے کہ اس پانی میں بُوند کا ٹپکنا تحقیق ہو، فقط اتنی بات کہ کُلی کا کچھ پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے پانی میں قطرہ گرنے کو مستلزم نہیں ممکن ہے کہ ہاتھ کی بوند برتن کے اُوپر گری ہو تو صرف اس کی سطح بالا ناپاک ہوگی یا برتن کے اندر جہاں تک پانی ہے اُس جگہ سے اُوپر گری ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہوئے ہونے کی حالت میں اُس بوند کی جگہ سے نہ ملے، ولہذا اگر صرف پہلی بار

ف: **مسئلہ** ناپاک بُوندیں برتن کے اُوپر گریں اور اندر پانی ہے یا اندر ہی بوند گری مگر جہاں پانی تھا اُس جگہ سے اوپر گری تو پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہوئے ہونے کی حالت میں اندر کی بوند پر نہ گزرے۔

مرۃ علٰی کل ما اصابہ السماء للمتنجس اذا تحقق وقوع القطرۃ فی الماء اول مرۃ لا فی ھذہ المرات الثلث وان لم یتحقق حتی فی المرۃ الاولی فھو طاھر من اول مرۃ کما لا یخفی وقس علیہ واللہ تعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم۔

ناپاک بُوند کا پانی میں گرنا تحقیق ہوا اور اس کے بعد جو تین وضو اور کئے ان میں خاص پانی میں گرنا تحقیق نہ ہو تو پچھلا وضو اسے پاک کر دے گا اگر تینوں بار آب وضو اس تمام موضع پر گزرا ہو جو اس ناپاک پانی سے نجس ہوا تھا اور اگر پہلی ہی بار اس بوند کا پانی میں گرنا تحقیق نہ ہو جب تو دوسرے سے پاک ہے کما لا یخفی، اور اسی پر اور صورتیں قیاس کر لو۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲

اقول ویرد علیه **اولاً** ان الاشیاء المذکورۃ اعنی الخارجۃ من بدن المکلف انما اریدت بما وھی من الموضوع دون المحمول فمن این یاتی ھذا التقیید فی موضوع العکس وبدونه یبقی کاذبا فیکذب الاصل۔

اقول اس پر کئی اعتراض لازم ہیں:
اول بدنِ مکلف سے خارج ہونے والی اشیاءِ مذکورہ کا ارادہ "ما" سے ہوگا اور یہ موضوع ہے نہ کہ محمول، تو یہ تقیید عکس کے موضوع میں کہاں سے آگئی، اور اس کے بغیر وہ کاذب ہوگا، اور جب وہ کاذب ہوگا تو اس کا اصل بھی کاذب ہوگا۔

وثانیا لیس موضوع الاصل لیس بحدث بل ما والمراد بھا شیئ مخصوص وھو الخارج من بدن المکلف فانما یؤخذ نقیضه بایراد السلب علی ما لا بحذفه من متعلق الموضوع وانتظر ما سنلقی من التحقیق واللّٰه تعالٰی ولی التوفیق۔

دوم: اصل کا موضوع "لیس بحدث" نہیں ہے بلکہ "ما" ہے اور اس سے مراد خاص چیز ہے جو بدنِ مکلف سے خارج ہوتی ہے۔ اس کا نقیض سلب کو "ما" پر لانے سے حاصل ہوگا نہ کہ متعلق موضوع سے سلب کو حذف کرنے سے۔ ابھی ہم اس کی مزید تحقیق پیش کریں گے۔

وثالثا ثم مما تقرر ان السلب لیس جزء الموضوع فکیف تکون سالبۃ الطرفین وقال فی رد المحتار ما ذکرہ المصنف قضیۃ سالبۃ کلیۃ لا مھملۃ لان ما للعموم وکل ما دل علیه فھو سور الکلیۃ کما فی المطول وغیرہ فتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس حدث لانه جعل نقیض الثانی اولا ونقیض الاول ثانیا مع بقاء الکیف والصدق بحاله وتمامه فی شرح الشیخ اسمٰعیل اھ[1]

سوم: گزشتہ تقریر سے یہ امر واضح ہوگیا کہ سلب جزءِ موضوع نہیں ہے، تو پھر قضیہ سالبۃ الطرفین کس طرح ہوگا، اور رد المحتار میں فرمایا کہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے مہملہ نہیں ہے کہ ما عموم کے لیے ہے اور جو چیز محض عموم پر دلالت کرے وہ کلیۃ کا سور ہے جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے تو اس کا عکس نقیض کل نجس حدث ہوگا، اس لیے کہ دوسرے کے نقیض کو اول کیا گیا ہے اور اول کے نقیض کو ثانی کیا گیا ہے جبکہ کیف وصدق اپنے حال پر ہے، اس کی مکمل بحث شیخ اسماعیل کی شرح میں ہے اھ

اقول: رحمه اللّٰه العلامتین شارحی الدرر والدر لو کانت القضیۃ سالبۃ۔

اقول: خدا درر اور در کے شارحین پر رحم کرے اگر یہ قضیہ سالبہ ہوتا، تو ایک تو اس کی کلیت ما

---

[1] رد المحتار، نواقض الوضوء ١/١٠٣

رسالہ

لمع الاحکام ان لا وضوء من الزکام

۱۳۲۴ھ

(روشن احکام کہ زکام سے وضو نہیں)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ف غرہ ذی القعدہ ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زکام جاری ہونے سے وضو جاتا ہے یا نہیں ؟ بیّنوا توجروا (بیان کیجئے اجر لیجئے۔ ت)

الجواب

الحمد للہ الذی حمدہ نور وذکرہ طہور والصلوٰۃ والسلام علٰی سید کل طیب طاہر وآلہ وصحبہ الاطائب الاطاہر۔

تمام تعریف خدا کے لئے، جس کی حمد نور ہے اور جس کا ذکر، طہور ہے، اور درود وسلام ہو ہر طیب و طاہر کے سردار اور ان کی اطیب واطہر آل و اصحاب پر۔ (ت)

زکام کتنا ہی جاری ہو اس سے وضو نہیں جاتا کہ محض بلغمی رطوبات طاہرہ ہیں جن میں آمیزش

ف: مسئلہ زکام کتنا ہی بہے وضو نہیں جاتا۔

خون یا ریم کا اصلاً احتمال نہیں۔

اقول[۶۵] ہمارے علما تصریح فرماتے ہیں کہ بلغم کی قے کسی قدر کثیر ہو، ناقضِ وضو نہیں
درمختار میں ہے:

لا ینقضہ قیٔ من بلغم علی المعتمد اصلا[۱]

قولِ معتمد کی بنیاد پر بلغم کی قے اصلاً ناقضِ وضو نہیں۔ (ت)

حاشیۂ علامہ طحطاوی میں ہے:

شامل للنازل من الرأس والصاعد من الجوف وقولہ علی المعتمد راجع الی الثانی لان الاول باتفاق علی الصحیح[۲]

یہ حکم سر سے اُترنے والے اور معدہ سے چڑھنے والے دونوں قسم کے بلغم کو شامل ہے ۔ اور ان کا قول "علی المعتمد" (قولِ معتمد کی بنیاد پر) دوم (معدہ والے) کی طرف راجع ہے کیونکہ صحیح یہ ہے کہ اول میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم بالاتفاق ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

اصلا ای سواء کان صاعدا من الجوف او نازلا من الرأس ح خلافا لابی یوسف فی الصاعد من الجوف الیہ اشار بقولہ علی المعتمد ولو اخرہ لکان اولی اھ[۳] ای لان تقدیمہ یوھم ان فی عدم النقض بالبلغم خلافا مطلقا ولیس کذلک فی الصحیح۔

"اصلاً" یعنی معدہ سے چڑھنے والا ہو یا سر سے اُترنے والا ۔ ح ۔ اور معدہ سے چڑھنے والے میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ اس کی طرف لفظ "علی المعتمد" سے اشارہ کیا ہے، اگر اسے "اصلاً" کے بعد رکھتے تو بہتر تھا اھ۔ یعنی اس لئے کہ اسے پہلے رکھ دینے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ بلغم سے وضو نہ ٹوٹنے میں مطلقاً اختلاف ہے حالاں کہ بر قولِ صحیح ایسا نہیں ہے۔ (ت)

ف: مسئلہ بلغم کی قے کتنی ہی کثیر ہو وضو نہ جائے گا۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۶
[۲] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۹
[۳] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۴

نورالایضاح ومراقی الفلاح میں ہے:

عشرۃ اشیاء لاتنقض الوضوء منہا قیئ بلغم ولوکان کثیرالعدم تخلل النجاسۃ فیہ وھو طاہر[1]

دس چیزیں ناقضِ وضو نہیں ہیں ان میں سے ایک بلغم کی قے ہے اگرچہ زیادہ ہو، اس لئے کہ نجاست اس کے اندر نہیں جاتی اور وہ خود پاک ہے۔ (ت)

یہ تصریحات جلیہ ہیں کہ بلغم جو دماغ سے اُترے بالاجماع ناقضِ وضو نہیں، اور ظاہر ہے کہ زکام کی رطوبتیں دماغ ہی سے نازل ہیں تو اُن سے نقضِ وضو کسی کا قول نہیں ہوسکتا، حکمِ مسئلہ تو اسی قدر سے واضح ہے مگر یہاں علامہ سید طحطاوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کو ایک شبہہ عارض ہوا جس کا منشا یہ کہ ہمارے علما نے فرمایا: جو سائل چیز بدن سے بوجہ علت خارج ہو ناقضِ وضو ہے مثلاً آنکھیں دُکھتی ہیں یا جسے ڈھلکے کا عارضہ ہو یا آنکھ، کان، ناف وغیرہا میں دانہ یا ناسُور یا کوئی مرض ہو ان وجوہ سے جو آنسو، پانی بہے وضو کا ناقض ہوگا۔ درمختار باب الحیض میں ہے:

صاحب عذرمن بہ سلس بول او استحاضۃ او بعینہ رمد اوعمش اوغرب وکذا کل مایخرج بوجع ولومن اذن او ثدی او سرۃ[2]۔

عذروالا وہ ہے جسے بار بار پیشاب کا قطرہ آتا ہو یا استحاضہ ہو یا آنکھ میں رمد یا عمش یا غرب ہو (آشوب یا چندھاپن یا کوئی پھنسی ہو) اور اسی طرح ہر وہ چیز جو کسی بیماری کی وجہ سے نکلے اگرچہ کان یا پستان یا ناف سے ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ رمد ای ویسیل منہ

قولہ "آشوب ہو" یعنی اس سے پانی بھی

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

ف۲: مسئلہ آنکھیں دُکھنے یا ڈھلکے میں جو آنسو بہے یا آنکھ، کان، چھاتی، ناف وغیرہ سے دانے، ناسُور خواہ کسی مرض کے سبب پانی بہے وضو جاتا رہے گا۔

---

[1] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الطہارۃ فصل عشرۃ اشیاء لاتنقض الوضوء دارالکتب العلمیۃ بیروت ص۹۳ و ۹۴

[2] الدرالمختار باب الحیض مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۵۳

الدمع قوله عمش ضعف الرؤية مع سیلان الدمع فی اکثر الاوقات قوله غرب، قال المطرزی هو عرق فی مجری الدمع یسقی فلا ینقطع مثل الباسور وعن الاصمعی بعینه غرب اذاکانت تسیل ولا تنقطع دموعها و الغرب بالتحریك ورم فی الماٰق اھ[1]

بہتا ہو ــــ قولہ عمش یعنی اکثر اوقات پانی بہنے کے ساتھ، بصارت کی کمزوری ہو ــــ قولہ غرب ــــ مطرزی نے کہا: یہ آنسو بہنے کی ایک رگ ہوتی ہے جو بہنے لگتی ہے تو بند نہیں ہوتی جیسے بواسیر ــــ اصمعی سے منقول ہے: "بعینہ غرب" اس وقت بولتے ہیں جب آنکھ بہتی رہتی ہو اور اس کے ساتھ آنسو تھمتے نہ ہوں۔ اور غَرَب ــــ را پر حرکت کے ساتھ ــــ آنکھ کے کویوں میں ایک ورم ہوتا ہے۔ (ت)

اس پر علامہ طحطاوی نے فرمایا:

ظاهره یعم الانف اذا زکم[2]

یعنی ظاہراً یہ مسئلہ ناک کو بھی شامل ہے جب زکام ہو۔

علامہ شامی نے اس پر اعتراض کیا کہ ہمارے علما تصریح فرماچکے ہیں کہ سوتے آدمی کے منہ سے جو رال بہے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے، قولِ سید طحطاوی نقل کرکے فرماتے ہیں:

لکن صرحوا بان ماء فم النائم طاهر ولو منتنا فتأمل[3]

لیکن علمائے تصریح فرمائی ہے کہ سونے والے کے منہ کی رال اگرچہ بدبودار ہے، پاک ہے۔ تو تأمل کرو۔ (ت)

اقول[۴۶] علامہ طحطاوی کی طرف سے اس پر دو شبہے وارد ہوسکتے ہیں:

اول[۲] کلام اس پانی میں ہے کہ مرض سے بہے اور سوتے میں رال نکلنا مرض نہیں، نہ اس کی

ف۱: **مسئلہ** سوتے میں جو رال بہے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے۔

ف۲: **معروضۃ**[۴۲] علی العلامۃ ش۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ باب الحیض دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۰۲

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار ؍؍ ؍؍ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۱۵۵

[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ ؍؍ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۰۲

بُو دلیل علت ہے، جیسے آخر روزمیں بُوئے دہانِ صائم کا تغیر۔

دوم عوارض[ف۱] مکلف میں ادھر سے کلیہ ہے کہ جو حدث[ف۲] نہیں نجس نہیں اور اس کا عکس کلی نہیں کہ جو نجس نہ ہو حدث بھی نہ ہو، نیند جنون بیہوشی کو نجس نہیں کہہ سکتے اور ناقض وضو ہیں، اور سب سے بہتر مثال ریح[ف۳] ہے کہ صحیح ومعتمد مذہب پر طاہر ہے اور بالاجماع حدث ہے تو آب دہانِ نائم کی طہارت سے استدلال جائے مجال مقال ہوگا۔ درمختار میں ہے:

کل مالیس بحدث لیس بنجس وھو الصحیح[۱] ہر وہ جو حدث نہیں، نجس بھی نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں درایہ سے ہے:

انھا لاتنعکس فلایقال مالایکون نجسا لایکون حدثا لان النوم والجنون والاغماء وغیرھا حدث ولیست بنجسۃ[۲] اس کلیہ کا عکس نہ ہوگا تو یہ نہ کہا جائے گا کہ جو نجس نہ ہوگا وہ حدث بھی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نیند، جنون، بیہوشی وغیرہا حدث ہیں اور نجس نہیں۔ (ت)

حاشیۂ طحطاویہ میں ہے:

فیلزم من انتفاء کونہ حدثا انتفاء کونہ نجسا ولاینعکس فلایقال مالایکون نجسا لایکون حدثا فان النوم والاغماء والریح لیست بنجسۃ وھی احداث[۳] اھ حدث نہ ہونے کو نجس نہ ہونا لازم ہے اور اس کے برعکس نہیں۔ تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو نجس نہ ہوگا وہ حدث بھی نہ ہوگا اس لئے کہ نیند، بیہوشی اور ریح نجس نہیں اور یہ سب حدث ہیں اھ

ف۱: معروضۃ اخرٰی علیہ۔

ف۲: مسئلہ بدنِ مکلف سے جو چیز نکلے اور وضو نہ جائے وہ ناپاک نہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ جو ناپاک نہ ہو اس سے وضو نہ جائے۔

ف۳: مسئلہ صحیح یہ ہے کہ ریح جو انسان سے خارج ہوتی ہے پاک ہے۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶

[۲] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۵

[۳] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۸۱

اقول وھٰھنا وھم عرض ف فھم القضیۃ وفھم العکس للعلامۃ الشامی فی رد المحتار نبھت علیہ فیما علقت علیہ ولعل لنا فی اٰخر الکلام عودا الیہ۔

اقول اور یہاں قضیہ اور اس کے عکس کو سمجھنے میں علامہ شامی کو ردالمحتار میں ایک وہم درپیش ہوا ہے جس پر میں نے حاشیۂ ردالمحتار میں تنبیہ کی ہے۔ اور امید ہے کہ آخر کلام میں ہم اس طرف لوٹیں گے۔ (ت)

اور اگر یہ ثابت کرلیں کہ جو ظاہر رطوبت بدن سے نکلے اگرچہ سائل ہو ناقض نہیں تو اب اس تجشم کی حاجت نہ رہے گی کہ آبِ دہانِ نائم سے استدلال کیجئے خود آب بینی ف کی طہارت مصرح ومنصوص ہے۔ درمختار مسائلِ قے میں ہے: المخاط کالبزاق[1] (ناک کی رینٹھ تھوک کی طرح ہے۔ت)۔

خود علامہ طحطاوی پھر شامی فرماتے ہیں:

ومانقل عن الثانی من نجاسۃ المخاط فضعیف[2]

اور امام ابو یوسف سے جو منقول ہے کہ رینٹھ نجس ہے وہ ضعیف ہے (ت)

تو مسئلۂ قے بلغم سے استدلال جس طرح فقیر نے کیا اسلم واحکم ہے جس میں خود علامہ طحطاوی کو اقرار ہے کہ رطوباتِ بلغمیہ جب دماغ سے اُترتی ہوں بالاجماع ناقضِ وضو نہیں[3] **ثم اقول** اب یہ نظر کرنی رہی کہ آیا کلیۂ مذکورہ ثابت ہے کہ اگر ثابت ہو تو یہاں تک استظہار علامہ طحطاوی کے خلاف دو۲ دلیلیں ہوجائیں گی، مسئلۂ قے ومسئلہ آب بینی کہ فقیر نے عرض کئے اور علامہ شامی کے طور پر تین۳، تیسری مسئلہ آبِ دہانِ نائم کہ وہ مثلِ بزاق یعنی لعابِ دہن ہے اور لعابِ دہن وبلغم جنس واحد ہیں اور انھیں کی جنس سے آب بینی ہے وہی رطوبات ہیں کہ قدرے غلیظ وبستہ ہوں تو بلغم کہلائیں رقیق ہو کر منہ سے آئیں تو آبِ دہن غلیظ یا رقیق ہو کر ناک سے آئیں تو آبِ بینی۔ حلیہ میں ہے:

ف: مسئلہ صحیح یہ ہے کہ آب بینی پاک ہے۔

---

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	مطبع مجتبائی دہلی	۱/۲۶
[2] ردالمحتار	" " "	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/۹۴
حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار	"	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	۱/۸۰

23

فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان

امام قاضی خاں کی شرح جامع صغیر میں ہے،

ان قاء بزاقا لاینقض الوضوء بالاجماع والبزاق ما لایکون متجمدا منعقدا والبلغم مایکون متجمدا منعقدا۔[1]

اگر تھوک کی قے کی تو یہ بالاجماع ناقضِ وضو نہیں ۔ تھوک وہ ہے جو جما ہوا اور بستہ نہ ہو، اور بلغم وُہ ہے جو جامد اور بندھا ہوا ہو۔ (ت)

ہاں کلیہ مذکورہ ضرور ثابت ہے ولہذا الیسی اشیاء میں علماء برابر ان کی طہارت سے حدث نہ ہونے پر استدلال فرماتے ہیں۔ حلیہ میں ہے:

ان کان ای القیئ بلغما لاینقض لانہ طاھر ذکرہ فی البدائع وغیرہ[2] اھ ملتقطا۔

اگر بلغم کی قے ہو تو ناقضِ وضو نہیں اس لئے کہ وُہ پاک ہے، اسے بدائع وغیرہ میں ذکر کیا اھ ملتقطا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

ثم فی البدائع و ذکر الشیخ ابو منصور ان جوابھما فی الصاعد من حواشی الحلق و اطراف الرئۃ وانہ لیس بحدث بالاجماع لانہ طاھر فینظر ان لم یصعد من المعدۃ لایکون نجسا فلا یکون حدثا۔[3]

پھر بدائع میں ہے، اور شیخ ابو منصور نے ذکر کیا ہے کہ طرفین کا جواب حلق کے اطراف اور پھیپھڑے کے کناروں سے چڑھنے والے بلغم کے بارے میں ہے اور یہ کہ وہ بالاجماع حدث نہیں، اس لئے کہ وہ پاک ہے، تو دیکھا جائیگا کہ اگر وہ معدہ سے نہیں اٹھا ہے تو نجس نہ ہوگا تو حدث بھی نہ ہوگا۔ (ت)

اور اس کے نظائر کلامِ علماء میں کثیر ہیں کلیہ کی صریح تصریح لیجئے، خزانۃ المفتین میں ہے:

ف۱: مسئلہ یہ کلیہ ہے کہ جو رطوبت بدن سے بہے اگر نجس نہیں تو ناقضِ وضو بھی نہیں۔

ف۲: معروضۃ اخری علی العلامۃ۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

[3] " " "

23
23

الخارج من البدن علی ضربین طاھر و نجس فبخروج الطاھر لا ینتقض الطھارۃ کالدمع والعرق والبزاق والمخاط ولبن بنی اٰدم الخ[1]۔

بدن سے نکلنے والی چیز دو قسم کی ہے، پاک اور ناپاک۔ پاک کے نکلنے سے طہارت نہیں جاتی۔ جیسے آنسو، پسینہ، تھوک، رینٹھ، انسان کا دودھ الخ (ت)

الحمد للہ اس تقریرِ فقیر سے ایک تحقیق منیر ہاتھ آئی کہ قابل حفظ ہے **فاقول**[ف۱] حدث و نجس کو اگر مطلق رکھیں تو اُن میں نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے نوم حدث ہے اور نجس نہیں، خمر نجس ہے اور حدث نہیں، دم فصد حدث و نجس دونوں ہے۔ اور خارج از بدن مکلف کی قید لگائیں لامن بدن الانسان فینتقض طردا وعکسا بخارج الجن والصبی (خارج از بدن انسان نہ کہیں کہ جن اور بچّہ سے خارج ہونے والی چیز کی وجہ سے کلیہ نہ جامع رہ جائے نہ مانع۔ یعنی یہ لازم آئے کہ خارج از جن کا یہ حکم نہیں اور خارج از طفل کا بھی یہ حکم ہے حالاں کہ حکم میں جن شامل ہے اور بچہ شامل نہیں۔ ت) اور اس کے ساتھ نجس سے مراد نجس بالخروج لیں یعنی وہ چیز کہ بوجہ خروج اسے حکمِ نجاست دیا جائے اگرچہ اس سے پہلے اُسے نجس نہ کہا جاتا (جیسے[ف۲] خون وغیرہ فضلات کا یہی حال ہے، پیشاب اگر پیش از خروج ناپاک ہو تو اس کی حاجت میں نماز باطل ہو۔ اور خون تو ہر وقت رگوں میں ساری ہے پھر نماز کیونکر ہوسکے) تو ان دو قیدوں کے ساتھ حدث عام مطلقا ہے یعنی بدن مکلف سے باہر آنے والا ہر نجس بالخروج حدث ہے اور ہر حدث نجس بالخروج نہیں جیسے ریح فان عینھا طاھرۃ علی الصحیح (اس لئے کہ خود ریح، بر قولِ صحیح، پاک ہے۔ ت) قضیہ مذکورہ میں علمائے کرام نے یہی صورت مراد لی ہے و لہذا عکس کلی نہ مانا، اور اگر قیود مذکورہ کے ساتھ رطوبات کی تخصیص کرلیں تو نسبت تساوی ہے ہر رطوبت کہ بدن مکلف سے باہر آئے اگر نجس بالخروج ہے ضرور حدث ہے اور اگر حدث ہے ضرور نجس ہے تو یہاں ہر ایک کے انتفا سے دوسرے کے انتفا پر استدلال صحیح ہے، لہذا آب بینی کہ نجس نہیں ہرگز ناقضِ وضو نہیں ہوسکتا و باللہ

ف۱: حدث و نجس کی نسبتوں میں مصنف کی تحقیق منیر۔

ف۲: خون پیشاب وغیرہ فضلات جب تک باہر نہ نکلیں ناپاک نہیں۔

---

[1] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء قلمی ۱/۳

التوفیق اور نجس میں نجس بالخروج کی قید ہم نے اس لئے زائد کی کہ اگر یہ نہ ہو اور صرف خروج از بدن مکلف کی قید رکھیں تو اب بھی نسبت عموم من وجہ ہوگی کہ ریح حدث ہے اور نجس نہیں، اور معاذ اللہ[1] اگر کسی نے شراب پی اور وہ قے ہوئی مگر تھوڑی کہ منہ بھر کر نہ تھی تو نجس ہے اور حدث نہیں یعنی وضو نہ جائے گا کہ قلیل ہے لیکن یہ اس کی نجاست اپنی ذات میں تھی خروج کے سبب عارض نہ ہوئی۔ درمختار میں ہے:

ماء[2] فم المیت نجس کقیئ عین خمر اوبول وان لم ینقض لقلتہ لنجاستہ بالاصالۃ لابالمجاورۃ۔[1]

دہنِ میت کا پانی نجس ہے جیسے عین شراب یا پیشاب کی قے نجس ہے اگرچہ قلیل ہونے کی وجہ سے ناقض نہیں کیوں کہ اس کی نجاست اصالۃً ہے کسی نجاست سے اتصال کی وجہ سے نہیں ہے۔(ت)

اور اگر رطوبات کی بھی قید بڑھالیں تو اب نجس عام مطلقاً ہو جائے گا کہ مسئلہ ریح داخل نہ رہے گا اور مسئلہ خمر باقی ہوگا اب کہ نجس بالخروج کی قید لگائی مسئلہ خمر بھی خارج ہوگیا اور تساوی رہی۔

فان قلت تردحینئذ مسألۃ الخمر علی الکلیۃ الثانیۃ القائلۃ ان کل حدث نجس بالخروج فانہ ان قاء الخمر ملأ الفم کان حدثا قطعا ولم یکن نجسا بالخروج فانہا نجسۃ العین۔

اگر یہ کہو کہ اس صورت میں مسئلہ شراب سے کلیہ دوم ــــ ہر حدث، نجس بالخروج ہے ــــ پر اعتراض وارد ہوگا اس لئے کہ اگر منہ بھر کر شراب کی قے کی تو وہ قطعاً محدث ہے اور نجس بالخروج نہیں کیوں کہ شراب تو نجس العین ہے۔

قلت[3] لاغرو ان یکتسب النجس نجاسۃ اخری من خارج

قلت (میں کہوں گا) اس میں کوئی عجب نہیں کہ ایک نجس چیز اپنے باہر سے کوئی

---

[1]: **مسئلہ** شراب کی قے بھی اگر منہ بھر نہ ہو ناقضِ وضو نہیں۔

[2]: **مسئلہ** میت کے مُنہ سے جو پانی نکلتا ہے ناپاک ہے۔

[3]: نجس چیز دوبارہ نجس ہو سکتی ہے ولہذا اگر شراب پیشاب میں پڑ جائے پھر سرکہ ہو جائے پاک نہ ہوگی۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارت مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶

کخمر وقعت فی بول حتی لو تخللت لم تطھر وان ابیت فلیکن النجس اعم مطلقا وانتفاء العام یوجب انتفاء الخاص فبطھارۃ المخاط یثبت انہ لیس بحدث وفیہ المقصود واللہ تعالٰی اعلم۔

اور نجاست حاصل کرلے جیسے شراب جو پیشاب میں پڑ گئی ہو، کہ اگر وہ سرکہ ہوجائے تو بھی پاک نہ ہوگی ۔۔۔ اور اگر اسے نہ مانو تو نجس عام مطلق ہی رہے۔ اور عام کے انتفا سے خاص کا انتفا بھی ضروری ہے تو رینٹھ کے پاک ہونے سے یہ ثابت ہوجائے گا کہ وہ حدث نہیں۔ اور اسی میں مقصود ہے ۔۔۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثم اقول [ف۱] [ف۲] حقیقتِ امر یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بہے اُسے ناقض ماننا اس بنا پر ہے کہ اس میں آمیزشِ خون وغیرہ نجاسات کا ظن ہے خود محررِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کلام مبارک میں اس کی تصریح ہے اور وہی ان فروع کا ماخذ صریح ہے تو زکام اس کے تحت میں آ ہی نہیں سکتا۔ مُنیہ میں ہے:

عن محمد اذا کان فی عینہ رمد ویسیل الدموع منھا امرہ بالوضوء لانی اخاف ان یکون ما یسیل عنہ صدیدا۔[۱]

امام محمد سے منقول ہے کہ فرماتے ہیں، جب آنکھ میں آشوب ہو اور اس سے آنسو بہتا ہو تو میں وضو کا حکم دُوں گا اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس سے بہنے والا آنسو صدید (زخم کا پانی) ہو۔ (ت)

حلیہ میں ہے: کذا ذکرہ بنحوہ عنہ ھشام[۲] (اسی کے ہم معنی امام محمد سے روایت کرتے ہوئے ہشام نے نوادر میں ذکر کیا ہے۔ ت)۔

ف۱: معروضۃ ثالثۃ علی العلامۃ ط۔

ف۲: مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بہے اُس وقت ناقض ہے کہ اُس میں آمیزشِ خون وغیرہ نجاسات کا احتمال ہو۔

---

[۱] منیۃ المصلی بیان نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۱

[۲] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

غنیہ میں ہے:

لافرق فی ذٰلک بین العین وغیرھا بل کل مایخرج من علۃ من ای موضع کان کالاذن والثدی والسرۃ ونحوھا فانہ ناقض علی الاصح لانہ صدید[1]۔

اس بارے میں آنکھ اور آنکھ کے علاوہ میں کوئی فرق نہیں بلکہ جو بھی کسی بیماری کی وجہ سے خارج ہو، کان، پستان، ناف وغیرہا جس جگہ سے بھی ہو وہ اصح قول پر ناقض ہے اس لئے کہ وہ زخم کا پانی ہے۔ (ت)

اسی میں مثل فتح القدیر تجنیس امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ سے ہے:

لوخرج من سرتہ ماء اصفر وسال نقض لانہ دم قد نضج فاصفر وصار رقیقا[2]۔

اگر ناف سے زرد پانی نکل کر بہے تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ وہ خون ہے جو پک کر زرد اور رقیق ہوگیا۔ (ت)

کافی میں ہے:

عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی ف[2] اذاخرج (ای من النفطۃ) ماء صاف لاینقض وفی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق والدمع فلایکون نجسا وخروجہ لایوجب انتقاض الطہارۃ والصحیح ماقلنا لانہ دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون الماء

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی سے روایت ہے کہ اگر آبلے سے صاف پانی نکلے تو وہ ناقض نہیں۔ اور قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں ہے کہ حسن بن زیاد نے کہا: یہ پانی پسینہ اور آنسو کی طرح ہے تو وہ نجس نہ ہوگا اور اس کے نکلنے سے طہارت نہ جائے گی۔ اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا اس لئے کہ وہ رقیق خون ہے جو پورا پکا نہیں تو وہ پانی کے رنگ کا ہوجاتا ہے۔

ف[1]: مسئلہ ناف سے زرد پانی بہہ کر نکلے وضو جاتا رہے۔

ف[2]: مسئلہ دانے کا پانی اگرچہ صاف ستھرا ہو صحیح یہ ہے کہ وہ بھی ناپاک وناقضِ وضو ہے۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۳

[2] " " " " " " " " " " " "

واذاکان دما کان نجسا ناقضا للوضوء[1]

اور جب وہ خون ہے تو نجس اور ناقضِ وضو ہوگا۔ (ت)

بحر میں ہے:

لوکان فی عینیه رمد یسیل دمعها یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال ان یکون صدیدا۔[2]

اگر آنکھوں میں آشوب ہو کہ برابر آنسو بہتا رہتا ہے تو ہر وقت کے لئے وضوء کا حکم ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ زخم کا پانی ہو۔ (ت)

تبیین الحقائق میں ہے:

لوکان بعینیه رمد او عمش یسیل منهما الدموع قالوا یؤمر بالوضوء لوقت کل صلٰوۃ لاحتمال ان یکون صدیدا او قیحا۔[3]

اگر آنکھوں میں آشوب یا عمش (چندھا پن) ہو کہ آنسو بہتے رہتے ہوں تو علماء نے فرمایا ہے کہ ہر نماز کے وقت اسے وضوء کا حکم ہوگا اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ زخم کا پانی یا پیپ ہو۔ (ت)

خلاصہ میں ہے:

تذکر الاحتلام ورأی بللا ان کان ودیا لایجب الغسل بلا خلاف وان کان منیا او مذیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق باطالة المدۃ فکان مرادہ مایکون صورته المذی لاحقیقة المذی وعلی هذا الاعمی ومن بعینیه رمد اذا سال الدمع ینبغی ان یتوضأ

احتلام یاد ہے اور تری دیکھی اگر وَدی ہو تو بلا اختلاف غسل واجب نہیں، اور اگر منی یا مذی ہو تو بالاجماع غسل واجب ہے اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کہتے لیکن منی دیر ہوجانے سے رقیق ہوجاتی ہے تو اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہو، حقیقت مذی مراد نہیں اور اسی بنیاد پر نابینا اور آشوب چشم والے کی آنکھ سے جب آنسو بہتا ہو تو اُسے ہر نماز کے وقت

ف: مسئلہ اندھے کی آنکھ سے جو پانی بہے ناپاک و ناقضِ وضو ہے۔

[1] الکافی شرح الوافی

[2] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۲

[3] تبیین الحقائق " دار المعرفۃ بیروت ۱/ ۴۹

لوقت کل صلوٰۃ لاحتمال خروج القیح والصدید[1]۔

کے لئے وضو کرنا چاہیے اس لئے کہ پیپ اور زخم کا پانی نکلنے کا احتمال ہے۔ (ت)

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لاغسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق بمضی الزمان وعن ھذا قالوا ان الاعمی اومن بہ رمد اذا سال الدمع یتوضؤ لوقت کل صلوٰۃ لاحتمال کونہ قیحا او صدیدا[2]۔

خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر بالاجماع غسل نہیں، اور اگر منی یا مذی دیکھی تو لازم ہے، اس لئے کہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ منی ہے جو وقت گزرنے سے رقیق ہوگئی، اسی وجہ سے علماء نے فرمایا کہ: نابینا اور آشوب والے کا جب آنسو برابر بہے تو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ آنسو دراصل پیپ یا زخم کا پانی (صدید) ہو۔ (ت)

بالجملہ مجرد رطوبت کہ مرض سے سائل ہو مطلقاً فی نفسہا ہرگز ناقض نہیں بلکہ احتمال خون و ریم کے سبب۔

ولہذا امام ابن الہمام کی رائے اس طرف گئی کہ مسائل مذکورہ میں امام محمد کا حکمِ وضو استحبابی ہے اس لئے کہ خون وغیرہ ہونا محتمل ہے اور احتمال سے وضو نہیں جاتا مگر یہ کہ خبر اطباء یا علامات سے ظن غالب ہو کہ یہ خون یا ریم ہے تو ضرور وجوب ہوگا۔ فتح میں قبیل فصل فی النفاس فرمایا:

فی عینہ رمد یسیل دمعہا یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونہ صدیدا واقول ھذا التعلیل یقتضی انہ امر استحباب فان الشك و الاحتمال فی کونہ ناقضا

ایسا آشوب چشم ہو کہ برابر آنسو بہتا رہتا ہو تو ہر وقت کے لئے وضو کا حکم ہوگا اس لئے کہ صدید (زخم کا پانی) ہونے کا احتمال ہے۔ میں کہتا ہوں اس تعلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو اس لئے کہ اس کے ناقض ہونے

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۳

[2] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۰ و ۱۱

لایوجب الحکم بالنقض اذ الیقین لایزول بالشك واللّٰه اعلم،نعم اذا علم من طریق غلبة الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب ظن المبتلی یجب[1]

میں شک واحتمال حکم نقض کا موجب نہیں اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا — واللہ اعلم — ہاں وجوب اس وقت ہوگا جب غلبۂ ظن کے طور پر علم ہوجائے اطبا کے بتانے یا ایسی علامات کے ذریعہ جن سے مبتلا کو غلبۂ ظن حاصل ہو۔(ت)

اسی طرف ان کے تلمیذ ارشد امام ابن امیر الحاج نے میل کیا اور اس کی تائید میں فرمایا :

یشهد لهذا ما فی شرح الزاهدی عقب هذه المسألة وعن هشام فی جامعه ان کان قیحا فکالمستحاضة والا فکالصحیح[2]

اس پر شاہد وہ ہے جو شرح زاہدی میں اس مسئلہ کے بعد ہے اور ہشام سے ان کی جامع میں روایت ہے کہ اگر پیپ ہو تو مستحاضہ کی طرح ہے ورنہ تندرست کی طرح ہے۔(ت)

یونہی محقق بحر نے بحر الرائق میں کلام فتح باب وضو میں بلاعزو ذکر کیا اور مقرر رکھا اور باب الحیض میں ھو حسن[3] فرمایا ، اور تحقیق یہی ہے کہ حکم استحبابی نہیں بلکہ بوجہ احتیاط ایجابی ہے مشائخ مذہب سے تصریح وجوب منقول ہے، خود فتح القدیر فصل نواقض الوضو میں فرمایا :

ثم الجرح والنفطة وماء الثدی والسرة والاذن اذا کان لعلة سواء علی الاصح وعلی هذا قالوا من رمدت عینه وسال الماء منها وجب علیه الوضوء فان استمر فلوقت کل صلوٰة ، وفی التجنیس الغرب

پھر زخم وآبلہ اور پستان، ناف اور کان کا پانی جب کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو بر قول اصح سب برابر ہیں، اسی بنیاد پر علماء نے فرمایا : جسے آشوب چشم ہو اور آنکھ سے پانی بہے تو اس پر وضو واجب ہے اگر برابر بہے تو ہر نماز کے وقت کے لئے واجب ہے۔ اور تجنیس میں ہے : آنکھ

ف : مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ درد یا علت سے جو رطوبت بہے اس میں صرف احتمال خون وریم ہونا ہی وجوب وضو کو کافی ہے اگرچہ فتح وحلیہ میں استحباب مانا۔

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الاستحاضہ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۶۴
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۱۶

فی العین اذا سال منه ماء نقض لانه کالجرح ولیس بدمع[١] الخ۔

کی پھنسی سے جب پانی بہے تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ وہ زخم کی طرح ہے آنسو نہیں[١] الخ (ت)

اور تقریر محقق[ف١] علی الاطلاق کا جواب ان عباراتِ جلیلہ سے واضح جو ابھی خلاصہ و بزازیہ سے منقول ہوئیں کہ جس طرح احتلام یاد ہونے کی حالت میں صریح مذی کے دیکھنے سے بھی غسل بالاجماع واجب ہے حالانکہ مذی سے بالاجماع غسل واجب نہیں مگر احتیاطاً حکمِ وجوب ہوا۔ خود محقق علی الاطلاق نے فتح میں نقل فرمایا:

النوم مظنة الاحتلام فیحال به علیه ثم یحتمل انه کان منیا فرق بواسطة الهواء[٢]

نیند گمان احتلام کی جگہ ہے تو اس تری کو اس کے حوالہ کیا جائے گا پھر یہ احتمال بھی ہے کہ وہ منی تھی جو ہوا کی وجہ سے رقیق ہوگئی۔ (ت)

اسی طرح یہاں وجود مرض مظنہ خروج خون وریم ہے تو امر عبادات میں احتیاطاً حکم وجوب ہوا۔

منحۃ الخالق میں ہے:

قوله وهذا التعلیل یقتضی انه امر استحباب الخ رده فی النهر بان الامر للوجوب حقیقة وهذا الاحتمال راجح وبان فی فتح القدیر صرح بالوجوب وکذا فی المجتبی قال یجب علیه الوضوء والناس عنه غافلون[٣] اھ ما فی المنحة۔

قول محقق "اس تعلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو" اسے نہر میں یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ امر حقیقۃً وجوب کے لئے ہے اور یہ احتمال راجح ہے اور یہ کہ خود فتح القدیر میں وجوب کی تصریح ہے اسی طرح مجتبیٰ میں ہے کہ اس پر وضو واجب ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں اھ منحہ کی عبارت ختم ہوئی۔ (ت)

اقول[ف٢] والاولی ان یقول

اقول اولیٰ یہ کہنا ہے کہ وجوب پر

ف١: تطفل[٢٦] علی الفتح۔

ف٢: تطفل[٢٧] علی النهر۔

---

١ فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ١/٣٤

٢ " " فصل فی الغسل " ١/٥٤

٣ منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ١/٣٢ و ٣٣

ان الوجوب منصوص علیہ کما نقلہ فی فتح القدیر و ذٰلک لما علمت ان المحقق انما نقلہ فی النواقض بلفظۃ قالوا وبحث بنفسہ فی الحیض ان لا وجوب مالم یغلب علی الظن بامارۃ او اخبار طبیب۔

نص موجود ہے جیسا کہ اسے فتح القدیر میں نقل کیا ہے اس لئے کہ ناظر کو معلوم ہے کہ حضرت محقق نے تصریح وجوب بلفظِ قالوا (مشائخ نے فرمایا) نقل کی ہے اور باب حیض میں خود بحث کی ہے کہ جب تک کسی علامت یا طبیب کے بتانے سے غلبۂ ظن نہ حاصل ہو، وجوب نہیں۔(ت)

اخیر میں صاحبِ بحر نے بھی کلامِ فتح پر استدراک فرما کر مان لیا کہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے۔ باب الحیض میں فرمایا:

وھو حسن لکن صرح فی السراج الوھاج بانہ صاحب عذر فکان الامر للایجاب[1]۔

یہ بحث اچھی ہے لیکن سراج وہاج میں تصریح ہے کہ وُہ صاحبِ عذر ہے تو امر برائے ایجاب ہے(ت)

غرض فریقین تسلیم کئے ہُوئے ہیں کہ مدار اُس رطوبت کے خون و ریم ہونے پر ہے قولِ تحقیق میں احتیاطاً احتمال دم پر ایجاب کیا اور خیال محقق و تلمیذ محقق میں جب تک دم کا غلبہ ظن نہ ہو استحباب رہا۔

ولہٰذا شکِ رمد میں محقق ابن امیر الحاج نے بجا یہ قید بڑھائی کہ اس کا رنگ متغیر ہو جس سے احتمال خون ظاہر ہو۔ حلیہ میں فرمایا:

وعلی ھذا فما فیہ (ای فی المجتبی) ان من رمدت عینہ فسال منھا ماء بسبب رمد ینتقض وضوءہ انتھی ینبغی ان یحمل علی ما اذا کان الماء الخارج من العین متغیرا بسبب ذٰلک[2] اھ مختصرًا۔

اس بنیاد پر کلام مجتبٰی "جس کی آنکھ میں آشوب ہو اور اس کی وجہ سے آنکھ سے پانی بہے تو وضو جاتا رہے گا" انتہٰی۔ اس صورت پر محمول ہونا چاہیے جب آنکھ سے نکلنے والا پانی اس کی وجہ سے بدلا ہوا ہو۔ اھ مختصرًا۔(ت)

اقول اور تحقیق وہی ہے کہ وجود مرض مظنۂ دم ہے اس کے ساتھ شہادت صورت کی

ف: تطفل علی الحلیۃ۔

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۱۶

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

حاجت نہیں جس طرح مسئلہ مذی میں معلوم ہوا۔

ولہذا امام برہان الدین صاحب ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید میں ناف سے جو پانی نکلے اس کے زرد رنگ ہونے کی شرط لگائی کہ احتمال دمویت ظاہر ہو کما قدمنا نقلہ (جیسا کہ ہم اس کی عبارت پہلے نقل کر چکے۔ ت)۔

اقول اور یہ منافیِ تحقیق نہیں کہ امام ممدوح کا یہاں کلام صورت وجود مرض میں نہیں اور بلا مرض بلاشبہہ حکم دمویت کے لئے شہادت صورت کی حاجت۔

ولہذا امام حسن بن زیاد نے فرمایا اور وہ ایک روایت نادرہ ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی ہے اور جوہرہ وینابیع وغیرہما بعض کتب میں اس پر جزم کیا اور امام حلوانی نے خارش اور آبلے والوں کے لئے اس میں وسعت بتائی کہ دانوں سے جو صاف نتھرا پانی نکلے نہ ناپاک ہے نہ ناقضِ وضو کہ رنگت کی صفائی احتمال خون و ریم کو ضعیف کرتی ہے،

کما تقدم نقلہ و ذکر الطحطاوی نفسہ فی حاشیتہ علی مراقی الفلاح ما نصہ عن الحسن ان ماء النفطۃ لاینقض قال الحلوانی وفیہ توسعۃ لمن بہ جرب او جدری او محلول فی الجوھرۃ عن الینابیع الماء الصافی اذا خرج من النفطۃ لاینقض (الٰی قولہ) قال العارف باللہ سیدی عبدالغنی النابلسی وینبغی ان یحکم بروایۃ عدم النقض بالصافی الذی یخرج من النفطۃ فی کی الحمصۃ وان مایخرج منھا

جیسا کہ اس کی نقل گزر چکی اور خود سید طحطاوی نے اپنے حاشیۂ مراقی الفلاح میں یہ لکھا ہے: حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ آبلہ کا پانی ناقضِ وضو نہیں۔ امام حلوانی نے فرمایا: خارش، چیچک اور آبلے والوں کے لئے اس میں وسعت ہے۔ اور جوہرہ میں ینابیع سے نقل ہے کہ جب آبلے سے صاف پانی نکلے تو ناقض نہیں (الٰی قولہ) عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے فرمایا: کیّ الحمصہ میں آبلے سے نکلنے والے صاف پانی کی وجہ سے عدمِ نقض کی روایت پر حکم ہونا چاہئے اور یہ کہ اس سے جو نکلتا ہے وہ

ف: **مسئلہ** دانے سے جو صاف ستھرا پانی نکلے متعدد روایات میں پاک ہے اور اس سے وضو نہیں جاتا۔ کھجلی والوں کو اس میں بہت وسعت ہے بحال ضرورت اس پر عمل کرسکتے ہیں اگرچہ قولِ صحیح اس کے خلاف ہے۔

لاینقض اذا کان ماء صافیا[1]۔

ناقض نہیں جب کہ صاف پانی ہو۔ (ت)

ف۱ جوہرۂ نیرہ کی عبارت یہ ہے:

العرق المدنی اذا خرج من البدن فانہ ف۲ لاینقض لانہ خیط لاماء واما الذی یسیل منہ ان کان صافیا لاینقض قال فی الینابیع الماء الصافی الخ[2]۔

عرق مدنی (نارُو کا ڈورا) بدن سے نکلے تو وضو نہ جائے گا اس لئے کہ وہ کوئی سیال چیز نہیں بلکہ ایک دھاگا ہے، اور بدن سے جو بہتا ہو اگر صاف ہے تو ناقض نہیں۔ ینابیع میں کہا: صاف پانی الخ۔ (ت)

یہاں بھی اگرچہ صحیح وہی ہے کہ صاف پانی بھی ناقض مگر نہ اس لئے کہ مطلقاً جو رطوبت مرض سے نکلے ناقض ہے بلکہ اُسی وجہ سے کہ دانوں آبلوں کے پانی میں ظن راجح یہی ہے کہ خون و ریم رقیق ہو کر پانی ہو گئے کما اسلفنا عن الامام فقیہ النفس قاضی خان (جیسا کہ امام فقیہ النفس قاضیخاں سے نقل گزری۔ ت)

بالجملہ اُن کے کلمات قاطبۃً ناطق ہیں کہ حکم نقض احتمال و ظن خون و ریم کے ساتھ دائر ہے نہ کہ زکام سے ناک بہی اور وضو گیا بحران میں ف۳ پسینہ آیا اور وضو گیا پستان کی قوتِ ماسکہ ضعیف ہونے سے دُودھ بہا اور وضو گیا ہرگز نہ اس کا کوئی قائل نہ قواعدِ مذہب اس پر مائل۔

اقول ف۴ ان تمام دلائل قاہرہ وحل بازغ کے بعد اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو یہ استظہار آپ ہی واجب الرد تھا زکام ایک عام چیز ہے غالباً جیسے دُنیا بنی کوئی فرد بشر جس نے چند سال عمر پائی ہو اُسے کبھی نہ کبھی اگرچہ جاڑوں ہی کی فصل میں زکام ضرور رہوا ہوگا یقین عادی کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ صحابہ کرام

ف۱: مسئلہ بدن سے نارو کا ڈورا نکلنے سے وضو نہ جائے گا۔

ف۲: مسئلہ نارو سے رطوبت بہے تو وضو جاتا رہے اگرچہ صاف سفید پانی ہو۔

ف۳: مسئلہ بحران کے پسینہ سے وضو نہیں جاتا۔

ف۴: معروضۃ رابعۃ علی العلامۃ ط۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح فصل نواقض الوضوء دارالکتب العلمیۃ بیروت ص ٨٧ و ٨٨

[2] الجوہرۃ النیرۃ کتاب الطہارۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ١/ ٨

تابعین اعلام وائمہ عظام رضی اللہ تعالٰی عنہم کو خود بھی عارض ہوا ہو ایسی عموم بلوٰی کی چیز میں اگر نقضِ وضو کا حکم ہوتا تو ایک جہان اس سے مطلع ہوتا مشہور و مستفیض حدیثوں میں اس کی تصریح آئی ہوتی، کتبِ ظاہر الروایۃ سے لے کر متون و شروح و فتاوٰی سب اس کے حکم سے مملو ہوتے نہ کہ بارہ سو برس کے بعد ایک مصری فاضل سید علامہ طحطاوی بعض عبارات سے اُسے بطورِ احتمال نکالیں اور خود بھی اُس کے اصل موضع بیان یعنی نواقضِ وضو کے ذکر تک اس کی طرف اُن کا ذہن نہ جائے حالانکہ آبِ رمد وغیرہ کا مسئلہ درمختار میں وہاں بھی مذکور تھا، بابُ الحیض میں جاکر خیال تازہ پیدا ہو ایسا خیال زنہار قابلِ قبول نہیں ہو سکتا تمام اصولی حدیث و اصول فقہ اس پر شاہد ہیں ہاں جسے رُعاف یعنی ناک سے خون جانے کا مرض ہے اور اسی حالت میں اُسے زکام ہوا اور خون نکلنے کے غیر اوقات میں جو ریزش زکام کی آتی ہے سرخی لئے متغیر اللون آتی ہے جس سے آمیزش خون مظنون ہے تو اس صورت میں نقضِ وضو کا حکم ظاہر ہے۔

وانما شرطنا ھٰھنا تغیر اللون المذکور لان العلۃ وان کانت موجودۃ فالمخاط لایحدث منھا اعنی من الرعاف فاذا کان صافیا کان من محض الزکام، واذا تغیر استند تغیرہ الی الرعاف بناء علی الظاھر وان امکن استنادہ الی اسباب اخر، ھذا ماعندی وارجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالٰی ورأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الغنیۃ عند قولہ ناقض علی الاصح لانہ صدید

یہاں ہم نے رنگ مذکور کے بدلنے کی شرط رکھی اس لئے کہ بیماری اگرچہ موجود ہے مگر اس سے یعنی نکسیر سے رینٹھ نہیں آتی تو اگر وہ صاف ہے تو خالص زکام سے ہے اور رنگ بدلا ہوا ہے تو ظاہر پر بنا کرتے ہوئے اس کے تغیر کی نسبت نکسیر کی جانب ہوگی، اگرچہ دوسرے اسباب کی جانب بھی استناد ممکن ہے ـــ یہ وہ ہے جو میرے نزدیک ہے اور امید رکھتا ہوں کہ درست ہوگا اگر اللہ نے چاہا۔ اور میں نے دیکھا کہ اپنے نسخہ غنیہ کے حاشیہ پر اس کی عبارت "ناقض علی الاصح لانہ صدید" (یہ قول اصح وہ ناقض ہے اس لئے کہ وہ زخم کا پانی ہے) کے

ف: مسئلہ جسے ناک سے خون جاتا ہو اسی حالت میں اُسے زکام ہو اور ریزش سرخی لئے نکلے اگرچہ اس وقت خون بہنا معلوم نہ ہو اس کی یہ ریزش بھی ناقضِ وضو ہے۔

مانصہ۔

قلت تعلیلہ النقض بانہ صدید بعد استظہار الطحطاوی النقض بالزکام لکونہ ماء سال من علۃ وتعقبہ الشامی بما صرحوا بان ماء فم النائم طاہر وان کان منتنا۔

اقول لکن فیہ ان النوم یرخی والمکث ینتن فلم یلزم کونہ من علۃ، وانما الناقض ما منہا فافہم۔

لکنی **اقول** الزکام امر عام ولعلہ لم یکن انسان الا ابتلی بہ فی عمرہ مرارا ومتیقن انہ وقع فی کل قرن وکل طبقۃ بل کل عام وفی عہد الرسالۃ وزمن الصحابۃ وایام الائمۃ بل لعلہم زکموا بانفسہم ایضا فلوکان ناقضا لوجب ان یشتہر حکمہ ویملؤ الاسماع ویعم البقاع ویتدفق منہ بحار الاسفار قدیما وحدیثا لا ان

تحت میں نے یہ لکھا ہے،

قلت صدید (زخم کا پانی) ہونے سے نقض کی تعلیل علامہ طحطاوی کے اس استظہار کو بعید قرار دیتی ہے جو زکام کے ناقض وضو ہونے سے متعلق انھوں نے لکھا ہے اس لئے کہ وہ ایک بیماری سے بہنے والا پانی ہے اور علامہ شامی نے اس پر علماء کی اس تصریح سے تعاقب کیا ہے کہ سونے والے کے منہ کا پانی پاک ہے اگرچہ بدبودار ہو۔

اقول لیکن اس پر یہ کلام ہے کہ نیند کی وجہ سے اعضاء ڈھیلے ہوجاتے ہیں (اس لئے منہ کا پانی باہر آجاتا ہے) اور دیر گزرنے سے بدبو پیدا ہوجاتی ہے تو یہ لازم نہ آیا کہ وہ پانی کسی بیماری کی وجہ سے نکلا ہے اور ناقض وہی ہے جو کسی بیماری سے ہو ۔۔۔ تو اسے سمجھو۔

لکنی **اقول** (لیکن میں کہتا ہوں) زکام ایک عام چیز ہے شاید کوئی انسان ایسا نہ گزرا ہو جسے اپنی عمر میں چند بار زکام نہ ہوا ہو۔ اور یقین ہے کہ ہر قرن، ہر طبقہ بلکہ ہر سال واقع ہوا ہے اور عہد رسالت، زمانۂ صحابہ اور دور ائمہ میں بھی ہوا ہے بلکہ خود ان حضرات کو بھی زکام ہوا ہوگا اگر یہ ناقض وضو ہوتا تو ضروری تھا کہ اس کا حکم مشہور ہو، لوگوں کے کان اس سے خوب خوب آشنا ہوں کہ سارے علاقوں میں پھیل جائے اور فقہ و حدیث کی قدیم و جدید کتابیں اس کے ذکر

لا يذكر في شيء من الكتب و يبقى موقوفا الى ان يستخرجه العلامة الطحطاوي على وجه الاستظهار في القرن الثالث عشر، وقد علمت[ف۱] ان ما كان هذا شانه لا يقبل فيه حديث روى أحادا لان الأحادية مع توفر الدواعي امارة الغلط۔

والذي يظنه[ف۲] العبد الضعيف ان ما كان خروجه معتادا و لا ينقض لا ينقض ايضا اذا فحش و ان عد حينئذ علة فيما يعد الا ترى ان العرق لا ينقض فاذ افحش جدا كما في بحران المحموم او بعض الامراض لم ينقض ايضا وكذلك الدمع واللبن و الريق فكذا المخاط ومن ادل دليل عليه ما اجمعوا عليه ان من قاء بلغما فان

سے لبریز ہوں — نہ یہ کہ کسی کتاب میں اس کا کوئی ذکر نہ ہو اور تمام سابقہ صدیاں یوں ہی گزر جائیں یہاں تک کہ تیرھویں صدی میں علامہ طحطاوی بطور استظہار اس کا استخراج کریں، جب کہ معلوم ہے کہ جو ایسا عام معاملہ ہو اس میں بطریق آحاد روایت کی جانے والی حدیث بھی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ کثرتِ اسبابِ دواعی کے باوجود آحاد سے مروی ہونا غلطی کی علامت ہے۔

اور بندۂ ضعیف کا خیال یہ ہے کہ جو چیز عادۃً نکلتی ہے اور ناقض نہیں ہوتی وہ بہت زیادہ نکلے تو بھی ناقض نہ ہوگی اگرچہ ایسی صورت میں اسے کسی بیماری کے دائرے میں شمار کیا جائے۔ دیکھئے پسینہ ناقضِ وضو نہیں اگر یہ بہت زیادہ آئے جیسے بخار کے بحران یا بعض امراض میں ہوتا ہے تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح آنسو، دودھ، تھوک۔ تو یہی حکم ناک کی ریزش کا بھی ہوگا، اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے جس پر اجماع ہے کہ بلغم اگر سر سے آنے والا ہے تو اس

ف۱: لا يقبل حديث الأحاد في موضع عموم البلوى فكيف بو أي عالم متأخر۔

ف۲: **مسئلہ** مصنف کی تحقیق کہ جو چیز عادۃً بدن سے بہا کرتی ہو اور اس سے وضو نہ جاتا ہو جیسے آنسو، پسینہ، دودھ، بلغم، ناک کی ریزش وہ اگرچہ کتنی ہی کثرت سے نکلے ناقضِ وضو نہیں اگرچہ اس کی کثرت بجائے خود ایک مرض گنی جاتی ہو۔

نانہ لاینقض وان ملأ الفم ومعلوم انہ لااختلاف فی البلغم وماء الزکام فی الحقیقۃ ومایملؤ الفم کثیر فوجب عدم النقض بالزکام ھذا ماظھر لی واللہ تعالٰی اعلم[1] اھ ماکتبت علیہ ونقلتہ لما اشتمل علی بعض فوائد، واللہ سبحٰنہ ولی التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق والحمد للہ علی ماعلم وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا واٰلہٖ وسلم سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

کی قے منہ بھر کر ہو جب بھی ناقض وضو نہیں۔ اور معلوم ہے کہ درحقیقت بلغم اور آب زکام میں کوئی اختلاف نہیں اور اتنی مقدار جس سے منہ بھر جائے، کثیر ہے، تو ضروری ہے کہ زکام سے بھی وضو نہ جائے۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ میرا حاشیہ ختم ہوا۔ اسے اس وجہ سے میں نے نقل کر دیا کہ بعض فوائد پر مشتمل ہے۔ اور خدائے پاک ہی مالکِ توفیق ہے اور اسی کی مدد سے تحقیق کی بلندی تک رسائی ہے اور خدا ہی کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمایا۔ اور ہمارے آقا اور اُن کی آل پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

---

[1] حواشی امام احمد رضا علی غنیۃ المستملی قلمی ص ۱۴۰ و ۱۴۱

رسالہ

الطِّرازُ المُعْلَمُ فیما ھو حدث من احوال الدم ۱۳۲۴

(نشان زدہ نقش اس بیان میں کہ خُون کس حال میں ناقضِ وضو ہے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ دوم ذی القعدۃ الحرام ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر خون چمکا اور باہر نہ آیا تو وضو جائیگا یا نہیں، اور اگر کپڑا اس خون پر بار بار مختلف جگہ سے لگ کر آلودہ ہوا کہ قدرِ درم سے زائد ہوگیا تو ناپاک ہوگا یا نہیں؟ اور اگر خارش وغیرہ کے دانوں پر جو چپک پیدا ہوتی ہے اس سے کپڑا اسی طرح بھرا تو کیا حکم ہے؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وحدہ شھد بھالحمی تمام تعریف خدائے یکتا کے لئے ہے میرے گوشت و

ف: مسئلہ خون چمکنے، ابھرنے، بہنے کے فرق و احکام۔

24
24

دمی والصلوٰۃ والسلام علی الطیب الطاھر النبی الامی وآلہ وصحبہ وسائرحزبہ ومن فی سبیلہ اُدمی او دمی۔

خون نے اس کی شہادت دی۔ اور درود وسلام ہو طیب و طاہر نبی اُمّی پر اور ان کی آل، ان کے اصحاب، ساری جماعت، اور ہر اُس شخص پر جس نے اُن کی راہ میں خون بہایا یا خود اس کا خون بہا۔ (ت)

یہاں تین[۳] صورتیں ہیں :

اوّل چھلکنا یعنی خون ریم وغیرہ نے اپنی جگہ سے اصلاً تجاوز نہ کیا بلکہ اس پر جو کھال کا پردہ تھا وہ ہٹ گیا جس کے سبب وُہ شے اپنی جگہ نظر آنے لگی، پھر اگر وہ کسی چیز[ف۱] سے مَس ہوکر اس میں لگ آئی مثلاً خون چھلکا اسے انگلی سے چھُوا انگلی پر اس کا داغ آگیا یا خلال کیا یا مسواک کی یا انگلی سے دانت مانجھے یا دانت سے کوئی چیز کاٹی ان اشیاء پر خون کی رنگت محسوس ہُوئی یا ناک انگلی سے صاف کی اس پر سرخی لگ آئی اور ان سب صورتوں میں اُس ملنے والی شے پر اثر آجانے سے زیادہ خود اُس خون کو حرکت نہ ہوئی تو یہ بھی جگہ سے تجاوز کرنا نہ ٹھہرے گا کہ اُس میں آپ تجاوز کی صلاحیت نہ تھی اور اسی حکم[ف۲] میں داخل ہے یہ کہ دانہ آبلہ بدن کی سطح سے اُبھار رکھتا ہو خون و ریم اس کے باطن سے تجاوز کرکے اس کے منہ پر رہ جائے مُنہ سے اصلاً تجاوز نہ کرے کہ وہ جب تک دانوں یا آبلوں کے دائرے میں ہیں اپنی ہی جگہ پر گنے جائیں گے اگرچہ آبلے کے جرم میں حرکت کریں، یہ صورت بالاجماع ناقضِ وضو نہیں، نہ اس خون و ریم کے لئے حکمِ ناپاکی ہے کہ مذہب صحیح و معتمد میں جو حدث نہیں وہ نجس بھی نہیں، ولہذا[ف۳] اگر خارش کے دانوں پر کپڑا مختلف جگہ سے بار بار لگا اور دانوں کے منہ پر جو چپک پیدا ہوتی ہے جس میں خود باہر آنے اور بہنے کی قوت نہیں ہوتی اگر دیر گزرے تو وہ وہاں کی وہیں رہے گی اُس چپک سے

ف۱ : مسائل خون چھلکا انگلی سے چھُوا اس پر داغ آگیا یا خلال یا مسواک یا دانت مانجھتے وقت انگلی میں لگ آیا یا کوئی چیز دانت سے کاٹی اس پر خون کا اثر پایا یا ناک انگلی سے صاف کی اس پر سرخی آگئی مگر وُہ خون آپ جگہ سے ہٹنے کے قابل نہ تھا وضو نہ جائے گا اور وہ خون بھی پاک ہے۔

ف۲ : مسئلہ خون یا ریم آبلے کے اندر سے بہہ کر آبلے کے منہ تک آکر رہ جائے تو وضو نہ جائیگا۔

ف۳ : خارش وغیرہ کے دانوں پر خالی چپک ہے کپڑا اس سے بار بار لگ کر بہت جگہ میں بھر گیا ناپاک نہ ہُوا نہ وضو گیا۔

سارا کپڑا ابھر گیا ناپاک نہ ہوگا یہی حالت خون کی ہے[ف۱] جب کہ اُس میں قوتِ سیلان نہ ہو یعنی ظن غالب سے معلوم ہو کہ اگر کپڑا نہ لگتا اور اس کا راستہ کُھلا رہتا جب بھی وُہ باہر نہ آتا اپنی جگہ ہی پر رہتا ہاں اگر حالت[ف۲] یہ ہو کہ خون بہنا چاہتا ہے اور کپڑا الگ لگ کر اُسے اپنے میں لے لیتا ہے تجاوز نہیں کرنے دیتا یہاں تک کہ جتنا خون قاصد سیلان تھا وہ اس کپڑے ہی میں لگ لگ کر کھپ گیا اور بہنے نہ پایا تو ضرور وضو جاتا رہے گا اور قدر درم سے زائد ہوا تو کپڑا بھی ناپاک ہو جائے گا کہ صورت واقع میں بہنے کی تھی کپڑے کے لگنے نے اسے ظاہر نہ ہونے دیا۔

دوم ابھرنا[ف۳] کہ خون وریم اپنی جگہ سے بڑھ کر جسم کی سطح یا دانے کے منہ سے اوپر ایک بولے کی صورت ہو کر رہ گیا کہ اس کا حجم سطح جسم و آبلہ سے اوپر ہے مگر نہ وہاں سے ڈھلکا نہ ڈھلکنے کی قوت رکھتا تھا جیسے سوئی چبھونے میں ہوتا ہے کہ خون کی خفیف بوند نکلی اور نقطے یا دانے کی شکل پر ہو کر رہ گئی آگے نہ ڈھلکی، اسی قسم کی اور صورتیں، ان میں بھی ہمارے علماء کے مذہب اصح میں وضو نہیں جاتا، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوٰی، اور اسی حکم[ف۴] میں داخل ہے یہ کہ خون یا ریم اُبھرا اور فی الحال اس میں قوتِ سیلان نہیں آئی کپڑے سے پونچھ ڈالا دوسرے جلسے میں پھر اُبھرا اور صاف کر دیا، یونہی مختلف جلسوں میں اتنا نکلا کہ اگر ایک بار آتا ضرور بہہ جاتا تو اب بھی نہ وضو جائے نہ کپڑا ناپاک ہو کہ ہر بار اتنا نکلا ہے جس میں بہنے کی قوت نہ تھی، ہاں جلسہ واحدہ میں ایسا ہُوا تو وضو جاتا رہے گا کہ مجلس واحد کا نکلا ہوا گویا ایک بار کا نکلا ہوا ہے، یونہی اگر[ف۵] خون اُبھرا اور اُس پر مٹی وغیرہ ڈال دی پھر اُبھرا پھر ڈالی اسی طرح کیا تو وضو نہ رہے گا جب کہ ایک

ف۱: **مسئلہ** یہی حکم چھلکے ہُوئے خون کا ہے کہ نہ اس سے کپڑا نجس ہو نہ وضو ساقط۔

ف۲: **مسئلہ** خون یا ریم بہنے کے قابل ہو مگر کپڑے میں لگ لگ کر بہنے نہ پائے وضو جاتا رہے گا اور درم بھر سے زائد ہو تو کپڑا بھی نجس ہو جائے گا۔

ف۳: **مسئلہ** سُوئی چُبھ کر خواہ کسی طرح خون کی بُوند اُبھری اور ربولا سا ہو کر رہ گئی ڈھلکی نہیں تو فتوٰی اس پر ہے کہ وُہ پاک ہے وضو نہ جائے گا۔

ف۴: خُون یا ریم اُبھرا اور ڈھلکنے کے قابل نہ تھا اُسے کپڑے سے پونچھ لیا دیر دیر کے بعد بار بار ایسا ہی ہوا وضو نہ جائے گا اور کپڑا پاک رہا، ہاں اگر ایک ہی جلسے میں بار بار اُبھرا اور پونچھ لیا اور چھوڑ دیتے تو سب مل کر ڈھلک جاتا تو وضو نہ رہا اور وہ ناپاک ہے۔

ف۵: خون ابھرا اس پر مٹی ڈال دی پھر ابھرا پھر ڈالی وضو نہ رہا جبکہ ایک جلسے میں اتنا اُبھرا کہ مل کر بہہ جاتا۔

جلسے میں بقدر سیلان جمع ہوجاتا کہ یہ بہنے ہی کی صورت ہے اگرچہ عارض کے سبب صرف اُبھرنا ظاہر ہوا اور ایک جلسے میں اتنا ہوتا یا نہ ہوتا اس کا مدار ٹھیک اندازے اور غلبہ ظن پر ہے۔

سوم بہنا کہ اُبھر کر ڈھلک بھی جائے یا کسی مانع کے باعث نہ ڈھلکے تو فی نفسہ اتنا ہو کہ مانع نہ ہوتا تو ڈھلک جاتا جس کی صورتیں اوپر گزریں یہ شکل ہمارے ائمہ کے اجماع سے ناقضِ وضو ہے اور کپڑا قدر درم سے زائد بھرے تو ناپاک، ہاں وُہ بہنا کہ صرف باطن بدن میں ہو ناقض نہیں کہ باطن انسان میں تو خون ہر وقت دورہ کرتا ہے آنکھوں کے ڈھیلے بھی شرعاً باطن بدن میں داخل ہیں ولہذا وضو و غسل کسی میں یہاں تک کہ حقیقی نجاست سے بھی ان کے دھونے کا حکم نہ ہوا تو اگر آنکھ کے بالائی حصے میں کوئی دانہ پھوٹا اور خون و ریم اس کے زیریں حصے تک بہہ کر آیا مگر آنکھ سے باہر نہ ہوا وضو نہ جائے گا اور حسبِ قاعدۂ معلومہ جب وہ حدث نہیں تو نجس بھی نہیں پس اگر کپڑے سے اسے پونچھ لیا اور وہ کپڑا پانی میں گرا ناپاک نہ ہوگا اور ناک کے سخت بانسے میں اختلاف ہے کہ اگر خون دماغ سے اتر کر اُس میں بہا اور نرم بانسے تک نہ پہنچا تو ناقضِ وضو نہ ہوگا یا نہیں، مشہور تر یہ ہے کہ وضو نہ جائے گا کہ ناک کا سخت حصہ بھی اندر سے یقیناً باطن بدن میں داخل ہے، ولہذا وضو و غسل کسی میں اس کا دھونا واجب نہیں اور انسب یہ ہے کہ وضو کرلے کہ اس موضع کا دھونا اگرچہ واجب نہیں وضو و غسل دونوں میں سنّت تو ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

الخروج فی غیر السبیلین تجاوز النجاسۃ الی موضع التطھیر فلو خرج من جرح فی العین دم	غیر سبیلین میں خروج یہ ہے کہ نجاست تطہیر کی جگہ تک تجاوز کرجائے۔ تو اگر آنکھ کے اندر کوئی زخم ہے جس سے خون نکل کر آنکھ ہی میں

ف۱: **مسئلہ** ایک جلسے میں متفرق طور پر جتنا خُون ابھرا یہ جمع ہو کر بہہ جاتا یا نہیں اس کا مدار اندازے پر ہے۔

ف۲: **مسئلہ** ناپاک سُرمہ لگایا اور کوئی نجاست آنکھ کے ڈھیلے کو پہنچی اس کا دھونا معاف ہے۔

ف۳: **مسئلہ** خون یا پیپ آنکھ میں بہا مگر آنکھ سے باہر نہ گیا تو وضو نہ جائے گا اُسے کپڑے سے پُونچھ کر پانی میں ڈال دیں تو ناپاک نہ ہوگا۔

ف۴: **مسئلہ** ناک کے سخت بانسے میں خون بہا اور نرم حصے میں نہ آیا تو مشہور تر یہ ہے کہ وضو نہ جائے گا۔

فسال الی الجانب الاٰخر منہا لاینقض لانہ لایلحقہ حکم ھو وجوب التطہیر اوندبہ بخلاف مالو نزل من الراس الی مالان من الانف لانہ یجب غسلہ فی الجنابۃ ومن النجاسۃ فینقض ف ولو ربط الجرح فنفذت البلۃ الی طاق لاالی الخارج نقض ویجب ان یکون معناہ اذا کان بحیث لولا الربط سال لان القمیص لو تردد علی الجرح فابتل لاینجس مالم یکن کذٰلک لانہ لیس بحدث، ولو اخذہ من رأس الجرح قبل ان یسیل مرۃ فمرۃ ان کان بحال لوترکہ سال نقض والالاوفی المحیط حد السیلان ان یعلو وینحدر عن ابی یوسف وعن محمد اذا انتفخ علی رأس الجرح وصار اکبر من رأسہ نقض والصحیح لاینقض، وفی الدرایۃ جعل قول محمد اصح ومختار السرخسی الاول وھو اولٰی وفی مبسوط شیخ الاسلام تورم

دوسری جانب کو بہہ گیا تو وہ ناقضِ وضو نہیں اس لئے کہ اسے تطہیر کے وجوب یا استحباب کا کوئی حکم لاحق نہیں ہوتا ۔۔ بخلاف اس کے جو سر سے اتر کر ناک کے نرم بانسے تک آگیا ہو اس لئے کہ غسلِ جنابت میں اور نجاست لگنے سے اس حصہ کو دھونا واجب ہوتا ہے تو وہ خون ناقضِ وضو ہوگا۔ اور اگر زخم پر پٹی باندھ دی تو تری پٹی کی تہہ تک نفوذ کرآئی باہر نہ نکلی تو بھی وضو جاتا رہا ۔۔ ضروری ہے کہ اس کا معنٰی یہ ہو کہ ایسی صورت رہی ہو کہ اگر بندش نہ ہوتی تو خون بہہ جاتا اس لئے کہ کرتا اگر زخم پر بار بار لگ کر تر ہو گیا تو نجس نہ ہوگا جب تک بہنے کے قابل نہ رہا ہو کیونکہ وہ حدث نہیں ۔۔ اور اگر بہنے سے پہلے اسے سرِ زخم سے بار بار لے لیا، اگر ایسی حالت رہی ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہہ جاتا تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں ۔۔ اور محیط میں ہے کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بہنے کی تعریف یہ ہے کہ اوپر جا کر نیچے ڈھلکے ۔۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جب سرِ زخم پر پھول جائے اور سرِ زخم سے بڑا ہو جائے تو وضو جاتا رہے گا اور صحیح یہ ہے کہ نہ جائے گا ۔۔ درایہ میں امام محمد کا قول اصح قرار دیا اور سرخسی کا مختار اول ہے اور وہی اولٰی ہے ۔۔ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے: سرِ زخم

ف: مسئلہ زخم پر پٹی بندھی ہے اس میں خون وغیرہ لگ گیا اگر اس قابل تھا کہ بندش نہ ہوتی تو بہہ جاتا تو وضو گیا ورنہ نہیں، نہ پٹی ناپاک۔

رأس الجرح فظهر به قيح و نحوه لاينقض مالم يجاوز الورم لانه لايجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الی موضع يلحقه حکم التطهير[1]

ورم کر آیا اور اس میں پیپ وغیرہ نمودار ہوا تو وضو نہ ٹوٹے گا جب تک ورم سے تجاوز نہ کر جائے اس لئے کہ جائے ورم کو دھونا واجب نہیں ہوتا تو ایسی جگہ تجاوز نہ ہوا جسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔(ت)

درمختار میں ہے :

لایجب غسل ما فیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس[2]

جس میں حرج ہے اسے دھونا واجب نہیں جیسے آنکھ، اگرچہ اس میں نجس سرمہ لگالیا ہو۔(ت)

اُسی میں ہے :

المراد بالخروج من السبیلین مجرد الظہور وفی غیرھما عین السیلان ولو بالقوۃ لما قالوا لو مسح الدم کلما خرج ولو ترکہ لسال نقض والا لا کما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ف ولم یخرج[3]

سبیلین سے نکلنے سے مراد محض ظاہر ہونا ہے اور غیر سبیلین میں خود بہنا اگرچہ بالقوۃ ہو اس لئے کہ علماء نے فرمایا ہے جب بھی خون نکلا پونچھ دیا اگر ایسا ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہہ جاتا تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں، جیسے اس صورت میں جب کہ آنکھ یا زخم یا ذکر کے اندر بہے اور باہر نہ آئے (ت)

ردالمحتار میں ہے :

اذا وضع علیہ قطنۃ وشیئا اٰخر حتی ینشف ثم وضعہ ثانیا وثالثا فانہ

زخم پر روئی یا اور کوئی چیز رکھ دی تاکہ خون جذب کرے پھر دوسری، تیسری بار بھی رکھی تو جتنا

ف : مسئلہ قطرہ اترا یا خون وغیرہ ذکر کے اندر بہا جب تک اس کے سوراخ سے باہر نہ آئے وضو نہ جائے گا اور پیشاب کا صرف سوراخ کے منہ پر چمکنا کافی ہے۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۴
[2] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۸
[3] " " " " " ۱/۲۵

يجمع جميع ما نشف فان كان بحيث لوتركه سال نقض و انما يعرف هذا بالاجتهاد و غالب الظن وكذا لو القى عليه رمادا او ترابا ثم ظهر ثانيا فتربه ثم وثم فانه يجمع قالوا و انما يجمع اذا كان فى مجلس واحد مرة بعد اخرى فلو فى مجالس فلا تاترخانية، و مثله فى البحر اقول و عليه فما يخرج من الجرح الذى ينز دائما وليس فيه قوة السيلان ولكنه اذا ترك يتقوى باجتماعه ويسيل عن محله فاذا نشفه اوربطه بخرقة و صار كلما خرج منه شئ تشربته الخرقة ينظران كان ما تشربته الخرقة فى ذلك المجلس شيئا فشيئا بحيث لوترك واجتمع لسال بنفسه نقض و الا ولا يجمع ما فى مجلس الى مجلس اخر[1]

جذب ہوا ہے سب جمع کیا جائے گا اگر یہ صورت ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہہ جاتا تو وہ ناقضِ وضو ہے۔ اس کی معرفت اجتہاد اور غالب ظن سے ہوتی ہے ــــ یُوں ہی اگر اس پر راکھ یا مٹی ڈال دی پھر دوسری بار ظاہر ہوا تو اس پر بھی مٹی ڈال دی ایسا ہی متعدد بار ہوا تو وہ سب جمع کیا جائے گا ــــ علما نے فرمایا: جمع اسی وقت کیا جائے گا جب ایک مجلس میں بار بار ایسا ہوا ہو۔ اگر چند مجلسوں میں ہوا تو جمع نہ کیا جائے گا ــــ تاتارخانیہ ــــ اور اسی کے مثل بحر میں بھی ہے ــــ میں کہتا ہوں: اس کے پیشِ نظر جو برابر رِسنے والے زخم سے نکلتا رہتا ہے، اور اس میں بہنے کی قوت نہیں لیکن ایسا ہے کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو یکجا ہو کر بہنے کی قوت پا جائے اور اپنی جگہ سے بَہہ جائے تو جب اسے جذب کرلے یا کسی پٹی سے باندھ دے اور ایسا ہو کہ جب بھی اس سے کچھ نکلے تو اسے پٹی چوس لے، دیکھا جائیگا کہ اس مجلس میں جس قدر پٹی نے بار بار چوس لیا ہے اگر ایسا ہے کہ چھوڑ دیا جاتا اور یکجا ہوتا تو خود بہہ جاتا تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں۔ اور ایک مجلس سے دوسری مجلس میں جو نکلا ہو وہ جمع نہ کیا جائے گا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

صرح فى غاية البيان بان الرواية مسطورة فى كتب اصحابنا

غایۃ البیان میں تصریح ہے کہ ہمارے اصحاب کی کتابوں میں یہ روایت لکھی ہوئی ہے کہ جب

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۱ و ۹۲

انه اذا وصل الی قصبة الانف ینتقض وان لم یصل الی مالان خلافا للزفر وان قول الهدایة ینتقض اذا وصل الی مالان بیان لاتفاق اصحابنا جمیعا ای لتکون المسألة علی قول زفر ایضا لان عنده لاینتقض مالم یصل الی مالان فهذا صریح فی ان المراد بالقصبة مااشتد[1]

خون ناک کے بانسے تک پہنچ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ نرم حصہ تک نہ پہنچے ــ بخلاف امام زفر کے ــ اور ہدایہ کی عبارت "وضو ٹوٹ جائے گا جب نرم حصہ تک پہنچ جائے" یہ اس صورت کا بیان ہے جس میں ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسئلہ امام زفر کے قول پر بھی ہوجائے اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک نرم حصہ تک نہ پہنچے ناقض نہیں ــ تو یہ اس بارے میں صریح ہے کہ بانسہ سے مراد اس کا سخت حصہ ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

ولیس ذٰلك الالکونه یندب تطهیره فی الغسل ونحوه[2]

اور وہ اسی لئے ہے کہ غسل وغیرہ میں اس کی تطہیر مندوب ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

قالوا ولاینقض ماظهر من موضعه ولم یرتق کالنفطة اذا قشرت ولامارتقی عن موضعه ولم یسیل کالدم المرتقی من مغرز الابرة والحاصل فی الخلال من الاسنان وفی الخبز من العض وفی الاصبع من ادخاله فی الانف[3]

علماء نے فرمایا: وہ خون ناقض نہیں جو اپنی جگہ سے ظاہر ہوا اور اوپر نہ چڑھا جیسے آبلہ، جب اس کا پوست ہٹادیا جائے اور وہ بھی ناقض نہیں جو اوپر چڑھ گیا اور بہا نہیں جیسے سُوئی چبھونے کی جگہ سے چڑھنے والا خون، اور وہ بھی نہیں جو خلال میں دانتوں سے، اور روٹی میں دانت لگانے سے، اور انگلی میں اسے ناک کے اندر ڈالنے سے لگ جاتا ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۱

[2] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۲

[3] " " " " " ۱/ ۳۳

اسی طرح جامع الرموز میں محیط سے ہے۔ عالمگیری میں ہے:

المتوضیٔ اذا عض شیئا فوجد فیہ اثر الدم او استاك بسواك فوجد فیہ اثر الدم لاینتقض مالم یعرف السیلان کما فی الظھیریۃ اھ[1]۔

باوضو نے کسی چیز کو دانت سے کاٹا تو اس چیز میں خون کا نشان لگ گیا یا کسی مسواک سے دانت صاف کیا تو اس میں خون کا اثر دیکھا تو یہ ناقض نہیں جب تک کہ بہنے کا علم نہ ہو۔ ایسا ہی ظہیریہ میں ہے اھ۔(ت)

تنبیھات عدیدۃ جلیلۃ مفیدۃ

متعدد تنبیہات جلیلہ ومفیدہ

الاوّل یقول العبد الضعیف لطف بہ المولی اللطیف لقد احسن المحقق البحر صاحب البحر فیما نقلنا عنہ اٰنفا فی مسئلۃ الخلال والخبز اذ جزم بھذا المصرح بہ المنصوص علیہ من غیر واحد من المشائخ العظام ولم یرکن الی مایوھمہ ظاھر مافی التبیین حیث قال ذکر الامام علاء الدین ان من اکل خبزا ورأی اثر الدم فیہ من اصول اسنانہ ینبغی ان یضع اصبعہ او طرف کمہ

تنبیہ اوّل بندۂ ضعیف، مولائے لطیف اس پر لطف فرمائے، کہتا ہے: صاحبِ بحر نے خلال اور روٹی کا مسئلہ جو ابھی ہم نے نقل کیا اس میں انھوں نے بہت خوب کیا کہ اس تصریح شدہ حکم پر جزم کیا جس پر متعدد مشائخ عظام سے نص موجود ہے اور اس وہم کی طرف مائل نہ ہوئے جو تبیین الحقائق کی ظاہر عبارت سے پیدا ہوتا ہے، تبیین میں لکھا ہے: امام علاء الدین نے ذکر کیا کہ جو روٹی کھا رہا تھا اور اس میں خون کا اثر دیکھا جو اس کے دانتوں کی جڑ سے اس میں لگ آیا تو اسے چاہیے کہ اپنی انگلی یا آستین کا کنارہ

ف: مسئلہ فقط اتنی بات کہ مثلاً ناک یا دانت سے انگلی پر خون لگ آیا دوبارہ دیکھا پھر اثر پایا وضو جانے کو کافی نہیں جب تک اس میں خود بہنے کی قوت مظنون نہ ہو۔

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۱۱

علی ذلك الموضع فان وجد فیه اثر الدم انتقض وضوؤہ والافلا اھ[1]۔

اس جگہ رکھ کر دیکھے اگر اُس میں بھی خون کا اثر ہے تو اب اس کا وضو ٹوٹ گیا' ورنہ نہیں اھ (ت)

ورأیتنی کتبت علیہ ما نصہ۔

میں نے دیکھا کہ تبیین کے اس مقام پر میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے :

اقول لوکان ظہور اثر الدم علی شیئ بالاتصال ناقضا مطلقا فلم لم ینقض حین رأی الدم علی الخبز اوّلا بل الواجب ان تکون فی نفسہ قوۃ التجاوز من محلہ لا ان یمسہ شیئ فیلتصق بہ وھذا اظھر من ان یظھر و لعلہ ھو المقصود ای یجرب ھل ھو سائل امکان بادیا وانتقل الی الخبز بالمساس۔

اقول اگر کسی چیز کے مس ہونے کی وجہ سے اس پر خون کا اثر دکھائی دینا مطلقاً ناقضِ وضو ہے تو پہلی بار روٹی پر خون کا اثر دیکھنے ہی کے وقت وضو کیوں نہ ٹوٹا ____ دراصل یہ بات نہیں بلکہ ضروری یہ ہے کہ خون میں بذاتِ خود اپنی جگہ سے تجاوز کرنے کی قوت ہو' نہ یہ کہ کوئی چیز مس ہونے سے خون اس پر چپک جائے ____ یہ اتنا زیادہ ظاہر ہے کہ اظہار سے بے نیاز ہے ____ شاید قول مذکور کا مقصود بھی یہی ہے یعنی یہ کہ جانچ کرے کہ وہ لگنے والا خون بہنے والا ہے یا صرف بادی (دکھائی دینے والا) تھا۔ اور مس ہونے کی وجہ سے روٹی پر لگ آیا۔

ولعل ظانا یظن ان البادی لقلتہ وعدم مددہ ینتشف بالمساس الاول فاذا وضع الاصبع اوالکم وظھر فیہ

شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ محض دکھائی دینے والا خون، کم ہونے اور اندر سے اضافہ نہ ملنے کے باعث پہلی بار مس ہونے سے ہی خشک ہو جائے گا پھر جب اُنگلی یا آستین رکھی اور

ف : تطفل[5] علی الامام الزیلعی۔

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۴۸ و ۴۹

ظهرت له مددا فلا يكون باديا بل خارجا۔

اقول[1] وليس بشیئ وكفى بالمشاهدة ردا عليه وقد تقدم عن الفتح ان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن بحيث لو ترك سال لانه ليس بحدث اھ ما كتبت۔

ثم رأيت ولله الحمد انه جنح فی الحلية الى تاويله بما ذكرت وهذا لفظه الشريف م ولو عض شيئا فرأى عليه اثر الدم فلا وضوء عليه[2] ش وكذا لو خلل اسنانه فرأى الدم على رأس الخلال لا وضوء عليه لانه ليس بدم سائل ذكره قاضی خان وغيره[3] م وقال بعض المشائخ ينبغی ان

اس میں بھی ظاہر ہوا تو پتہ چل گیا کہ اس میں اندر سے اضافہ ہوتا رہتا ہے اس لئے وہ بادی نہیں بلکہ خارج ہے۔

اقول یہ خیال کچھ بھی نہیں، مشاہدہ اس کی تردید کے لئے کافی ہے، اور فتح القدیر کے حوالے سے یہ صراحت بھی گزر چکی ہے کہ، اگر کُرتا زخم پر بار بار لگ کر تر ہوگیا تو نجس نہ ہوگا جب کہ خون اس قابل نہ رہا ہو کہ اگر چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا کیونکہ وہ (صرف لگ جانے والا خون) حدث نہیں اھ، میرا حاشیہ ختم۔

پھر میں نے دیکھا کہ صاحبِ حلیہ بھی اسی تاویل کی جانب مائل ہیں جو میں نے ذکر کی — وللہ الحمد — ان کے الفاظ کریمہ یہ ہیں: (م کے بعد متن منیہ کی عبارت ہے اور ش کے بعد شرح حلیہ کی عبارت ۱۲ م) م: اگر کوئی چیز دانت سے کاٹی پھر اس پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں۔ ش: اسی طرح اگر دانتوں میں خلال کیا پھر سرِ خلال پر خون نظر آیا تو اس پر وضو نہیں کیونکہ یہ بہنے والا خون نہیں۔ یہ امام قاضی خاں وغیرہ نے ذکر کیا۔ م: اور مشائخ میں سے ایک بزرگ نے فرمایا کہ اس

---

[1] حواشی لامام احمد رضا علی تبیین الحقائق
[2] منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

يضع كمه او اصبعه فی ذٰلك المكان ان وجد الدم فيه ينتقض والا فلا۔[1] ش هذا هو الشيخ الامام علاء الدين كما فی الذخيرة وغيرها والاحسن لاينقض مالم يعرف السيلان كما فی الفتاوی الظهيرية والظاهر انه مراد الكل ومن ثم قال فی خزانة الفتاوی عض علٰی شیئ واصابه دم من بين اسنانه او اصاب الخلال ان كان بحيث لو ترك لايسيل لاينقض اھ۔[2]

جگہ آستین یا انگلی رکھ کر دیکھنا چاہئے اگر اس میں بھی خون پائے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں ۔ ش: یہ بزرگ شیخ امام علاء الدین ہیں جیسا کہ ذخیرہ وغیرہا میں بتایا ہے۔ اور احسن ۔ جیسا کہ فتاوٰی ظہیریہ میں کہا ۔ یہی ہے کہ جب تک سائل ہونے کا علم نہ ہو ناقض نہیں ۔ اور ظاہر یہ ہے کہ مقصود سب کا یہی ہے ۔ اسی لئے خزانۃ المفتین میں کہا: کوئی چیز دانت سے کاٹی اس پر دانتوں کے درمیان سے خون لگ گیا، یا خلال پر خون لگ گیا اگر وہ اس قابل تھا کہ چھوڑ دیا جاتا تو نہ بہتا تب وہ ناقض نہیں اھ ۔

فالحمد لله علی كشف الغمة ثم راجعت الغنية فرأيت ان الترجی الأخر الذی ترجيت بقولی ولعل ظانا يظن قد وقع فانه رحمه الله تعالٰی قال بعد قول بعض المشائخ "وهذا هو الاحوط لانه اذا رأی الاثر يجب عليه ان يتعرف هل ذٰلك عن شیئ سائل بنفسه ام لا فاذا ظهر ثانيا علی كمه او اصبعه غلب علی

تو اس مشکل کے دور ہونے پر خدا کا شکر ہے ۔ پھر میں نے غنیہ کی مراجعت کی تو دیکھا کہ وہ بعد والی توقع جس کا اظہار میں نے "شاید کسی کو خیال ہو" سے کیا تھا واقع ہو چکی ہے، کیونکہ صاحبِ غنیہ نے اس میں بعض مشائخ کا قول ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: اور یہی احوط ہے یعنی اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ جب اس نے خون کا اثر دیکھ لیا تو اس پر یہ دریافت واجب ہے کہ وہ از خود بہنے والے خون کا اثر ہے یا ایسا نہیں ۔ پھر جب اس کی آستین یا

---

[1] منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الظن کونه سائلا والا فلا وفی الحاوی سئل ابرهیم عن الدم اذا خرج من بین الاسنان فقال ان کان موضعه معلوما وسال نقض وهو نجس وان لم یعلم وخرج مع البزاق فانه ینظر الی الغالب[1] اھ۔

انگلی پر دوسری بار بھی وہ اثر نظر آیا تو غلبۂ ظن حاصل ہوگیا کہ وُہ بہنے والا ہے، ورنہ نہیں۔

اور حاوی میں لکھا ہے کہ شیخ ابراہیم سے اس خون سے متعلق سوال ہوا جو دانتوں کے درمیان سے نکلے، انھوں نے جواب دیا کہ اگر معلوم ہے کہ کس جگہ سے نکلا ہے اور بہنے والا ہے تو ناقضِ وضو اور نجس ہے، اور اگر اس کی جگہ معلوم نہیں تھوک کے ساتھ نکل آیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ تھوک اور خُون میں زیادہ کون ہے (جو زائد ہو اسی کا حکم ہوگا) اھ۔

وقد اصاب رحمه الله تعالٰی اولاً ان الواجب تعرف سیلانه بنفسه وآخرا حیث عقبه بقول ابرهیم المدیر للحکم علی السیلان وانما الزلة ف فی زعمه ان بظهوره علی الاصبع ثانیا یغلب علی الظن سیلانه وقد قدمت ما یکفی ویشفی۔

صاحبِ غنیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے شروع میں صحیح لکھا کہ اس کے سائل ہونے کی دریافت واجب ہے۔ اور آخر میں بھی ٹھیک کیا کہ شیخ ابراہیم کا کلام لائے جس میں سائل ہونے پر حکم کا مدار رکھا ہے ـ لغزش صرف ان کے اِس خیال میں ہے کہ دوسری بار انگلی پر اثر ظاہر ہونے سے سائل ہونے کا غلبۂ ظن حاصل ہوجائے گا ـــــ اس خیال کے رَد میں کافی وشافی گفتگو ابھی ہوچکی ہے۔

وقول الامام الاجل ظهیر الدین المرغینانی لقول الاکثرین انه الاحسن مع ظهور وجهه ومع انه علیه الاکثر

اب رہا یہ کہ غنیہ نے اسے احوط کہا تو امام جلیل ظہیر الدین مرغینانی نے قولِ جمہور کو احسن کہا، اس کی وجہ بھی ظاہر ہے، وہی اکثر مشائخ

ف: تطفل[۱۵] علی الغنیة۔

[1] غنیة المستملی کتاب الطهارة فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۲ و ۱۳۳

وانه جزم به الاکابر کقاضی خان و صاحب المحیط وغیرھما لایقاومہ قول الغنیۃ لخلافہ احوط مع عدم ظہور وجہہ بل ظہور وجہ عدمہ وانما الاحتیاط العمل باقوی الدلیلین کمافی الفتح والبحر وغیرھما لاجرم لم یعرج علیہ المحقق الشارح نفسہ فی شرحہ الصغیر الملخص من ھذا الکبیر انما اقتصر علٰی نقل قول ابراھیم وللہ الحمد علٰی تواتر الائہ علی عبدہ الاثیم۔

کا مذہب بھی ہے، اسی پر امام قاضی خاں اور صاحبِ محیط وغیرہما جیسے اکابر نے جزم کیا تو اس کے خلاف قول کو صاحبِ غنیہ کا "احوط" کہنا کیا حیثیت رکھتا ہے جب کہ اس کی وجہ بھی ظاہر نہیں بلکہ اس کے عدم کی وجہ ظاہر ہے ــــ رہا احتیاط، تو احتیاط اسی میں ہے کہ دو دلیلوں میں سے جو زیادہ قوی ہو اسی پر عمل کیا جائے جیسا کہ فتح القدیر، البحر الرائق وغیرہما میں ہے ـــ آخر کار خود شارح محقق نے اس شرح کبیر کی تلخیص کرکے جو شرح صغیر لکھی ہے اس میں اس قول پر نہ ٹھہرے بس شیخ ابراہیم کا کلام نقل کرنے پر اکتفا کی ــــ خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے بندۂ گنہگار کو متواتر احسانات سے نوازا۔

الثانی عامۃ الرواۃ فی من ذکرنا من الخلاف فی حد السیلان انہ العلو والانحدار معا ام مجرد العلو علٰی نسبۃ الاول الی الامام الثانی والثانی الی الامام الشیبانی وقال فی الحلیۃ ظاھر البدائع انہ ای الاول قول علمائنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم[1]

تنبیہ دوم سیلان کی تعریف میں ہم نے اختلاف ذکر کیا، پہلا قول یہ کہ سیلان اوپر چڑھنے پھر نیچے ڈھلکنے کے مجموعے کا نام ہے دوسرا یہ کہ صرف اوپر چڑھنا ہی سیلان ہے، عامۂ رواۃ نے قول اول امام ثانی (قاضی ابو یوسف) کی طرف منسوب کیا اور قول دوم امام محمد شیبانی کی طرف منسوب کیا ــ اور حلیہ میں یہ لکھا کہ: بدائع کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اول ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا قول ہے اھ۔

ف: الاحتیاط ھو العمل باقوی الدلیلین۔

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

وفی الفوائد المخصصة لسیدی العلامۃ ابن عابدین "اشتراط السیلان فی نقض الطہارۃ فیہ خلاف وان الصحیح اشتراطہ وان اخذ اکثر من رأس الجرح خلافا لمحمد وجعلہا فی الظہیریۃ روایۃ شاذۃ عن محمد وفی التتارخانیۃ عن المحیط شرط السیلان مذہب علمائنا الثلثۃ وانہ استحسان وقال زفر رحمہ اللہ تعالٰی اذا علا فظہر علی رأس الجرح ینتقض وضوؤہ وھو القیاس[1] انتہی۔

سیدی علامہ ابن عابدین کے "فوائد مخصصہ" میں ہے: ناقض طہارت ہونے میں خون کا بہہ جانا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ بہہ جانا شرط ہے اگرچہ خون چڑھ کر سرِ زخم سے زیادہ جگہ لے لے بخلاف مذہب امام محمد کے ــــ اور اسے ظہیریہ میں امام محمد سے منقول ایک شاذ روایت قرار دیا ــــ اور تاتارخانیہ میں محیط سے نقل ہے کہ: بہہ جانے کی شرط ہمارے تینوں علماء کے مذہب پر ہے ــــ یہ استحسان ہے ــــ اور امام زفر رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ خون جب اُوپر آیا پھر سرِ زخم پر ظاہر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا ــــ یہ قیاس ہے انتہی۔

اقول قد عرف مذہب زفر فی الہدایۃ وغیرہا النقض بمجرد الظہور فقولہ علا ای من الباطن وقولہ ظہر بمعنی التبین دون الصعود کیف وزفر لایشترط الانتفاخ والصعود بعد الوصول الی رأس الجرح فلیعلم ذلک۔

اقول ہدایہ وغیرہا سے معلوم ہوچکا ہے کہ امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ محض ظاہر ہوتے ہی سے وضو ٹوٹ جائے گا ــــ تو کلام بالا میں "اوپر آیا" کا معنی یہ ہوگا کہ اندر سے اوپر آیا۔ اور "ظاہر ہوا" کا معنی چڑھنا نہیں بلکہ نمایاں ہونا ہوگا ــــ وہ ہوگا بھی کیسے جب کہ امام زفر سرِ زخم تک پہنچ جانے کے بعد چڑھنے اور (دائرہ بنا کر) پھول جانے کی شرط نہیں رکھتے ــــ یہ بات معلوم رہنی چاہیے۔

ورأیت فی خلاصۃ الامام طاہر بن عبدالرشید البخاری مانصہ

اور میں نے امام طاہر بن عبدالرشید بخاری کی کتاب خلاصہ میں یہ عبارت دیکھی: جامع صغیر کے

---

[1] الفوائد المخصصۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ الثانیۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۵۷

فی بعض نسخ الجامع الصغیر الدم اذا لم ینحدر عن رأس الجرح لکن علا فصار اکبر عن رأس الجرح لا ینقض وضوءہ[1]۔

بعض نسخوں میں ہے کہ خون جب سرِ زخم سے ڈھلکے نہیں لیکن چڑھ کر سرِ زخم سے بڑا ہو جائے تو وہ ناقضِ وضو نہیں۔

ثم رأیت فی وجیز الکردری جزم بعزوہ للجامع الصغیر کما سیأتی فاذن اطلاقہ القول یفید ظاھرا انہ مذھب علمائنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم ثم ھو الذی صححہ عامۃ ائمۃ الفتوی کقاضی خان وغیرہ ممن قصصنا او لم نقصص علیک۔

پھر میں نے وجیز کردری میں دیکھا کہ عبارتِ بالا سے متعلق بالجزم جامع صغیر کا حوالہ دیا ہے جیسا کہ اس کی عادت آرہی ہے۔ تو یہاں جامع صغیر میں کلام مطلق رکھنے (کسی ایک امام کا قول نہ بتانے) سے بظاہر یہی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ ہمارے تینوں علماء رضی اللہ تعالٰی عنہم کا مذہب ہے — پھر عامہ ائمہ فتوٰی نے اسی کو صحیح کہا ہے جیسے امام قاضیخاں اور ان کے علاوہ ائمہ جن کے نام ہم نے لئے اور جن کے نام نہ لئے۔

ووقع ھھنا[ف] زلۃ قلم من المحقق البحر تبعہ علیھا العلامۃ ط حیث قال فی البحر الرائق فی الدرایۃ جعل قول محمد اصح و اختارہ السرخسی وفی فتح القدیر انہ الاولی اھ[2]۔

یہاں محقق صاحبِ بحر سے ایک لغزشِ قلم واقع ہوئی ہے جس پر طحطاوی نے بھی ان کا اتباع کر لیا ہے وہ یہ کہ البحرالرائق میں لکھتے ہیں: "درایہ میں امام محمد کے قول کو اصح قرار دیا، اسی کو امام سرخسی نے بھی اختیار کیا ہے، اور فتح القدیر میں ہے کہ وہی اولٰی ہے اھ"۔

وھو کما تری سھو ظاھر وانما اختار السرخسی قول ابی یوسف

یہ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، کھلا ہوا سہو ہے۔ امام سرخسی نے تو امام ابو یوسف کا قول اختیار

ف: تنبیہ علی سہو وقع فی البحر وتبعہ ط۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۷

[2] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۲

25 واياه جعل فى الفتح اولى كما نقلنا لك نصه رحمهم الله تعالٰى جميعا ورحمنا بهم اٰمين نبه عليه العلامة ش قائلا فاجتنبه[1] اھ۔

کیا ہے اور اسی کو فتح القدیر میں بھی اَولٰی قرار دیا ہے۔ جیسا کہ فتح کی عبارت ہم نقل کر آئے ہیں۔ اللہ تعالٰی ان سب حضرات پر رحمت فرمائے اور اُن کے صدقے میں ہم پر بھی رحم فرمائے۔ الٰہی! قبول فرما ۔۔۔ اس سہو پر علامہ شامی نے متنبہ کیا اور فرمایا: فاجتنبہ (تو اس سے بچنا) اھ۔

قلت ونسبة تصحيح قول محمد للدراية منصوص عليها فى الفتح و(ف۱) تبعه عليه من بعده حتى العلامة ش اذ نقل كلامه هذا فى رد المحتار واقره عليه لكنه زعم فى منحة الخالق حاشية البحر الرائق انه ذكر فى الدراية قول ابى يوسف ثم ذكر قول محمد ثانيا ثم قال والصحيح الاول فليراجع[2] اھ۔

قلت اب بحر کی ایک بات رہ گئی کہ درایہ میں امام محمد کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ اس کی صراحت پہلے فتح القدیر میں ہوئی اور بعد کے علماء نے اسی کا اتباع کیا یہاں تک کہ علامہ شامی نے بھی یہ بات رد المحتار میں نقل کی اور برقرار رکھی ۔۔۔ لیکن انہوں نے البحر الرائق کے حاشیے منحۃ الخالق میں یہ بتایا کہ "درایہ میں پہلے امام ابو یوسف کا قول ذکر کیا پھر امام محمد کا قول بیان کیا پھر کہا کہ: "صحیح اول ہے"۔ تو اس کی مراجعت کرنا چاہئے اھ۔

وهذا يقتضى انه انقلب الامر على الفتح ايضا كما انقلب على البحر واذا صح هذا بقيت التصحيحات

اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحبِ فتح القدیر نے بھی برعکس بتا دیا جیسا کہ بحر نے الٹا بیان کیا ۔۔۔۔ اگر علامہ شامی کا بیان صحیح ہے تو تمام تصحیحات قول

ف۱: معروضة على ش۔

ف۲: تنبيه على سهو وقع فى الفتح على مازعم العلامة ش۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۱

[2] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

كلها راجعة الى قول ابى يوسف و هو اسكن للقلب و امكن فليراجع.

امام ابو یوسف کی طرف راجع ہوگئیں اور اس میں دل کے لئے زیادہ سکون وقرار ہے ___ تو اس کی مراجعت ہونا چاہئے۔

والعبد الضعيف لم ير ههنا تصريحا احد بتصحيح قول محمد بل ولا ترجيحا ماله واختياره۔

اور بندۂ ضعیف نے یہاں قول امام محمد کی تصحیح سے متعلق کسی کی تصریح نہ دیکھی بلکہ اس سے متعلق کسی طرح کی کوئی ترجیح اور کسی کا اسے اختیار کرنا نہ پایا۔

اللّٰھم الا ما فی الفوائد المخصصة عن الذخيرة عن الفقيه ابى جعفر عن محمد بن عبد الله رحمه الله تعالٰى انه كان يميل فى هذا الى انه ينتقض وضوؤه وراٰه سائلا قال اعنى صاحب الذخيرة[1] وفى فتاوى النسفى هكذا اھ۔

ہاں مگر (۱) جو فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے، اس میں بروایتِ فقیہ ابوجعفر ___ محمد بن عبداللہ رحمہ اللہ تعالٰی سے منقول ہے کہ اس بارے میں وہ اِس جانب مائل تھے کہ وہ ٹوٹ جائے گا اور اسے انھوں نے بہنے والا سمجھا ___ صاحبِ ذخیرہ نے فرمایا: اور فتاوٰی نسفی میں بھی اسی طرح ہے اھ۔

والا ما رأيت فى جواهر الفتاوى من الباب الرابع المعقود لفتاوى الامام الاجل نجم الدين النسفى مانصه رجل توضأ فعض الذباب بعض اعضائه فظهر منه دم لا ينتقض الوضوء لقلته ولو غرز فى عضوه شوكا او ابرة فظهر الدم ولم يسيل ظاهرا ينتقض وضوؤه لان الظاهر انه سال عن رأس الجرح[2] اھ ___ وهذا ما كان اشار

(۲) اور وہ جو جواہر الفتاوٰی کے باب چہارم میں دیکھا ___ یہ باب امام نجم الدین نسفی کے فتاوٰی کے لئے باندھا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: ایک شخص باوضو ہے اس کے کسی عضو پر مکھی نے کاٹ لیا جس سے کچھ خون ظاہر ہوگیا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ یہ خون کم ہی ہوگا ___ اور اگر اس نے اپنے عضو میں کانٹا یا سُوئی چبھولی جس سے خون ظاہر ہوا اور کھل کر بہا نہیں تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ سرِ زخم سے بہہ گیا اھ ___ یہی وہ ہے جس کی طرف ذخیرہ میں

[1] الفوائد المخصصہ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ الثامنہ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۶۰

[2] جواہر الفتاوٰی

الیه فی الذخیرة ان هٰکذا فی فتاوی النسفی۔

اشارہ کیا کہ فتاوٰی نسفی میں بھی اسی طرح ہے۔

والامشیا علیه فی مجموع النوازل نقله عنه فی الخلاصة ثم عقب بما فی نسخة الجامع الصغیر ثم قال فعلی هذا اینبغی ان لا ینتقض[1] اھ۔

(۳) اور اس قول پر مجموع النوازل میں مشی ہے جسے خلاصہ میں اس سے نقل کیا ہے پھر نسخۂ جامع صغیر کی مذکورہ بالا عبارت لکھی ہے پھر فرمایا ہے، تو اس بنیاد پر اسے ناقض نہیں ہونا چاہیے۔

والاماوقع فی الکفایة من قوله "بعض مشائخنا رحمهم الله تعالٰی اخذوا بقول محمد رحمه الله تعالٰی احتیاطا وبعضهم اخذوا بقول ابی یوسف رحمه الله تعالٰی وهو اختیار المصنف (ای صاحب الهدایة) رفقا بالناس خصوصا فی حق اصحاب القروح[2] اھ

(۴) اور وہ جو کفایہ میں درج ہے کہ: ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالٰی نے احتیاطاً امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی کا قول لیا ہے اور بعض نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کا قول لیا ہے۔ اور اسی کو لوگوں کی آسانی کے لئے خصوصاً پھوڑے پھنسی والوں کے حق میں نرمی کی خاطر مصنف یعنی صاحبِ ہدایہ نے بھی اختیار فرمایا ہے اھ۔

اقول[ف] وهذا اغرب من الکل لانه ربما یوهم ان الاختیارین متکافئان۔

اقول یہ سب سے زیادہ غریب ہے کیونکہ اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ دونوں ترجیحیں بالکل ایک دوسرے کے برابر ہیں۔

والاماوقع فی وجیز الامام الکردری حیث قال "نوازل (ای قال فی مجموع النوازل) شاکه شوکة او ابرة فاخرجها وظهر دم ولم یسل نقض و

(۵) اور وہ جو وجیز امام کردری میں واقع ہے وہ لکھتے ہیں، مجموع النوازل میں ہے، کوئی کانٹا یا سُوئی چبھو کر نکالا خون ظاہر ہوا اور بہا نہیں، تو یہ ناقض ہے۔ اور جامع صغیر میں ہے: سرِ زخم

ف: تطفل۵۳ علی الکفایة۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث فی نواقض الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۷

[2] الکفایۃ مع فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۰ و ۳۱

فی الجامع الصغیر لم یتحدر الدم عن رأسہ لکنہ علا وصار اکثر من رأس الجرح لاینقض وھذا خلاف ما فی النوازل والاول عن الامام الثانی والثانی عن محمد رحمہما اللہ تعالٰی والنقض اقیس لان مزایلتہ عن مخرجہ سیلان[1] اھ۔

قلت[2] وانت تعلم ان قد انقلب علیہ الامر فی نسبۃ المذھبین الٰی حضرۃ الامامین۔

اقول[3] وعجبا منہ ان عزا ما عزا للجامع الصغیر جازما ثم قال والثانی ای عدم النقض عن محمد فان ما فی الجامع الصغیر مطلقا ان لم یکن ظاھرہ انہ قول ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم فلا اقل من ان یکون قول محمد فکیف ینسبہ الیہ بعن۔ ثم لا نظر الٰی قولہ اقیس مع ما مر من تصحیحات عامۃ الائمۃ قول عدم النقض

سے خون ڈھلکا نہیں لیکن اوپر چڑھا اور سرِ زخم سے زیادہ ہوگیا تو ناقض نہیں ــــ یہ اس کے برخلاف ہے جو مجموع النوازل میں ہے۔ اور اول امام ثانی سے مروی ہے اور دوم امام محمد سے روایت ہے رحمہما اللہ تعالٰی ــــ اور ناقض ہونا زیادہ قرینِ قیاس ہے اس لئے کہ خون کا اپنے مخرج سے جدا ہونا سیلان ہے اھ۔

قلت ناظر پر عیاں ہے کہ وجیز میں دونوں مذہب، دونوں اماموں کی جانب منسوب کرنے میں معاملہ اُلٹ گیا ہے۔

اقول اور صاحبِ وجیز پر یہ بھی تعجب ہے کہ جامع صغیر کا حوالہ تو جزم کے ساتھ پیش کیا پھر بھی یہ لکھ دیا کہ "والثانی عن محمد" یعنی ناقض نہ ہونا امام محمد سے ایک روایت ہے، حالانکہ جامع صغیر میں جو حکم مطلقاً بیان ہوا ہے ظاہر یہ ہے کہ وہ ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا قول اور مذہب ہے اگر ایسا نہ ہو تو بھی کم از کم وہ امام محمد کا قول تو ضرور ہے پھر امام محمد کی طرف اس کی نسبت بلفظ "عن" کیسے کر رہے ہیں (جس کا معنٰی یہ ہوتا ہے کہ یہ ان کا قول اور مذہب نہیں بلکہ ان سے ایک روایت ہے ۱۲م)۔

ف: تطفل علی البزازیۃ۔

---

[1] الفتاوی البزازیۃ علٰی ھامش الفتاوی الھندیۃ کتاب الطہارۃ نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۲

بلفظ ھو الصحیح والاصح والمختار وغیرھا ۱؎ ویقطع النزاع ما رأیت فی جواھر الاخلاطی وفی الفوائد المخصصۃ عن الذخیرۃ والتتارخانیۃ، ثلثتھم عن فتاوی خوارزم وفی الھندیۃ عن المحیط واللفظ للاولی اذا لم یتحدر عن رأس الجرح ولکن علا فصار اکبر من رأس الجرح لاینقض وضوءہ والفتوی علی عدم النقض فی جنس ھذہ المسائل ۲؎ اھ، واللہ الموفق۔

الثالث ابویوسف یجمع القیئ اذا اتحد المجلس ولایعتبر السبب وعکس فـ محمد وقولہ

پھر وجیز نے ناقض ہونے کو جو "اقیس" (زیادہ قرینِ قیاس) کہا قابلِ التفات نہیں کیونکہ اس کے مقابل میں ناقض نہ ہونے کے قول سے متعلق، صحیح ــ اصح ــ مختار وغیرہ الفاظ سے عامہ ائمہ کی تصحیحات موجود ہیں جیسا کہ گزرا ــ اور قاطع نزاع وہ ہے جو میں نے جواہر الاخلاطی میں اور فوائد مخصصہ میں ذخیرہ وتاتارخانیہ کے حوالے سے دیکھا۔ ان تینوں میں فتاوٰی خوارزم سے نقل ہے اور ہندیہ میں بھی دیکھا کہ محیط سے منقول ہے۔ الفاظ اول کے ہیں: جب خون سرِ زخم سے نہ ڈھلکے لیکن اوپر چڑھ کر سرِ زخم سے بڑا ہو جائے تو ناقضِ وضو نہیں اور "اس جنس کے مسائل میں فتوٰی عدمِ نقض ہی پر ہے" اھ واللہ الموفق۔

تنبیہ سوم (فـ اگر منہ بھر ہو تو ناقضِ وضو ہے لیکن تھوڑی تھوڑی قے چند بار کرکے اتنی مقدار میں آئی کہ اگر سب یکجا ہو تو منہ بھر ہو جائے

فـ: **مسئلہ** قے اگر منہ بھر کر ہو ناقضِ وضو ہے، پھر اگر چند بار میں تھوڑی تھوڑی آئے کہ سب ملانے سے منہ بھر کر ہو جائے تو اگر ایک ہی متلی سے آئی ہے وضو جاتا رہے گا اگرچہ مختلف جلسوں میں آئی ہو، اور اگر متلی تھم گئی پھر دوسری متلی سے اور آئی تو ملائی نہ جائیگی اگرچہ ایک ہی مجلس میں آئی ہو۔

۱؎ جواہر الاخلاطی کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء (قلمی) ص ۷
الفوائد المخصصۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ الثامنۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۶۰
۲؎ الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۱۰

الاصح وتطابقت النقول ھٰھنا علی اعتبار المجلس قال فی الحلیۃ فعلی ھذا یحتاج محمد رحمہ اللہ تعالٰی الی الفرق، واللہ تعالٰی اعلم بذلك[1] اھ، واشار فی ردالمحتار الی ما یحذو حذو جوابہ فقال کانھم قاسوھا علی القیئ ولما لم یکن ھنا اختلاف سبب تعین اعتبار المجلس فتنبہ[2] اھ۔

اسے یکجا مان کر نقضِ وضو کا حکم ہوگا یا نہیں؟) امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ ایک نشست کے اندر چند بار میں جتنی قے آئی ہے سب یکجا مانی جائے گی خواہ ایک سبب یعنی ایک متلی سے آئی ہو یا چند سے۔ اور امام محمد کے نزدیک اس کے برعکس ہے (ایک متلی سے چند بار میں جتنی آئی ہے یکجا مانیں گے اگرچہ کئی مجلس اور کئی نشست میں ہو) — اصح امام محمد کا قول ہے — لیکن یہاں (یعنی چند بار آئے ہوئے خون سے متعلق) ساری روایات اس پر متفق ہیں کہ ایک مجلس کا اعتبار ہوگا (سبب ایک ہونے نہ ہونے کا کوئی ذکر و اعتبار نہیں) — حلیہ میں فرمایا: اس بنیاد پر امام محمد کو دونوں مقام میں وجہ فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ واللہ تعالٰی اعلم بذلک اھ۔ اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں ایک ایسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس اعتراض کے جواب کے طور پر جاری ہے وہ کہتے ہیں: "گویا ان حضرات نے اسے قے پر قیاس کیا اور چونکہ یہاں اختلاف سبب کا وجود ہی نہیں اس لئے مجلس ہی کا اعتبار متعین ہے — تو اس پر متنبہ ہونا چاہئے" اھ۔

اقول[ف] ھذا عجیب فان من

اقول یہ عجیب ہے۔ اس لئے کہ قے

ف: معروضۃ علی ش۔

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] ردالمحتار کتاب الطھارۃ باب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۲

یعتبر السبب وھو الامام الربانی اذا وجد ماھو علۃ حکم الجمع عندہ لم لایحکم بہ ویعدل عنہ الی ماقد سقط اعتبارہ عندہ لاجل ان العلۃ دائمۃ ھٰھنا اوان دوام العلۃ انما یقتضی دوام الحکم لا الغاءھا واسنادہ الٰی غیرھا۔

میں سبب کا اعتبار کرنے والے —— امام ربانی محمد بن حسن شیبانی —— کو جب وہاں ایک ایسی چیز (یعنی مجلس ونشست) مل رہی ہے جو ان کے نزدیک (ایک جگہ یعنی خون کے مسئلے میں) یکجائی کا حکم کرنے کی علّت ہے تو اسی پر حکم کیوں نہیں رکھتے اور اسے چھوڑ کر ایک ایسی چیز (سبب اور متلی) کو کیوں لیتے ہیں جس کا اعتبار ان کے نزدیک ساقط ہو چکا ہے (یعنی مسئلہ خون میں ۱۲ م) —(انھیں تو قے میں بھی مجلس کا اعتبار کرنا چاہئے) اس لئے کہ علت یہاں دائمی ہے اور علت کا دائمی ہونا اسی کا مقتضی ہے کہ حکم بھی دائمی ہو، نہ اِس کا کہ اسے لغو اور بے اثر ٹھہرا کر حکم کو کسی اور علت سے وابستہ کر دیا جائے۔

فان قیل قد یدوم السبب ھھنا شھورا ودھورا فکیف یجمع الاٰخر الی الاول۔

فان قیل (اگر یہ جواب دیا جائے کہ) یہاں (مسئلہ خون میں) سبب (زخم، پھوڑا وغیرہ) کبھی مہینوں اور زمانوں تک لگاتار رہ جاتا ہے تو آخر کو اول کے ساتھ کیسے یکجا کیا جائیگا؟

قلت[۵۵] ھذا اعتراف بان اتحاد السبب لا یقوم باقتضاء حکم الجمع فلم یکن فیہ دفع الایراد بل تسلیمہ۔

قلت (میں کہوں گا) یہ تو اس بات کا اعتراف ہے کہ سبب کا ایک ہونا اس قابل نہیں کہ حکم جمع کا مقتضی ہو۔ تو یہ میرے اعتراض کا جواب نہ ہوا بلکہ اس میں تو اسے تسلیم کر لیا گیا۔

لکنی **اقول**[۵۶] یتخالج صدری مایدفع ھذا الایراد

اقول (میں کہتا ہوں) میرے دل میں ایک بات گردش کر رہی ہے جو اس جواب اور

ف[۵۶]: تطفل علی الحلیۃ و معروضۃ علی ش۔

جمیعا ان شاء الله تعالٰی وھو ف انا لا نسلم ھٰھنا اتحاد السبب بل الروح اذا احست بالم توجہ لدافعه فتتبعها الریح والدم فلاجتماعها یحدث الورم وتزداد الحرارۃ فیثقل اجتماع الدم ھٰھنا غیر ان الطبیعة تضن بالدم الصالح ان تدفعه ولذٰلك اذا فصد المریض یتقدم الدم الفاسد خروجا وعن ھذا کانت الحجامة احب من الفصد لان الفصد یشق العرق فیثج الدم ثجا فمع شدۃ تحفظ الطبیعة علی الدم الصالح تعجز عن امساکه کلیا لانه بانفتاح مجراہ یسیل بطبعه سیلانا قویا، فمع حجز الطبیعة یخرج شیئ من الصالح قھرا علیھا بخلاف الحجامة فان الخروج فیھا ضعیف فتتقوی الطبیعة علی احراز الصالح

اس اعتراض دونوں ہی کو دفع کردینے والی ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔ وہ یہ کہ ہم یہاں (مسئلہ خون میں) اتحادِ سبب نہیں مانتے ــــ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ رُوح جب کسی تکلیف کا احساس کرتی ہے تو اُس کے دفعیہ پر متوجہ ہوتی ہے۔ اِس میں ہوا اور خُون بھی اُس کے تابع ہوجاتے ہیں تو ان سب کے مجتمع ہونے کی وجہ سے ورم پیدا ہوجاتا ہے اور حرارت بڑھتی ہے تو اس جگہ خون کا اجتماع ثقیل ہوجاتا ہے مگر یہ ہے کہ طبیعت صالح خون کو بچانا چاہتی ہے اور اسے دفع کرنا نہیں چاہتی ــــ یہی وجہ ہے کہ جب مریض کو فصد لگائی جاتی ہے (اس کی رگ کھول دی جاتی ہے) تو پہلے فاسد خون باہر آتا ہے۔ اسی لئے سینگی لگانا فصد لگانے سے بہتر ہوتا ہے کیوں کہ فصد رگ کو پھاڑ دیتی ہے جس سے خون تیزی سے اُبل پڑتا ہے اور زور سے بہنے لگتا ہے۔ اُس وقت طبیعت صالح خون کے شدید تحفّظ کے باوجود اُسے کُلّی طور پر روکنے سے بے بس ہوجاتی ہے کیوں کہ بہنے کی راہ کھل جانے کی وجہ سے خون طبعًا پُوری قوت سے بہنے لگتا ہے اور طبیعت کے روکنے کے باوجود کچھ صالح خون اسے مغلوب کرکے باہر آجاتا ہے اور سینگی لگانے میں ایسا نہیں ہوتا کیوں کہ خروج اس میں کمزور ہوتا ہے جس کی وجہ سے طبیعت صالح خون کو مناسب طور پر

ف: تحقیق المصنف فی اعتبار محمد المجلس لجمع الدم والسبب لجمع القیح۔

كما ينبغى واذا كان الامر كذلك لاتنبعث للطبيعة داعية دفع الدم المنتقل الى هنا مع الروح الا اذا عملت فيه الحرارة الملتهبة من اجتماع الثلث الحارات فينسفد بنضج يحصل له بعد بلوغه كمال صلاحه وح تترك الطبيعة الضن به و يزداد التأذى فتحب دفعه فتنفجر القرحة فيجعل الدم يخرج على شاكلته فى الحجامة دون الفصد لان الانفتاح ههنا ايضًا فى الجلد لا فى العرق فيكون خروجه بضعف لا بدفق شديد غير ان القدر المتهئ منه للخروج وهو الذى تحول مزاجه من الصلاح و عدل قوامه للخروج اذا خرج خرج اعنى تتعاقب اجزاؤه ولا ينبغى لبعضه القعود خلف بعض حتى يحصل بين خروج ابعاضه طفرات و تخللات انقطاع لان المقتضى موجود و المانع مفقود فلا يزال يخرج حتى ينتهى

بچالینے کی قوت پاجاتی ہے ــــ جب معاملہ ایسا ہے تو طبیعت کے لئے یہاں روح کے ساتھ منتقل ہونے والے خون کو دفع کرنے کا کوئی داعیہ نہ پیدا ہوگا مگر جب اس خون میں تینوں حار چیزوں کے مجتمع ہونے سے بھڑک اُٹھنے والی حرارت اثر انداز ہوگی تو وہ کچھ پک جانے کی وجہ سے خراب ہو جائے گا یہ پکنا خون کے کمال عمدگی و صلاح کی حد کو پہنچ جانے کے بعد ہوگا ــــ اب طبیعت اس کا تحفظ چھوڑ دے گی اور تکلیف بڑھے گی تو اسے دفع کرنا چاہے گی' پھوڑا اس وقت پھٹ جائے گا جس کی وجہ سے خون باہر آنے لگا اسی انداز میں جو سنگی لگانے کے وقت ہوتا ہے ۔ اُس تیز روانی کے طور پر نہیں جو فصد لگانے میں ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہاں بھی جلد ہی کھُلی ہے رگ نہیں کھلی ہے تو خروج آہستگی اور ضعف کے لئے ہوگا، شدت سے نہ ہوگا۔ ہاں یہ ہے کہ جس خون کا مزاج فاسد ہو چکا ہے اور اس کا قوام باہر آنے پر مائل اور اسی کے لائق ہوگیا ہے یہ اتنا خون جب نکلے گا تو نکلتا جائے گا یعنی اس کے سارے اجزاء پے در پے باہر نکلتے جائیں گے۔ اور طبعًا یہ نہیں ہونا چاہیے کہ ایک حصہ نکلنے کے بعد دوسرا حصہ اتنی دیر تھم رہے کہ ان اجزاء کے باہر آنے کی مدت میں متعدد بار انقطاع پیدا ہو اور درمیان میں خاصا توقف ہو جائے اس لئے کہ (فاسد خون کے سارے اجزا میں خروج کا) مقتضی موجود ہے اور مانع مفقود ہے

ثمّ اذا کان الاذی باقیا بعد لاتزال الروح تتوجه الیه فیعقب الخارج دم اٰخر صالح ویمکث حتی یعرض له ما عرض لسالفه فیخرج کما خرج وھکذا۔

تو یہ خون نکلتا ہی رہے گا یہاں تک کہ ختم ہوجائے۔ پھر اگر تکلیف اب بھی باقی رہ گئی تو روح اس طرف متوجہ ہوتی رہے گی جس کے باعث دوسرا صالح خون اُس نکلے ہوئے خون کے بعد مجتمع ہوکر ٹھہریگا اس پر بھی وہ ساری حالتیں طاری ہوں گی جو اس کے پیش رُو پر طاری ہوتی تھیں تو یہ بھی ایک وقت باہر نکلے گا جیسے وہ نکلا تھا ___ اور یوں ہی معاملہ رہے گا۔

فظھر ان کل خروج بعد انقطاع من دون منع انما ینشؤ من سبب جدید فیجب ان لایجمع الا ما تلاحق شیئا فشیئا کما ذکرنا وھو المعنی ان شاء اللہ تعالٰی اتحاد المجلس لان المجلس نفسه معتبر حتی اذا ابدأ الدم فانتقل الانسان من فورہ لایجمع ما خرج ھنا مع ما خرج اٰنفا وان بقی جالسا کما ھو طول النھار وخرج دم اول الصبح وانقطع ثم خرج شیئ عند الغروب یجمع ھذا مع الاول فان ھذا بعید من الفقه کل البعد۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انقطاع کے بعد بغیر رکاوٹ کے پایا جانے والا ہر خروج کسی سبب جدید ہی سے پیدا ہوتا ہے تو لازم ہے کہ صرف وہ خون جمع کیا جائے جو مسلسل تھوڑا تھوڑا باہر آیا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ___ اور اتحاد مجلس سے یہی مقصود ومراد ہے ___ ان شاء اللہ تعالیٰ ___ یہ نہیں کہ بذاتِ خود مجلس کا اعتبار ہے۔ یہاں تک کہ جب خون نکلنا شروع ہوا اور آدمی فوراً جگہ بدل دے تو دوسری جگہ جو نکلے وہ پہلی جگہ نکلنے والے خون کے ساتھ جمع نہ کیا جائے (اور یہ کہا جائے کہ مجلس ایک نہ رہی) ___ اور اگر جہاں ہے وہیں دن بھر بیٹھا رہے اور کچھ خون صبح کے اوّل وقت نکل کر بند ہوجائے۔ پھر کچھ غروب کے وقت نکلے تو اس کو پہلے کے ساتھ جمع کیا جائے (اور کہا جائے کہ مجلس تو ایک ہی رہی لہذا دونوں یکجا ہوں گے) یہ تو فقاہت سے بالکل بعید ہے۔

وبالجملة علامة اتحاد

مختصر یہ کہ یہاں اتحاد سبب کی علامت

السبب ھٰھنا ھو التلاحق و اختلافہ ھو تخلل الانقطاع طبعا لا قسرا بخلاف القیئ فان الطبیعۃ تحتاج فیہ الی دفع الثقیل الذی میلہ الطبعی الی الاسفل علی خلاف طبعہ الی جھۃ الاعلی فربما لاتقدر علیہ الا تدریجا کما ھو مرئی مشاھد فمادام الطبیعۃ فی الھیجان فھو سبب واحد وان تخلل الانقطاع فاذا سکنت ثم ھاجت فھو سبب جدید ھذا ما ظھر لفھمی القاصر فتأمل و تبصر فلعل بعضہ یعرف وینکر۔

یکے بعد دیگرے مسلسل نکلتا ہے ۔ اور اختلاف سبب کی علامت طبعًا ۔ نہ جبرًا ۔ انقطاع کا درمیان میں حائل ہونا اور بیچ بیچ میں خون کا خود اپنی طبیعت سے بند ہوجانا ہے ۔ اور قَے میں ایسا نہیں ۔ کیوں کہ اس میں وہ ثقیل جس کا طبعی میلان نیچے آنے کی طرف ہوتا ہے برخلافِ طبع طبیعت اسے اوپر کی جانب دفع کرنے کی حاجت مند ہوتی ہے تو طبیعت زیادہ تر اس پر تدریجًا ہی قدرت پاتی ہے جیسا کہ یہ دیکھا اور مشاہدہ کیا گیا ہے۔ تو جب تک طبیعت ہیجان میں ہو یہ ایک سبب ہے ۔ اور اگر بیچ میں انقطاع ہوگیا تو طبیعت میں جب سکون ہو جائے تو یہ سبب جدید ہے ۔ یہ وہ ہے جو میرے فہم قاصر پر منکشف ہوا تو اس میں تامل اور نگاہِ غور کی ضرورت ہے، ہوسکتا ہے اس میں کچھ معروف ہو اور کچھ نامعروف۔

الرابعف انما المنقول عن ائمۃ المذھب رضی اللہ تعالٰی عنھم فی النجس الخارج من غیر السبیلین شرط السیلان لیس الا وفیہ خلاف زفر و خلاف بینھم ان السیلان مجرد العلو او مع الانحدار

تنبیہ چہارم ائمہ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہم سے سبیلین (پیشاب، پاخانہ کے راستوں) کے علاوہ سے نکلنے والی نجس چیز کے بارے میں صرف سیلان (بہنے) کی شرط منقول ہے اور اس میں صرف امام زفر کا اختلاف ہے اور ان کے درمیان ایک اختلاف یہ ہے کہ سیلان صرف چڑھنے کا نام ہے یا چڑھنے اور ڈھلکنے

ف: مسئلہ تحقیق شریف ان النقض بالخروج الی ما یجب تطھیرہ لامایندب خلافا للفتح والحلیۃ والبحر والشرنبلالی والطحطاوی والشامی۔

كما سمعت كل ذلك على هذا كانت كلماتهم حتى جاء الامام ابوالحسين احمد بن محمد القدوري رحمه الله تعالٰى فزاد فی الکتاب قید التجاوز الٰی موضع یلحقه حکم التطهیر ثم تظافرت عامة الکتب علی اتباعه متونا وشروحا وفتاوٰی۔

قال فی المنیة "تفسیر السیلان ان ینحدر عن رأس الجرح واما اذا علا عن رأس الجرح ولم ینحدر لایکون سائلا وقال بعضهم اذا خرج وتجاوز الٰی موضع یلحقه حکم التطهیر فهو سیلان (یعنی) اذا خرج الدم من رأسه الی انفه اواذنه ان سال الی موضع یجب تطهیره عند الاغتسال ینتقض والا فلا"[1] اھ

قال المولی الحلبی فی شرحه الحلیة هذا البعض هو الشیخ ابوالحسین القدوری ومن حذا حذوه[2] اھ۔

ثم الذی کانت تتوارد علیه کلماتهم من بعد ان المراد بحکم

دونوں کے مجموعے کا ۔۔۔ جیسا کہ یہ سب آپ سن چکے ۔۔۔ فقہاء کے کلمات اسی حد تک تھے

یہاں تک کہ امام ابوالحسین احمد بن محمد قدوری رحمہ اللہ تعالٰی آئے تو انھوں نے اپنی کتاب میں ایک قید یہ بڑھائی کہ خون ایسی جگہ تجاوز کرجائے جسے (وضو یا غسل میں) پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ پھر متون، شروح اور فتاوٰی کی تقریباً ساری ہی کتابیں ان کے اتباع میں ہمنوا ہوگئیں۔

منیہ میں ہے، سیلان کی تفسیر یہ ہے کہ خون سرِ زخم سے ڈھلک آئے اور اگر سرِ زخم سے اُوپر چڑھے اور نیچے نہ ڈھلکے تو سائل (بہنے والا) نہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا جب نکل کر ایسی جگہ تجاوز کرجائے جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے تو یہ سیلان ہے ۔ یعنی جب خون (مثلاً) اس کے سر سے ناک یا کان کی طرف نکلے اگر وہ ایسی جگہ بہہ جائے جس کو غسل کے وقت پاک کرنا واجب ہوتا ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں اھ۔

شیخ حلبی نے اس کی شرح حلیہ میں فرمایا: یہ بعض، شیخ ابوالحسین قدوری اور ان کے متبع حضرات ہیں اھ۔

پھر اس کے بعد سبھی حضرات کے کلمات کا اس پر توارد تھا کہ حکم تطہیر سے مراد وجوب ہے

---

[1] منیة المصلی کتاب الطہارت بیان نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰
[2] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

التطهیر هو الوجوب ولو فی الغسل۔

اگرچہ غسل ہی میں ہو۔

کما افصح عنه فی المنیة[1]۔

(۱) جیسا کہ منیہ میں اسے صاف طور پر کہا۔

وقال العلامة ابراھیم الحلبی فی شرحہا الغنیة (الی موضع یلحقه حکم التطھیر) ای یجب تطھیرہ فی الجملة فی الوضوء او الغسل او ازالة النجاسة الحقیقیة اھ[1]۔

(۲) اور علامہ ابراہیم حلبی نے اس کی شرح غنیہ میں لکھا: (ایسی جگہ جس کی تطہیر کا حکم ہوتا ہے) یعنی فی الجملہ وضو یا غسل میں اسے پاک کرنا، یا نجاست حقیقیہ (اس پر لگ جائے تو اس) کا دُور کرنا واجب ہوتا ہے اھ۔

وقال الحدادی فی الجوھرة النیرة شرح مختصر القدوری قوله یلحقه حکم التطھیر یعنی یجب تطھیرہ فی الحدث او الجنابة حتی لو سال الدم الی مالان من الانف نقض الوضوء اھ[2]۔

(۳) اور حدادی نے مختصر قدوری کی شرح جوہرہ نیرہ میں لکھا: عبارت متن: "یلحقه حکم التطھیر" (اسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے"۔ یعنی اسے حدث یا جنابت میں پاک کرنا واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ خون اگر ناک کے نرم حصے تک بہہ آیا تو وضو ٹوٹ جائیگا اھ۔

وقال الامام صدر الشریعة فی شرح الوقایة (سال الی مایطھر) ای الی موضع یجب تطھیرہ فی الجملة اما فی الوضوء او فی الغسل اھ[3]۔

(۴) امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں فرمایا: (ایسی جگہ بہہ جائے جسے پاک کیا جاتا ہے) یعنی ایسی جگہ جسے پاک کرنا فی الجملہ وضو یا غسل میں واجب ہوتا ہے اھ

وقال سلطان الوزراء العلامة ابن کمال باشا فی ایضاح الاصلاح (سال الی مایطھر) ای الی موضع یجب ان یطھر فی الوضوء او فی الغسل بالغسل

(۵) سلطان الوزراء علامہ ابن کمال پاشا نے ایضاح الاصلاح میں لکھا: (ایسی جگہ بہہ جائے جسے پاک کیا جاتا ہے) یعنی ایسی جگہ جسے وضو یا غسل میں دھونے یا مسح کرنے کے ذریعہ پاک کرنا

---

[1] غنیة المستملی شرح منیة المصلی کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص۱۳۱

[2] الجوہرۃ النیرۃ " مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۹

[3] شرح الوقایۃ " نواقض الوضوء " " " ۱/۷۰

او بالمسح اھ[1]۔

و[6]قال العلامۃ اکمل الدین البابرتی فی العنایۃ شرح الھدایۃ "قولہ یلحقہ التطھیر المراد ان یجب تطھیرہ فی الجملۃ کما فی الجنابۃ حتی لو سال الدم من الرأس الی قصبۃ الانف انتقض الوضوء لان الاستنشاق فی الجنابۃ فرض اھ[2]۔

و[7]قال الامام فخر الدین الزیلعی فی تبیین الحقائق "غیر السبیلین اذا خرج منہا شیئ ووصل الی موضع یجب تطھیرہ فی الجنابۃ ونحوہ ینقض الوضوء اھ[3]۔

و[8]قال الامام السید جلال الدین الکرلانی فی الکفایۃ اذا کان فی عینہ قرحۃ ووصل الدم منہا الٰی جانب اٰخر من عینہ فلا ینقض وضوءہ لانہ لم یصل الٰی موضع یجب غسلہ اھ[4]۔

و[9]قال السید برھان الدین ابرھیم بن ابی بکر بن محمد بن الحسین الاخلاطی الحسینی فی جواھرہ "خروج الدم الی

واجب ہونا ہے اھ۔

(۶) علامہ اکمل الدین بابرتی نے عنایہ شرح ہدایہ میں فرمایا: عبارت متن "اسے تطہیر لاحق ہوتی ہے" مراد یہ ہے کہ اسے پاک کرنا فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت میں ــ یہاں تک کہ اگر خون سر سے ناک کے بانسے کی طرف بہہ آیا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ جنابت کے اندر استنشاق (ناک میں پانی چڑھانا) فرض ہے اھ۔

(۷) امام فخر الدین زیلعی نے تبیین الحقائق میں فرمایا: "جب غیر سبیلین سے کوئی نجس چیز نکلے اور ایسی جگہ پہنچ جائے جس کی تطہیر جنابت وغیرہ میں واجب ہوتی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

(۸) امام جلال الدین کرلانی کفایہ میں رقم طراز ہیں: "اگر آنکھ میں پھنسی ہو اور خون اس سے نکل کر آنکھ ہی کی دوسری جانب پہنچ جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیوں کہ وہ ایسی جگہ نہ پہنچا جسے دھونا واجب ہو اھ۔

(۹) سید برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر محمد بن حسین اخلاطی حسینی جواہر میں لکھتے ہیں: "کان کے وسط میں جس جگہ تک غسل کے اندر پانی

---

[1] فتح المعین بحوالہ ابن کمال باشا کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۰

[2] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۳ و ۳۴

[3] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۴۷

[4] الکفایۃ شرح الہدایۃ " المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ بسکھر ۱/ ۳۴

وسط الاذن بحیث یجب ایصال الماء الیه فی الاغتسال ناقض الوضوء[1] اھ۔

وقال[10] العلامۃ عبد العلی البرجندی فی شرح النقایۃ قولہ الی مایطھر ای الی موضع یجب تطھیرہ فی الغسل[2] اھ۔

وقال[11] الامام شیخ الاسلام بکر خواھر زادہ فی مبسوطہ علی ما نقل عنہ فی الفتح والبحر وغیرھما تورم رأس الجرح فظھر بہ قیح و نحوہ لاینقض مالم یجاوز الورم لانہ لایجب غسل موضع الورم فلم یتجاوز الی موضع یلحقہ حکم التطھیر[3] اھ۔

وقال[12] المولی حسام الدین السغناقی فی النھایۃ اول شروح الھدایۃ علی ما اثر عنہ فی الحلیۃ فی شرح "قولہ الی موضع یلحقہ حکم التطھیر المراد ان یجب تطھیرہ فی الجملۃ کما فی الجنابۃ[4] اھ۔

وھذا[13] ھو المستفاد من معراج الدرایۃ شرح الھدایۃ ومن الملتقط[14] ومن الدرر[15]

پہنچانا واجب ہوتا ہے وہاں تک خون نکل آنا ناقضِ وضو ہے اھ۔

(۱۰) علامہ عبد العلی برجندی شرح نقایہ میں فرماتے ہیں، "قولہ الی مایطھر — یعنی ایسی جگہ جس کی تطہیر غسل میں واجب ہے۔" اھ

(۱۱) امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ اپنی مبسوط میں رقم فرماتے ہیں جیسا کہ اس سے فتح، بحر وغیرہما میں نقل کیا ہے: "سرِ زخم ورم کر گیا اس میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوا تو جب تک ورم سے وہ تجاوز نہ کرے ناقض نہیں۔ اس لئے کہ ورم کی جگہ کو دھونا واجب نہیں تو ایسی جگہ تجاوز نہ پایا گیا جسے تطہیر کا حکم لاحق ہو" اھ۔

(۱۲) حسام الدین سغناقی ہدایہ کی سب سے پہلی شرح نہایہ میں جیسا کہ اس سے حلیہ میں نقل کیا ہے عبارت متن "الی موضع یلحقہ حکم التطھیر" کی شرح میں لکھتے ہیں: "مراد یہ ہے کہ اس کی تطہیر فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت میں۔" اھ

(۱۳) یہی معراج الدرایہ شرح ہدایہ (۱۴) ملتقط (۱۵) درر اور ان کے علاوہ کتابوں سے مستفاد ہے۔

---

[1] جواہر الاخلاطی کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضو قلمی ص ۶
[2] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ مطبع عالی نولکشور ۱/۲۱
[3] فتح القدیر کتاب الطہارۃ المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ سکھر ۱/۳۴
[4] النہایۃ

ومن غيرها وستود عليك نقولها إن شاء الله تعالٰى۔

سب کی عبارتیں ان شاء اللہ تعالٰی آگے نقل ہوں گی۔

[16] وبه جزم العلامة عمر بن نجيم فی النهر الفائق۔

(۱۶) اسی پر علامہ عمر بن نجیم نے النہر الفائق میں جزم کیا۔

[17] وقال العلامة السيد ابو السعود الازهری فی فتح الله المعين [18] نقلا عن ابيه السيد علی الحسينی ان المراد بحكم التطهير وجوبه فی الوضوء والغسل ولو بالمسح[1] اھ۔

(۱۷) اور علامہ سید ابو السعود ازہری نے فتح اللہ المعین میں (۱۸) اپنے والد سید علی حسینی سے نقل کرتے ہوئے لکھا کہ: "حکم تطہیر سے مراد اس کا وضو و غسل میں واجب ہونا ہے اگرچہ مسح ہی کے ذریعہ" اھ۔

فهذا ما ارتكز فی اذهان العامة جيلا فجيلا غير ان المحقق على الاطلاق الامام الهمام كمال الدين محمد بن الهمام زاد الندب ايضا حيث يقول "لوخرج من جرح فی العين دم فسال الى الجانب الأخر منها لاينتقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندبه بخلاف ما لونزل من الراس الى مالان من الانف لانه يجب غسله فی الجنابة ومن النجاسة فينتقض[2] اھ۔

یہی بات عامہ علمائے کے ذہن میں نسل در نسل ثبت رہی مگر محقق علی الاطلاق امام ہمام کمال الدین محمد بن الہمام نے مندوب ہونے کا بھی اضافہ کیا۔ وہ لکھتے ہیں: "اگر آنکھ کے اندر کسی زخم سے خون نکل کر آنکھ ہی کی دوسری جانب بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ اسے تطہیر کے وجوب یا ندب کا حکم لاحق نہیں ہوتا بخلاف اس صورت کے جب خون سر سے ناک کے نرم حصے میں اتر آئے کیوں کہ اسے جنابت میں اور کوئی نجاست لگنے سے دھونا واجب ہوتا ہے تو وہ ناقضِ وضو ہوگا اھ"۔

وتبعه تلميذه المحقق فی الحلية قائلا بعد نقله ما ياتی عن

اور ان کے تلمیذ محقق نے حلیہ میں ان کا اتباع کیا اور اتقانی کے حوالے سے آنے والی

---

[1] فتح اللہ المعین — کتاب الطہارۃ — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۴۱

[2] فتح القدیر — فصل فی نواقض الوضوء — مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۴

26 الاتقانی" فعلی ھذا المراد ان یتجاوز الی موضع یجب طہارتہ او تندب کما اشرنا الیہ انفا[1] اھ۔

قلت[86] والاشارۃ فی قولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر ای شرع فی حقہ الحکم الذی ھو التطہیر[2] اھ فان المشروع یعم المندوب۔

اقول[87] وربما یترشح ھذا التعمیم من النھایۃ ایضا فانہ مع تصریحہ بان المراد الوجوب کما تقدم فرع علیہ بقولہ حتی لوسال الدم الی قصبۃ الانف انتقض الوضوء لان الاستنشاق فی الجنابۃ فرض وفی الوضوء سنۃ وکذٰلک فی المبسوط[3] اھ۔ فان الاستنان لولم یکف لکان ذکرہ عبثا الا ان یقال المراد انہ وان لم یکن فی الوضوء الا سنۃ لکنہ فی الغسل فرض فتحقق التجاوز الی ما یجب تطہیرہ فی الجملۃ

عبارت نقل کرنے کے بعد لکھا: "تو اس بنا پر مراد یہ ہوگی کہ ایسی جگہ تجاوز کر جائے جس کی طہارت واجب یا مندوب ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس کی جانب ہم نے ابھی اشارہ کیا" اھ۔

قلت اشارہ ۔ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر کے تحت ۔ ان کی اس عبارت میں ہے "یعنی اس کے حق میں مشروع ہے وہ حکم جو تطہیر ہے اھ" ۔ اس لئے کہ مشروع، مندوب کو بھی شامل ہے۔

اقول یہ تعمیم نہایہ سے بھی کچھ مترشح ہوتی ہے۔ کیوں کہ انھوں نے وجوب مراد ہونے کی تصریح مذکور کے باوجود اس پر تفریع میں یہ لکھا ہے: "یہاں تک کہ خون اگر ناک کے بانسے کی طرف بہہ آیا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ استنشاق جنابت میں فرض اور وضو میں سنت ہے ۔ ایسا ہی مبسوط میں ہے" اھ۔ اس لئے کہ سنت ہونا اگر کافی نہ ہوتا تو اس کا تذکرہ عبث ہوتا۔ مگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ وضو میں اگرچہ صرف سنت ہے لیکن غسل میں فرض ہے تو ایسی جگہ تجاوز متحقق ہو گیا جس کی تطہیر فی الجملہ واجب ہے تو اس جملے (وضو میں سنت ہے

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

[3] النہایۃ

فتكون زيادة هذه الجملة تحقيقا لقوله ماسبق فى الجملة وهذا هو الذى يتعين حمل كلامه عليه كيلا يخالف اٰخره اوله۔

اقول ف وكذلك لظاهر كلام المحقق حيث اطلق تجاذب فى الاول والاٰخر فانه عمم الندب ثم ذكر النزول الى مالان وعلله بوجوب غسله فى الغسل ومعلوم ان المفهوم معتبر فى كلمات العلماء، ولو كان الحكم عنده كذلك فى النزول الى ما اشتد كان الظاهر ان يذكره ويعلله بندب غسله فى الغسل والوضوء كى يكون مثالا لما زاد من الندب ولا يوهم خلاف المرام لكنه رحمه الله تعالٰى لم يرد بدا من اتباع العامة فانهم انما صوروا المسألة هكذا كما ستعرفه ان شاء الله تعالٰى۔

کا اضافہ در اصل اس لفظ "فی الجملہ" کی تحقیق قرار پائے گا جو پہلے ان کی عبارت میں آگیا ہے ۔۔۔ اسی معنی پر ان کے کلام کو محمول کرنا متعین ہے تاکہ اس کا آخری حصہ ابتدائی حصے کے مخالف نہ ہو۔

اقول اسی طرح محقق علی الاطلاق کے بھی ظاہر کلام کے اندر اول و آخر کے درمیان کشمکش پائی جاتی ہے ۔۔۔ کیوں کہ پہلے انہوں نے حکم کو ندب کے لئے بھی عام کر دیا پھر ناک کے نرم حصے تک خون اُتر آنے کا ذکر کیا اور غسل میں اس کا دھونا واجب ہونے سے علت بیان کی ۔۔۔ اور معلوم ہے کہ کلمات علماء میں مفہوم معتبر ہوتا ہے۔ اگر ان کے نزدیک ناک کے سخت حصے تک اتر آنے کا حکم ایسا ہی ہوتا تو ظاہر یہ تھا کہ اسے ذکر کرتے اور غسل و وضو میں اسے دھونے کے مندوب ہونے سے اس کی تعلیل فرماتے تاکہ جو لفظ "ندب" انھوں نے بڑھایا اس کی ایک مثال ہو جاتی اور خلاف مقصود کا وہم نہ پیدا ہوتا ۔۔۔ لیکن حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی نے عامۂ علماء کے اتباع سے کوئی مفر نہ دیکھا کیونکہ انھوں نے مسئلہ کی صورت اسی طرح رکھی ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی معلوم ہوگا۔

ف: تطفل ۵۵ على الفتح۔

ثم لم ار من تبعه بعده غیر تلمیذه حتی اتی المحقق البحر فشید ارکانه فی بحره قائلا "انما فسرنا الحکم بالاعم من الواجب و المندوب لان ما اشتد من الانف لا تجب طهارته اصلا بل تندب لما ان المبالغة فی الاستنشاق لغیر الصائم مسنونة" وقد صرح فی معراج الدرایة وغیره بانه اذا نزل الدم الی قصبة الانف نقض" و فی البدائع اذا نزل الدم الی صماخ الاذن یکون حدثا وفی الصحاح صماخ الاذن خرقها ولیس ذلك الا لکونه یندب تطهیره فی الغسل ونحوه، فقول بعضهم المراد ان یصل الی موضع تجب طهارته محمول علی ان المراد بالوجوب الثبوت ، وقول الحدادی اذا نزل الدم الی قصبة الانف لاینقض محمول علی انه لم یصل الی مایسن ایصال الماء الیه فی الاستنشاق

پھر ان کے بعد ان کی تبعیت کرنے والا ان کے تلمیذ صاحبِ حلیہ کے سوا کسی کو میں نے نہ دیکھا یہاں تک کہ محقق صاحبِ بحر آئے تو انہوں نے البحر الرائق میں اس کے ستون مضبوط کئے اور فرمایا: "ہم نے حکم کی تفسیر اس سے کی جو واجب اور مندوب دونوں کو عام ہے اس لئے کہ ناک کے سخت حصے کی طہارت بالکل (یعنی وضو اور غسل کسی میں بھی) واجب نہیں بلکہ مندوب ہے اس لئے کہ غیر روزہ دار کے لئے استنشاق میں مبالغہ (یعنی نرم حصے سے بڑھا کر سخت تک پانی چڑھا دینا) مندوب ہے — اور معراج الدرایہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقضِ وضو ہے — اور بدائع میں ہے: خون جب صماخِ گوش (کان کے سوراخ) تک اتر آئے تو حدث ثابت ہو جائے گا — صحاح میں صماخِ اذن کا معنیٰ کان کا شگاف لکھا ہے — اور یہ اسی لئے ہے کہ اس کی تطہیر غسل وغیرہ میں مندوب ہے — تو بعض حضرات کا یہ فرمانا کہ "مراد ایسی جگہ پہنچنا ہے جس کی طہارت واجب ہے" — اس پر محمول ہوگا کہ واجب ہونے کا مطلب ثابت ہونا ہے — اور حدادی کی عبارت "اذا نزل الدم الی قصبة الانف لاینقض (خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقض نہیں)" اس پر محمول ہوگی کہ اس جگہ تک نہ پہنچے جہاں استنشاق میں پانی پہنچانا

توفیقا بین العبارات و قول من قال اذا نزل الدم الی مالان من الانف نقض لایقتضی عدم النقض اذا وصل الی مااشتد منه الا بالمفہوم و الصریح بخلافہ و قد اوضحہ فی غایۃ البیان و العنایۃ والمراد بالوصول المذکور سیلانہ اھ[1]

اقول[89] ف تاویلہ کلام الحدادی فی السراج الوھاج کانہ یرید بہ ان "الی" فی کلامہ لاخراج الغایۃ ای نزل الدم من الرأس و انتہی الی مبدء مااشتد من الانف من دون ان ینزل منہ شیئ فیہ، وھذا کان محتملا لولا ان الحدادی صرح فی مختصر سراجہ ان المراد بالحکم الوجوب وفرع علیہ تقیید الانتقاض بالنزول الی مالان کما تقدم وسیأتی عنہما ماھو انص واجلی

مسنون ہے تاکہ عبارتوں میں تطبیق ہوجائے ——— اور بعض حضرات کے کلام میں آیا ہے کہ "جب خون ناک کے نرم حصے تک اتر آئے تو ناقضِ وضو ہے" اس کا تقاضا یہ نہیں کہ جب سخت حصّے تک پہنچے تو ناقضِ وضو نہیں مگر یہ کہ اس کا مفہوم لیا جائے حالاں کہ صریح اس کے برخلاف ہے اور غایۃ البیان و عنایہ میں اسے واضح طور پر لکھا ہے۔ اور وصول (پہنچنا) جو مذکور ہوا اس سے مراد سیلان (بہنا) ہے اھ۔

اقول حدادی کی عبارت سراج وہاج کی جو تاویل کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب بحر یہ مراد لے رہے ہیں کہ عبارت سراج میں لفظ "الٰی" غایت کو خارج کرنے کیلئے ہے یعنی خون سر سے اُترے اور ناک کے سخت حصے کے شروع تک پہنچے خود اس حصے میں ذرا بھی نہ اُترے۔ یہ احتمال تو تھا اگر حدادی نے اپنی مختصر سراج میں یہ تصریح نہ کر دی ہوتی کہ حکم سے وجوب مراد ہے اور اس پر تفریع کرتے ہُوئے وضو ٹوٹنے کو خون کے نرم حصے تک اُتر آنے سے مقید نہ کیا ہوتا جیسا کہ گزرا اور آگے ان کی اس سے بھی زیادہ صریح اور روشن و

ف: تطفل[55] علی البحر۔

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۱و۳۲

ورد اخوه وتلميذه العلامة عمر في النهر الفائق بقوله "وهذا وهم واني يستدل بما في المعراج وقد علل المسألة بما يمنع هذا الاستخراج فقال ما لفظه لو نزل الدم الى قصبة الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر فانه لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير، وفي الانف وصل فان الاستنشاق في الجنابة فرض كذا في المبسوط اھ، وقد افصح هذا التعليل عن كون المراد بالقصبة ما لان منها لانه الذي يجب غسله في الجنابة ولذا قال الشارح (اي شارح الكنز يريد الامام الزيلعي) لو نزل الدم من الانف انتقض وضوؤه اذا وصل الى ما لان منه لانه يجب تطهيره وحمل الوجوب في كلامه على الثبوت مما لا داعي اليه وعلى هذا فيجب ان يراد بالصماخ الخرق الذي يجب ايصال الماء اليه في الجنابة وبهذا ظهر ان كلامهم مناف لتلك الزيادة[1] اھ كلام النهر۔

واضح عبارت آرہی ہے۔ صاحبِ بحر کی تردید میں ان کے برادر اور تلمیذ علامہ عمر نے النہر الفائق میں یہ لکھا ہے: "یہ وہم ہے اور معراج کی عبارت سے استدلال کیا، جبکہ اس میں مسئلہ کی تعلیل ان الفاظ سے بیان ہوئی ہے جو یہ مطلب لینے سے مانع ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: خون اگر ناک کے بانسے تک اُتر آئے تو وضو ٹوٹ جائے گا برخلاف اس صورت کے جب پیشاب ذکر کی نالی تک اُتر آئے اور ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسی جگہ نہ پہنچا جسے تطہیر کا حکم ہے اور ناک میں ایسی جگہ پہنچ گیا اس لئے کہ جنابت میں استنشاق فرض ہے، ایسا ہی مبسوط میں ہے اھ۔ اس تعلیل نے تو صاف بتا دیا کہ بانسے سے مراد اس کا نرم حصہ ہے اس لئے کہ یہی وہ ہے جسے جنابت میں دھونا واجب ہے۔ اسی لئے شارح فرماتے ہیں (یعنی کنز الدقائق کے شارح مراد ہیں امام زیلعی)، اگر خون ناک سے اترا تو وضو ٹوٹ جائے گا جب اس کے نرم حصے تک پہنچ گیا ہو اس لئے کہ اس کی تطہیر واجب ہے۔ اور ان کے کلام میں لفظ وجوب کو معنی ثبوت پر محمول کرنے کا کوئی داعی نہیں۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ صماخ سے وہ شگاف مراد ہو جہاں جنابت میں پانی پہنچانا واجب ہے۔ اسی سے واضح ہو گیا کہ ان حضرات کی عبارتیں اس اضافے (ندب) کے منافی ہیں اھ نہر کی عبارت ختم۔

[1] النہر الفائق کتاب الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۲

اقول [۹۰] کفی بابداء[ف۱] التوفیق بین کلماتھم داعیا الیہ ان امکن[۹۱] وکلام المعراج[ف۲] ان لم یثبت الزیادۃ فلاینفیھا وکلام[ف۳] الشارح انما ینافی بلحاظ مفھوم المخالفۃ وقد اجاب عنہ البحر بان المفھوم لایعارض الصریح فیجب عندہ ان یراد ان المفھوم غیر مراد کی لاتتعارض کلمات الاسیاد۔

نعم فی الاستناد بالمعراج منع ظاھر فان ظاھر قولہ نزل الی قصبۃ الانف وان کان مفید التعمیم ما اشتد وما لان فان بالنزول الی ما اشتد یتحقق النزول الی القصبۃ قطعا وان لم یصل الی المارن لکن یکدرہ تعلیلہ اخرا بافتراض الاستنشاق کما ذکرہ فی النھر۔

اقول [۹۳] لاسیما[ف۴] وقد ترک

اقول داعی ہونے کے لئے ان حضرات کی عبارتوں میں بشرطِ امکان تطبیق پیدا کرنے کا مقصد کافی ہے ۔۔ اور معراج کی عبارت اگر اس اضافے کو ثابت نہیں کرتی تو اس کی تردید بھی نہیں کرتی ۔۔ اور شارح (امام زیلعی) کے کلام میں مفہوم مخالفت کا لحاظ کیا جائے جب ہی وہ اس کے منافی ہوگا۔ صاحب بحر اس کا جواب دے چکے ہیں کہ مفہوم، صریح کے معارض و مقابل نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک ضروری ہے کہ مفہوم مراد نہ ہوتا کہ ان حضرات کے کلام میں تعارض نہ ہوسکے۔

ہاں معراج سے استناد پر کھلا ہوا منع وارد ہوتا ہے ۔۔ اس لئے کہ ان کا ظاہر کلام "ناک کے بانسے تک اترے" اگرچہ سخت و نرم دونوں حصّوں کی تعمیم کا افادہ کررہا ہے کیونکہ سخت حصّے میں اُترنے سے بھی بانسے میں اترنا قطعاً متحقق ہوجاتا ہے اگرچہ نرم حصے تک نہ پہنچے لیکن یہ تعمیم مکدر اور نامقبول ہوجاتی ہے جب آخر میں وہ اس کی علت استنشاق کی فرضیت سے بیان کرتے ہیں جیسا کہ نہر میں ذکر کیا۔

اقول ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ

ف۱: تطفل [۸۹] علی النھر

ف۲: تطفل [۹۰] اخر علیہ

ف۳: تطفل [۹۱] ثالث علیہ

ف۴: تطفل [۹۲] اخر علی البحر بتأیید کلام النھر۔

علی ما نقل فی النھر من کلام المبسوط لفظة وفی الوضوء سنة کما تقدم نقله عن الحلیة عن النھایة عن المبسوط فلوکان مرادہ العموم لما ترك مایفیدہ واقتصر علی ما لایعطیه۔

مبسوط میں یہ الفاظ بھی تھے کہ "اور وضو میں سنّت ہے" جیسا کہ حلیہ کی عبارت میں بواسطہ نہایہ، مبسوط سے نقل گزری لیکن جیسا کہ نہر نے نقل کیا معراج میں مبسوط کے وہ الفاظ ترک کر دئے ہیں تو اگر صاحب معراج کا مقصود عموم ہوتا تو اس کا افادہ کرنے والے الفاظ وہ ترک کر کے صرف اس قدر پر اکتفا نہ کرتے جو عموم کا معنیٰ نہیں دیتی۔

وانتصر العلامة الشامی للبحر الرائق فی منحة الخالق فقال "یتعین ان یحمل قول المعراج فان الاستنشاق فی الجنابة فرض علی معنی ان اصل الاستنشاق فرض وان یبقی اول کلامه علی ظاھرہ من غیر تاویل[1] الخ"۔

علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں البحر الرائق کی حمایت کی ہے اور لکھا ہے کہ: عبارت معراج "استنشاق جنابت میں فرض ہے" کو اصل استنشاق فرض ہونے کے معنی پر محمول کرنا اور اس کی ابتدائی عبارت کو بغیر کسی تاویل کے ظاہر پر باقی رکھنا متعین ہے الخ۔

اقول ۹۳ ف۱ کیف یخالف بین محملیھما مع ان اٰخرہ علی اوله دلیل قال "لما سیأتی قریبا عن غایة البیان ان النقض بالوصول الی قصبة الانف قول اصحابنا وان اشتراط الوصول الی مالان منه قول زفر[2] الخ"۔

اقول دونوں کے مطلب میں مخالفت کیسے ہوگی جبکہ آخر کلام کو اوّل کی دلیل بنایا ہے آگے اپنی تائید میں علامہ شامی یہ لکھتے ہیں، اس لئے کہ آگے غایۃ البیان کے حوالے سے آرہا ہے کہ ناک کے بانسے تک خون پہنچ آنے سے وضو ٹوٹ جانا ہمارے اصحاب کا قول ہے اور نرم حصے تک پہنچنے کی شرط امام زفر کا قول ہے الخ۔

ف۹۳: معروضة علی العلامة الشامی۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۱،۳۲

[2] " " " " " " " ۱/۳۲

اقول[۹۵] [ف۱] هذا کان له محل لو ان المعراج کان هو المتفرد بهذا فکان یجب رد کلامه الی وفاق الجمهور مهما امکن لکن عامة الکتب مصرحة ههنا بتقیید النقض بمالان کما ستسمعه ان شاء اللّٰه تعالٰی فجعلهم جمیعا غافلین عما حکی الاتقانی فی غایة البیان فی غایة البعد غایة الامران یحمل علی اختلاف الروایات فانی یجب رد ما فی المعراج الی ما فی الغایة۔

ثم[۹۶] [ف۲] علی هذا ایضا انما کان السبیل ان یحمل کلامه اولا واٰخرا علی بیان ما اذا نزل الی مالان والسکوت عما نزل الی ما اشتد کما اختارہ البحر لا ان یجعل اٰخر کلامه مخالفا لاوله مع کونهما مطلبا ودلیلا۔

قال وان قول من قال اذا وصل الی مالان منه لبیان الاتفاق وکان صاحب النهر لم یطلع علی ذٰلک

اقول اس کا موقع تھا اگر تنہا صاحبِ معراج اس خصوص کے قائل ہوتے، ایسی صورت میں جہاں تک ہو سکے ان کے کلام کو جمہور کی موافقت کی جانب پھیرنا واجب ہوتا، لیکن عامہ کتب نے وضو ٹوٹنے کو نرم حصے تک پہنچنے سے صراحۃً مقید کیا ہے ــــ جیسا کہ ان شاء اللہ آگے ان کی عبارتیں پیش ہوں گی ــــ تو اتقانی نے غایۃ البیان میں جو حکایت کی ہے اس سے سب ہی کو غافل ٹھہرانا انتہائی بعید ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اختلافِ روایات مانا جائے پھر عبارتِ معراج کو عبارتِ غایہ کی جانب پھیرنا کیسے ضروری ہوگا۔

پھر اس بنیاد پر بھی راہ یہی تھی کہ کلامِ معراج اول و آخر دونوں جگہ نرم حصہ تک خون اترنے سے متعلق حکم کے بیان اور سخت حصے تک اترنے سے متعلق سکوت پر محمول کیا جائے جیسا کہ بحر نے اختیار کیا، نہ یہ کہ آخر کلام کو اول کے خلاف بنایا جائے باوجودے کہ ایک مدعا ہے دوسرا دلیل۔

علامہ شامی آگے فرماتے ہیں: اور جس نے یہ لکھا ہے کہ "جب خون نرم حصے تک پہنچ جائے" اس کا مقصد ایسی صورت رکھنا ہے جس پر امام زفر کا بھی اتفاق ہو ــــ شاید صاحبِ نہر

ف۱: معروضة[۶۴] اخری علی العلامة ش۔

ف۲: معروضة[۶۵] ثالثة علیه۔

حتی قال ما قال[1] اھ۔

اس (تصریح غایۃ البیان) سے آگاہ نہ ہوئے اور وہ سب کہہ گئے اھ۔

اقول[97] ھذا انما یتمشی فی عبارۃ الھدایۃ وفیھا کلام الاتقانی دون سائر العبارات المتظافرۃ الا فی بعضھا بتعسف شدید ھذا۔

اقول یہ توجیہ صرف ہدایہ کی عبارت میں چل سکتی ہے اسی کے بارے میں اتقانی کی گفتگو بھی ہے۔ دوسری بہت ساری عبارتوں میں یہ توجیہ نہیں ہوسکتی ہاں بعض میں شدید تکلف کے بعد ممکن ہے — یہ بحث تمام ہوئی۔

ولنأت علی ما ذکر الاتقانی فاعلم ان الامام برھان الدین قال فی الھدایۃ فی صدر الفصل المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطھیر[2]۔ ثم ذکر مسائل القیئ الی ان ذکر قیئ الدم، ثم قال ولو نزل من الرأس الی مالان من الانف نقض بالاتفاق لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطھیر فیتحقق الخروج[3] اھ۔

اب ہم اس پر آتے ہیں جو اتقانی نے ذکر کیا۔ پہلے یہ جان لیجئے کہ امام برہان الدین نے فصل نواقضِ وضو کے شروع میں فرمایا: "ہر وہ چیز جو سبیلین سے خارج ہو — اور خون اور پیپ جب یہ دونوں، بدن سے نکل کر کسی ایسی جگہ تجاوز کر جائیں جسے تطہیر کا حکم لاحق ہے" — پھر قَے کے مسائل بیان کئے یہاں تک کہ خون کی قے کا ذکر کیا، پھر فرمایا: "اور اگر سر سے ناک کے اس حصے تک اُتر آئے جو نرم ہے تو بالاتفاق ناقضِ وضو ہے کیونکہ خون ایسی جگہ پہنچ گیا جس کی تطہیر کا حکم ہوتا ہے تو خروج متحقق ہوجائے گا۔" اھ۔

قال العلامۃ الاتقانی قولہ الی

علامہ اتقانی لکھتے ہیں: ان کی عبارت

ف: معروضۃ رابعۃ علیہ۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

[2] الہدایۃ کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۸

[3] " " " " " " " " " " ۱/۱۰

مالان من الانف ای الی المارن وما بمعنی الذی فان قلت لم قید بهذا القید مع ان الروایة مسطورة فی الکتب عن اصحابنا ان الدم اذا نزل الی قصبة الانف ینقض الوضوء و لاحاجة الی ان ینزل الی مالان من الانف فای فائدة فی هذا القید اذن سوی التکرار بلا فائدة لان هذا الحکم قد علم فی اول الفصل من قوله والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقه حکم التطهیر قلت بیّنا لاتفاق اصحابنا جمیعا لان عند زفر لاینتقض الوضوء مالم ینزل الدم الی مالان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك اھ (قال فی المنحة بعد نقله) وھو شاھد قوی علی ما قاله (ای صاحب البحر) فلا تغتر بتزییف صاحب النھر، واللہ تعالٰی ولی التوفیق اھ[1]۔

وذکر مثل کلامه الذی نقلنا ھھنا مع قلیل زیادة فی رسالته الفوائد المخصصة واورد خلاصته

"الی مالان من الانف — ناک کے اس حصے تک اُتر آئے جو نرم ہے۔" اس سے مراد "مارن" (نرمہ) ہے۔ اور "ما" بمعنی الذی ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ یہ قید کیوں لگائی جب کہ ہمارے اصحاب کی کتابوں میں روایت یوں لکھی ہوئی ہے کہ خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقضِ وضو ہے۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ ناک کے نرم حصے تک اُترے ایسی صورت میں اس قید کا کیا فائدہ؟ سوا اس کے کہ بے سود تکرار ہو کیونکہ یہ حکم تو وہیں معلوم ہو گیا جو شروع فصل میں فرمایا: "اور خون اور پیپ جب یہ بدن سے نکل کر کسی ایسی جگہ تجاوز کر جائیں جسے تطہیر کا حکم لاحق ہے" — تو میں کہوں گا یہ اس صورت کا بیان ہے جس میں ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے اس لئے کہ امام زفر کے نزدیک جب تک نرم حصے تک نہ اُترے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے کہ اس سے پہلے ظہور ثابت نہیں ہوتا اھ اسے علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نقل کرنے کے بعد فرمایا: یہ صاحبِ بحر کے کلام پر قوی شاہد ہے تو صاحبِ نہر کی تردید سے دھوکے میں نہیں پڑنا چاہئے۔ اور خدائے تعالٰی کی توفیق کا مالک ہے اھ۔

اسی طرح کی بات علامہ شامی نے تھوڑے اضافے کے ساتھ اپنے رسالہ "الفوائد المخصصہ" میں بھی ذکر کی ہے — اس کا خلاصہ ردالمحتار

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

فی ردالمحتار وختمه بقوله "فهذا صریح فی ان المراد بالقصبة ما اشتد فاغتنم هذا التحریر المفرد[۱]" الخ۔

اقول[۹۹] نعم[ف۱] هو صریح فی ان المراد فی تلك الروایه مااشتد، اما عبارة المعراج التی فیها کلام البحر و النهر ولامساغ فیها للحمل علی مااشتد للزوم الاختلاف بین الدلیل و المدعی کما علمت فالحق ان استناد البحر بها لیس فی محله۔

ثم اقول[۹۹][ف۲] ان کان مراد الهدایة بالحکم الوجوب کما هو المتبادر من کلامه فانه انما جعله واصلا الی مایلحقه حکم التطهیر بعد نزوله الی مالان، فمعلوم ان المارن داخل من وجه وخارج من وجه یلحقه حکم التطهیر فی الغسل ولا یلحقه فی الوضوء فالتنصیص علی مثل هذا لا یعد عبثا ولا تکرارا فیسقط سوال الغایة من رأسه۔

میں بھی لکھا ہے اور اسے اس عبارت پر ختم کیا ہے: "تو یہ اس بارے میں صریح ہے کہ بانسے سے مراد اس کا سخت حصّہ ہے۔ اس منفرد تحریر کو غنیمت جانو" الخ

اقول ہاں یہ اس بارے میں صریح ہے کہ اس روایت میں سخت حصہ ہی مراد ہے۔ لیکن عبارتِ معراج جس میں بحر و نہر کی گفتگو ہے اسے "سخت حصے" پر محمول کرنے کی گنجائش نہیں اس لئے کہ دلیل اور دعوے کے درمیان اختلاف لازم آتا ہے، جیسا کہ معلوم ہوا۔ تو حق یہی ہے کہ اس سے بحر کا استناد بے جا ہے۔

ثم اقول اگر حکم سے ہدایہ کی مراد وجوب ہو جیسا کہ اس کی عبارت سے یہی متبادر ہے ___ کیونکہ اس میں خون کو نرم حصے تک پہنچنے کے بعد ہی اس جگہ تک پہنچنے والا قرار دیا ہے جسے حکم تطہیر لاحق ہوتا ہے ___ تو یہ معلوم ہے کہ نرمہ ایک طرح سے داخل ہے اور ایک طرح سے خارج ہے، غسل میں اسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اور وضو میں لاحق نہیں ہوتا اس لئے ایسی چیز سے متعلق تصریح کر دینے کو بے فائدہ اور تکرار شمار نہ کیا جائے گا ___ تو غایۃ البیان کا اعتراض ہی سرے سے ساقط ہے۔

ف۱: معروضة خامسة علیه۔

ف۲: تطفل علی العلامة الاتقانی۔

---

[۱] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۱

وعلی ھذا فالعجب من العلامۃ صاحب العنایۃ رحمہ اللہ تعالٰی حیث صرح ان المراد بالحکم الوجوب ثم تبع الغایۃ فی ایراد ھذا السؤال والجواب وزاد ان قولہ (ای قول الھدایۃ) لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطھیر یعنی بالاتفاق لعدم الظھور قبل ذلک عند زفر[1] اھ

اس تفصیل کے پیشِ نظر علامہ صاحبِ عنایہ رحمہ اللہ تعالٰی پر تعجب ہے کہ انھوں نے حکم سے وجوب مراد ہونے کی تصریح کی پھر بھی یہ اعتراض و جواب ذکر کرنے میں غایۃ البیان کی پیروی کر لی اور مزید یہ لکھا کہ، عبارت ہدایہ "لوصولہ الخ کیونکہ خون ایسی جگہ پہنچ گیا جس کی تطہیر کا حکم ہوتا ہے"۔ اس سے مراد یہ کہ ایسی جگہ پہنچ گیا جس کی تطہیر کا حکم بالاتفاق ہے۔ کیونکہ زم حصے تک پہنچنے سے پہلے امام زفر کے نزدیک ظہور ثابت نہیں ہوتا اھ۔

واعترضہ العلامۃ سعدی افندی فی حاشیتہ علیہا قائلا "فیہ بحث[2] اھ ولم یبین وجہہ۔

اس پر علامہ سعدی آفندی نے اپنے حاشیۂ عنایہ میں یہ کہہ کر اعتراض کیا کہ "اس میں بحث ہے"۔ اور وجہ بحث بیان نہ کی۔

اقول وجہ التقریر علی ھذا التقدیر ان ائمتنا الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم یعتبرون السیلان الی ما یلحقہ حکم التطھیر ولو ندبا وزفر وان اجتزأ بمجرد الظھور لکن یجب عندہ الوصول الی ماھو ظاھر البدن اذ لاظھور قبل ذلک فما دام الدم فی ماا شتد

اقول اس تقدیر پر صورت تقریر یہ ہوگی کہ ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم اس جگہ بہنے کا اعتبار کرتے ہیں جسے تطہیر کا حکم ہو اگرچہ بطور ندب ہو۔ اور امام زفر نے اگرچہ خون بہنے کے بجائے صرف ظاہر ہونے پر اکتفا کیا ہے لیکن ان کے نزدیک ایسی جگہ پہنچنا واجب ہے جو ظاہر بدن ہو کیونکہ ظہور اس سے پہلے ہوگا ہی نہیں۔ تو خون جب تک

ف۱: تطفل۶۹ علی العنایۃ۔

ف۲: تطفل۷۰ علی العلامۃ سعدی افندی۔

---

[1] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۲

[2] حاشیۃ سعدی آفندی " " " " " " " " " " " "

من الانف سائلا فیه غیر واصل الٰی مالان یتحقق الناقض عند الائمة لندب غسله فی الغسل والوضوء لا عند الامام زفر لان ما اشتد لیس من ظاھر البدن عند احد فلا یتحقق الظھور اما اذا تجاوز حتی اذا وصل الی الحرف الاول مما لان فقد تحقق الناقض علی القولین اما علٰی قول الائمة فظاھر واما علی قول زفر فلظھورہ علی ظاھر البدن فیتحقق الخروج۔

ناک کے سخت حصے میں بہہ رہا ہے نرم حصے تک پہنچا نہیں ہے اس وقت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض متحقق ہے اس لئے کہ غسل و وضو میں اس حصے کو دھونا مندوب ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک ناقض متحقق نہیں کیونکہ سخت حصہ کسی کے نزدیک ظاہر بدن میں شمار نہیں تو ظہور ثابت نہیں لیکن جب ذرا آگے بڑھ کر نرم حصے کے پہلے کنارے تک پہنچ جائے تو دونوں ہی قول پر ناقض متحقق ہوگیا۔ قولِ ائمہ پر تو ظاہر ہے۔ اور قول امام زفر پر اس لئے کہ خون ظاہر بدن پر ظاہر ہوگیا تو خروج متحقق ہو جائے گا۔

فقوله لوصوله الخ یعنی بالاتفاق فان مراد زفر بالوصول مجرد الظھور وبمایلحقه حکم التطھیر ظاھر البدن ومراد الائمة بالوصول السیلان ومایلحقه التطھیر ماشرع تطھیرہ ولوندبا فاذا وصل الی ھنا حصل الوصول بالمعنیین الٰی مایطھر علی القولین وھذا تقریر صاف واف لابحث فیه ولا غبار علیه۔

اب کلام عنایہ میں جو آیا کہ فقوله لوصوله الخ یعنی بالاتفاق اس کا مطلب واضح ہے اس لئے کہ پہنچنے سے امام زفر کی مراد محض ظاہر ہونا ہے اور "جسے حکم تطہیر لاحق ہے" سے ان کی مراد ظاہر بدن ہے۔ اور پہنچنے سے ائمہ کی مراد بہنا ہے اور "جسے حکم تطہیر لاحق" سے ان کی مراد وہ جس کی تطہیر مشروع ہے اگرچہ ندب کے طور پر ہو تو خون جب نرم حصے تک پہنچ گیا تو دونوں قول کے مطابق جسے حکم تطہیر لاحق ہے اس تک پہنچنے کا دونوں معنی حاصل ہوگیا ـــــ یہ صاف و وافی تقریر ہے جس میں نہ کوئی بحث ہے اور نہ اس پر کوئی غبار ہے۔

بقی الفحص عن الروایة **اقول** [١٠١] لانمتری ان صاحب الغایة ثقة الی الغایة وقد اعتمد کلامه فی العنایة وجزم به فی الحلیة حتی حکم باعتمادہ علٰی صاحب المنیة و

اب رہی روایت کی تفتیش **اقول** ہم اس میں شک نہیں رکھتے کہ صاحب غایہ نہایت درجہ ثقہ ہیں، ان کے کلام پر صاحبِ عنایہ نے اعتماد کیا، اور اس پر صاحبِ حلیہ نے جزم کیا یہاں تک کہ ان پر اعتماد کرکے صاحب منیہ، اور

علی من ھو اجل و اکبر اعنی الامام برھان الدین محمود صاحب الذخیرۃ انھما مشیا ھٰھنا علیٰ قول زفر۔

لکن الذی رأیتہ فیما بیدی من الکتب ھو المشی علی التقیید والحکم علیھم جمیعا انھم اغفلوا المذھب و مشوا علی قول زفر فی غایۃ الاشکال۔

وقد اسمعناك نصوص المنیۃ[1] والجوھرۃ[2] والتبیین[3] و معراج الدرایۃ[4] بل والفتح[5] و العنایۃ[6] و النھایۃ[7] وفی الجوھرۃ ایضا "لو سال الدم الی مالان من الانف والانف مسدودۃ نقض[1] اھ" وفیھا ایضا "احترز بقولہ حکم التطھیر عن داخل العین وباطن الجرح وقصبۃ الانف[2] اھ"۔

وفی خزانۃ المفتین للامام السمعانی رامزا علی ما فی نسختی خ للخلاصۃ "اذا دخل اصبعہ فی انفہ فدمیت اصبعہ ان نزل الدم من قصبۃ الانف نقض وان کان من داخل الانف لا[3] اھ"۔

ان سے بھی برتر و بزرگ امام برہان الدین محمود صاحبِ ذخیرہ کے خلاف فیصلہ کردیا کہ یہ دونوں حضرات یہاں امام زفر کے قول پر چلے گئے ہیں۔

لیکن مجھے جو کتابیں دستیاب ہیں ان میں میں نے تقیید ہی پر مشی پائی۔ اور سب کے خلاف یہ فیصلہ کرنا کہ یہ حضرات مذہب کو براہِ غفلت چھوڑ کر امام زفر کے قول پر چلے گئے، انتہائی مشکل امر ہے۔

ہم (۱) منیہ (۲) جوہرہ (۳) تبیین (۴) معراج الدرایہ (۵) بلکہ فتح القدیر (۶) عنایہ (۷) اور نہایہ کی عبارتیں پیش کرچکے ہیں، اور جوہرہ میں یہ دو عبارتیں اور ہیں:

(الف) اگر ناک بند ہے اور خون ناک کے نرم حصے تک بہہ آیا تو وضو ٹوٹ گیا۔

(ب) حکمِ تطہیر کہہ کر آنکھ کے اندرونی حصے، زخم کے اندرونی حصے اور ناک کے بانسے سے احتراز کیا ہے اھ۔

(۸) امام سمعانی کی خزانۃ المفتین میں جیسا کہ میرے نسخے میں ہے خلاصہ کے حوالہ کے لئے خ کا رمز دے کر نقل کیا ہے: "ناک میں انگلی ڈالی انگلی خون آلود ہوگئی، اگر خون ناک کے بانسے سے اترا ہے تو ناقض ہے اور اگر ناک کے داخلی حصے سے اترا ہے تو نہیں۔" اھ

---

[1] الجوہرۃ النیرہ کتاب الطہارۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۹
[2] " " " " " " " "
[3] خزانۃ المفتین " " " فصل فی نواقض الوضوء (قلمی) ۱/۴

وفیہا رامزا ن للنوازل الرعاف اذا نزل الی مالان من الانف نقض[1] اھ، وفی جامع الرموز[10] اذا نزل الدم الی الانف فسد مالان منہ حتی لاینزل فانہ لاینقض[2] اھ وقال الامام الاجل محمود فی الذخیرۃ علی مانقل عنہا فی الحلیۃ وعن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ ادخل اصبعہ فی انفہ فلما اخرجہ رأی علی انملتہ دما فمسح ثم قام فصلی وتاویلہ عندنا اذا بالغ حتی جاوز مالان من انفہ الی ماصلب وکان الدم فیما صلب من انفہ وکان قلیلا بحیث لوترکہ لاینزل الی موضع اللین فمثلہ لیس بناقض[3] اھ وکذلک صرح بہ الامام الشہید[12] ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی فی الملتقط قال فی الہندیۃ[13] لونزل الدم من الرأس الی موضع یلحقہ حکم التطہیر من الانف و الاذنین نقض الوضوء کذا فی المحیط

(۹) اور اسی میں نوازل کے لئے "ن" کا رمز لگاکر نقل کیا ہے: "جب ناک کے نرم حصے تک اتر آئے تو ناقض ہے۔" اھ

(۱۰) اور جامع الرموز میں ہے: "خون ناک کی طرف اترا تو نرم حصے کو کسی چیز سے بند کردیا تاکہ اس میں نہ اتر آئے تو ایسی صورت میں وضو نہ ٹوٹے گا۔" اھ۔

(۱۱) امام محمود ذخیرہ میں فرماتے ہیں جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے: "حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے ناک میں انگلی ڈال کر نکالی تو پورے پر خون نظر آیا اسے پونچھ دیا پھر اٹھ کر نماز ادا کی ۔۔ ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب انگلی ناک کے اندر داخل کرنے میں مبالغہ کیا یہاں تک کہ نرم حصے سے تجاوز کرکے سخت حصے تک پہنچ گئی، سخت حصے میں خون تھا، اور اتنا قلیل تھا کہ چھوڑ دینے پر نرم حصے تک نہ اترتا تو ایسی صورت میں وہ خون ناقض نہیں" اھ۔

(۱۲) اسی طرح امام شہید ناصر الدین محمد بن یوسف حسینی نے ملتقط میں اس کی صراحت فرمائی۔

(۱۳) ہندیہ میں ہے: "اگر خون سر سے ناک یا کانوں کی ایسی جگہ تک اتر آیا جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے تو وضو ٹوٹ گیا۔ ایسا ہی محیط میں ہے۔

---

[1] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء (قلمی) ۱/۴

[2] جامع الرموز " مکتبۃ الاسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۳۴

[3] الذخیرۃ

والموضع الذی یلحقه حکم التطهیر من الانف مالان منه کذا فی الملتقط[1]۔

وقال الامام الاجل فقیه النفس فی الخانیة لو نزل الدم من الرأس الی مالان من الانف ولم یظهر علی الارنبة نقض الوضوء[2]۔

وقال البرجندی مستشکلا عبارة النقایة سال الی مایطهر مانصه یخدشه انه اذا خرج الدم من اقصی الانف وسال حتی بلغ مالان منه ولم یسل علیه ینبغی علی هذا ان یکون ناقضا لانه خرج الی مایطهر وسال ولیس کذلك الا ان یقال المراد من النجس النجس بالفعل ومثل هذا الدم لیس بنجس بالفعل او یقال المراد انه سال بعد الخروج الی مایطهر علی ماهو المتبادر من العبارة[3] اھ۔

وقال العلامة مولٰی خسرو فی الدرر قوله الی مایطهر احتراز عما اذا سال الدم الی مافوق مارن الانف بخلاف ما اذا سال الی المارن لان الاستنشاق

اور ناک کی وہ جگہ جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے، اس کا نرم حصّہ ہے۔ ایسا ہی ملتقط میں ہے اھ۔

(۱۴) امام جلیل فقیہ النفس خانیہ میں فرماتے ہیں: خون اگر سر سے ناک کے نرم حصّے تک اتر آیا اور بانسے کے اوپر ظاہر نہ ہوا تو وضو ٹوٹ گیا اھ۔

(۱۵) برجندی نے عبارت نقایہ "سال الی مایطھر ـــ ایسی جگہ بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے" پر اشکال پیش کرتے ہوئے کہا: یہ اس بات سے مخدوش ہو رہی ہے کہ جب خون ناک کے آخری سرے سے نکلا اور بہہ کر نرم حصّے تک پہنچا اور اس پر نہ بہا تو اس بنیاد پر چاہئے کہ وہ ناقض ہو اس لئے کہ وہ ایسی جگہ کی طرف نکلا اور بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے ـــ حالاں کہ وہ ناقض نہیں ہے ـــ مگر یہ کہا جائے کہ نجس سے مراد نجس بالفعل ہے اور ایسا خون بالفعل نجس نہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ نکلنے کے بعد ایسی جگہ کی طرف بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے جیسا کہ عبارت سے متبادر ہے اھ۔

(۱۶) علامہ مولٰی خسرو نے درر الحکام میں فرمایا: عبارت متن "الی مایطھر" میں اس صورت سے احتراز ہے جب خون ناک کے نرمے سے اوپر تک بہہ آئے بخلاف اس صورت کے جب نرمے

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارت الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۱

[2] فتاوی قاضی خاں " فصل فیما ینقض الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۱۸

[3] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

27 فی الجنابۃ فرض اھ[1]۔

تک بہہ آئے اس لئے کہ استنشاق جنابت میں فرض ہے"۔ اھ

اقول[102] ف والعجب من العلامۃ الجلیل ابی الاخلاص حسن بن عمار الشرنبلالی حیث حاول فی غنیتہ تحویل ھذا التصریح الی مااختارہ تبعا للفتح والبحر من ان الحکم یعم الندب حیث قال فی مراقیہ" السیلان فی غیر السبیلین بتجاوز النجاسۃ الی محل یطلب تطھیرہ ولو ندبا فلاینقض دم سال داخل العین بخلاف ماصلب من الانف اھ[2]۔

اقول علامہ جلیل ابوالاخلاص حسن بن عمار شرنبلالی پر تعجب ہے کہ انہوں نے اپنے حاشیہ غنیۃ ذوی الاحکام میں اس کی تصریح کو فتح اور بحر کی تبعیت میں اپنے اختیار کردہ اس مسلک کی طرف پھیرنے کی کوشش کی ہے کہ حکم، ندب کو بھی شامل ہے کیونکہ انہوں نے مراقی الفلاح میں لکھا ہے: "سبیلین کے علاوہ میں سیلان کا معنی یوں ثابت ہوگا کہ نجاست ایسی جگہ تجاوز کر جائے جس کی تطہیر مطلوب ہوتی ہے اگرچہ ندب کے طور پر ہو تو آنکھ کے اندر بہنے والا خون ناقض نہیں بخلاف اس کے جو ناک کے سخت حصے میں بہے اھ۔

فقال رحمہ اللہ تعالٰی قولہ عما اذا سال الدم الی مافوق مارن الانف یعنی اقصاہ لاماقرب من الارنبۃ فان غسلہ مسنون فینتقض الوضوء بسیلان الدم فیہ اھ[3]۔

تو وہ عبارت درر کے تحت غنیہ میں یوں لکھتے ہیں: "ان کا قول" اس صورت سے احتراز ہے جب خون ناک کے نرمہ سے اوپر تک بہہ آئے": اس سے مراد آخری سرا ہے وہ نہیں جو نرم حصے سے قریب ہے کیونکہ اس کا دھونا مسنون ہے تو اس کے اندر خون بہنے سے وضو ٹوٹ جائے گا" اھ۔

ف: تطفل[41] علی العلامۃ الشرنبلالی۔

[1] الدرر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۳
[2] مراقی الفلاح " " " دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۸۷
[3] غنیۃ ذوی الاحکام علی ہامش درر الحکام " نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۳

وانت تعلم ان هذا تبدیل لا تاویل وبالجملة عامة الکتب علی ما تری نعم فی الخلاصة ان رعف فنزل الدم الی قصبة انفه نقض وضوءه[1] وفی البزازیة نزول الرعاف الی قصبة الانف ناقض اھ[2] وظاهره کما قدمنا یعم ما صلب لکن البزازیة کانها خلاصة الخلاصة کما یظهر علی من طالعهما واذا کان فی الخلاصة ما نقل عنه فی خزانة المفتین علی ما فی نسختی ظهر مرادها لکن لم اجده فی نسخة الخلاصة وقد وجدت نسخها مختلفات بنقص و زیادة قلیلا و تقدیم و تاخیر کثیرا، فاللّٰہ تعالٰی اعلم۔

ناظر پر عیاں ہے کہ یہ تبدیل ہے تاویل نہیں ــــ الحاصل عامۂ کتب تقیید پر ہیں جیسا کہ سامنے ہے۔ ہاں خلاصہ میں یہ لکھا ہے ''اگر نکسیر پھوٹی اور خون ناک کے بانسے تک اتر آیا تو وضو ٹوٹ گیا'' اھ۔ اور بزازیہ میں ہے ، ناک کے بانسے تک نکسیر اتر آنا ناقض وضو ہے اھ۔ ان عبارتوں کا ظاہر جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا سخت حصے کو بھی شامل ہے۔ لیکن بزازیہ، خلاصہ کا گویا خلاصہ ہے جیسا کہ دونوں کا مطالعہ کرنے والے پر ظاہر ہے اور جب خلاصہ میں وہ عبارت ہے جو خزانۃ المفتین میں اس سے نقل ہوئی جیسا کہ خزانہ کے میرے نسخہ میں ہے تو خلاصہ کی مراد ظاہر ہے لیکن یہ عبارت خلاصہ کے میرے نسخے میں نہ ملی۔ اور میں نے اس کے نسخے بہت مختلف پائے ہیں جن میں کہیں کہیں کمی بیشی کا فرق ہوتا ہے اور تقدیم و تاخیر کا فرق تو بہت ملتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ولعلك تقول ما الذی تحصل تلك النقول والام اٰل الامر فی اختلاف البحر والنهر وهل ثمه مایکشف الغمة **اقول**[103] کان باب التوفیق مفتوحا کما اشرنا الی بعضه لولا ان مع البحر روایة الاتقانی

شاید آپ کہیں ان نقول کا حاصل اور بحر و نہر کے اختلاف میں انجام کار کیا ہوا؟ کیا یہاں کوئی ایسی صورت بھی ہے جس سے یہ مشکل حل ہو؟ **اقول** تطبیق کا دروازہ تو کھلا ہوا تھا ــــ جیسا کہ ہم نے کچھ تطبیق کا اشارہ بھی کیا ــــ اگر بحر کی ہم نوائی میں اتقانی کی روایت

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۵
[2] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ ″ نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۲

مع تبعية العناية وجزم الحلية
وهو مفسّر لا يقبل التاويل و
يقرب منه نص الفتح بتعميم الندب
ومع النهر ما اسلفنا من كثرة النصوص
فى كلتا المسألتين القصر
على الوجوب والتقييد بالمارن
وفيها سبعة نصوص مفسرات أبيات
عن التاويل كلام الذخيرة والملتقط
والخزانة عن الخلاصة وثالث عبارات
الجوهرة والبرجندي وجامع الرموز و
الدرر فلا امكان للتطبيق والحمل على
اختلاف الرواية أيسر من نسبة احد
الفريقين الى الخطاء والغلط والغفلة
والشطط فالذى تحرر عندى ان
ههنا عن ائمتنا الثلثة رضى الله تعالى
عنهم روايتين، رواية النقض بالسيلان
فى ما صلب وان لم يصل الى مالان
وهى التى عرفناها باعتماد اتقان الاتقانى و
عليها يجب تعميم الحكم الندب وهو
الذى اختاره فى الفتح والحلية
والبحر والمراقى وتبعهم الطحطاوى
و ردالمحتار، والاخرى عدم
النقض الا بالسيلان فيما لان
وهى الرواية الشهيرة الشائعة
فى الكتب الكثيرة وعليها يقتصر

نہ ہوتی جب کہ عنایہ نے بھی اس کی پیروی کی ہے اور
حلیہ نے اس پر جزم بھی کیا ہے ــــ یہ ایسی مفسّر
ہے جس میں تاویل نہیں ہوسکتی ــ اس سے قریب
ندب کو شامل کرنے میں فتح کی تصریح ہے ــ اور
نہر کی موافقت میں وجوب پر اکتفا اور نرمہ کی تقیید
دونوں ہی مسئلوں میں نصوص کی وہ کثرت ہے جو
ہم پیش کرچکے ــ ان میں سات نصوص مفسّر
ناقابلِ تاویل ہیں عباراتِ ذخیرہ، ملتقط، خزانۃ
المفتین عن الخلاصہ، جوہرہ کی تیسری عبارت، برجندی،
جامع الرموز، درر کی عبارتیں ــ تو تطبیق کا کوئی
امکان نہیں ــ اب ایک فریق کی جانب غلطی و
خطا اور زیادتی و غفلت کی نسبت کرنے سے آسان
یہ ہے کہ اختلافِ روایت مان لیا جائے تو میرے
نزدیک واضح بات یہ ہے کہ یہاں ہمارے تینوں
ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے دو روایتیں ہیں ــ
ایک روایت یہ کہ سخت حصے کے اندر پہنچنے سے وضو
ٹوٹ جائیگا اگرچہ نرم حصے تک نہ پہنچے ــ یہ وہ
روایت ہے جو اتقانی کے اتقان اور پختہ کاری پر
اعتماد سے ہمیں دریافت ہوئی، اس کی بنیاد پر
حکم میں ندب کو بھی شامل کرنا ضروری ہے۔ اسی کو
فتح القدیر، حلیہ، البحرالرائق اور مراقی الفلاح
میں اختیار کیا اور انہی کا طحطاوی اور ردالمحتار
نے اتباع کیا ــ دوسری روایت یہ کہ جب تک
نرم حصے میں نہ بہے وضو نہ ٹوٹے گا ــ یہی روایت
کثیر کتابوں میں عام اور مشہور ہے۔ اس کی بنیاد

الحکم علی الوجوب ولا یبقی داع اصلا الی تعمیم الندب وھو الذی مشی علیہ الاکثرون فاذن الثانی اکثر واشھر واظھر وایسر غیران مراعاۃ الاول احوط کما قال السید الطحطاوی فی حاشیۃ الدر بعد نقل کلامی البحر والنھر "اقول مافی البحر احوط فتأمل[1] اھ وصورۃ السیلان فیما اشتد مع عدم النزول الی المارن نادرۃ لاعلینا ان نعمل فیھا بالاحوط فلذا اجنحت الیہ جنوحا ماتبعا لھؤلاء المحققین الجلۃ الکرام۔

پر حکم، وجوب تک محدود رہے گا اور ندب کو شامل کرنے کا بالکل کوئی داعی نہ رہ جائے گا۔ اسی پر اکثر حضرات چلے ہیں۔ ایسی صورت میں ثانی اکثر، اشھر، اظہر اور ایسر ہے مگر یہ کہ اول کی رعایت احوط ہے جیسا کہ سید طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں بحر و نہر کی عبارتیں نقل کرنے کے بعد لکھا: میں کہتا ہوں جو بحر میں ہے وہ احوط ہے، تو تامل کرو اھ ــــ اور نرمے تک خون آئے بغیر صرف سخت حصے میں بہے یہ صورت بہت کم پیش آنیوالی ہے۔ اس میں احوط پر عمل کر لینا کچھ ضروری نہیں۔ اسی لئے ان بزرگ محققین کی پیروی میں اس کی جانب میرا کچھ میلان ہوا۔

اقول ثانیاً والثانی وان ظھر وجھہ فان الخروج الی ظاھر البدن شرط بالاتفاق قال صدرالشریعۃ المعتبر الخروج الی ماھو ظاھر البدن شرعا[2] اھ وما صلب من الانف داخل فی الداخل خارج عن الخارج بالاتفاق ولذا لم یجب تطھیرہ فی الغسل ایضا فالاول ایضا لہ وجہ و ذلک انا لما رأینا الشرع ندب الی غسلہ فی الغسل والوضوء

اقول ثانی کی وجہ تو ظاہر ہے ــ کیونکہ ظاہر بدن کی طرف نکلنا بالاتفاق شرط ہے ــــ صدرالشریعۃ فرماتے ہیں: معتبر اس حصہ بدن کی طرف نکلنا ہے جو شرع میں ظاہر قرار دیا گیا ہے اھ ــــ اور ناک کا سخت حصہ بالاتفاق داخل بدن میں داخل اور خارج بدن سے خارج ہے اسی لئے غسل میں بھی اسے پاک کرنا واجب نہیں ــــ مگر اول کی بھی ایک وجہ ہے، وہ یہ کہ جب ہم نے دیکھا کہ شریعت نے غسل اور وضو میں اس کا دھونا مندوب رکھا ہے

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۷۷

[2] شرح الوقایۃ کتاب الطہارۃ کون المسائل الی مایطہرنا قضاً مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۷

علمنا ان له وجها الی الظاهر و الا لم یندب غسله کسائر الداخلات فاذا وجد السیلان فیه اوجبنا الوضوء للاحتیاط نظرا الی ذٰلک الوجه هذا ما ظهر لی ۔ و اللہ تعالٰی اعلم۔

اور اس کی دعوت و ترغیب دی ہے تو اس سے ہمیں علم ہُوا کہ اس کا ایک رُخ ظاہر کی جانب بھی ہے ورنہ اس کا دھونا مندوب نہ ہوتا، جیسے دیگر داخلی حصّوں کا حال ہے ۔ تو جب اس سخت حصّے میں سیلان پایا جائے تو اسی پر نظر کرتے ہوئے احتیاطًا ہم نے وضو واجب کہا ۔ یہ مجھ پر ظاہر ہوا ۔ اور خدائے برتر خوب جاننے والا ہے ۔

وبالجملہ انا العبد الضعیف اجدنی امیل الی القول الثانی من حیث الدرایة وشهرة الروایة معا لکن لاجل الاحتیاط وتلك الروایة الهائلة القائلة ان الوجوب ثمه باتفاق ائمتنا الثلثة رضی اللہ تعالٰی عنهم احببت میلا ما الی الاول وعلی توفیق اللہ المعول۔

الحاصل میں بندۂ ضعیف اپنے کو درایت اور شہرت روایت دونوں کی وجہ سے قول ثانی کی طرف مائل پاتا ہوں لیکن احتیاط کی وجہ سے اور اس عظیم روایت کی وجہ سے، جس میں یہ ہے کہ یہاں وجوب پر ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اتفاق ہے ۔ میں نے اول کی طرف کچھ مائل ہونا پسند کیا ۔ اور خدا ہی کی توفیق پر بھروسہ ہے ۔

ثم اقول ظهر لی الاٰن بتوفیق المنان علی تعمیم الحکم للندب نقضان **احدهما** تظافر نصوص المذهب ان نزول شیئ الی الفرج الداخل لاینقض طهرا قط مالم یجاوزه الی الفرج الخارج مع

ثم اقول ندب کے حکم کو عام کرنے پر خدا کی توفیق سے مجھ پر ابھی دو نقض منکشف ہوئے :

نقض اوّل : فرج داخل میں خون حیض وغیرہ کوئی نجاست اُتر آئے تو ناقضِ طہارت نہیں جب تک اس سے بڑھ کر فرج خارج تک نہ آجائے حالانکہ فرج داخل کو بطور ندب تطہیر کا حکم ہوتا ہے۔

ف۱ : تطفل ۵۱ علی الفتح والحلیة والبحر والمراقی وط وش ۔

ف۲ : مسئلہ فرج داخل میں خون حیض وغیرہ کوئی نجاست اُتر آئے جب تک اس کے منہ سے متجاوز کر کے فرج خارج میں نہ آئے گی غسل یا وضو کچھ واجب نہ ہوگا۔

ف
ان الفرج الداخل قد لحقه حکم التطهیر ندبا وذلك حدیث ام المومنین الصدیقة رضی اللہ تعالٰی عنہا فی الصحیحین وغیرھما ان امرأة من الانصار سألت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن غسلھا من المحیض فامرھا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کیف تغتسل، ثم قال خذی فرصة من مَسْك فتطھری بھا[1] (وھو بفتح المیم ای من ادیم ونحوہ علی روایة الکسر وفی روایات فرصة ممسکة ای خرقة خلقة قد امسکت کثیرا قال الامام التورپشتی" ھذا القول امتن واحسن واشبہ بصورة الحال ولو کان المعنی علی انھا مطیبة لقال فتطیبی ولانہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم امرھا بذلك لازالة الدم عند التطھیر ولو کان لازالة الرائحة لامر بھا بعد ازالة الدم

اس بارے میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی حدیث صحیحین اور دوسری کتابوں میں آئی ہے کہ انصار کی ایک عورت نے اپنے غسل حیض سے متعلق نبی کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے سوال کیا تو اسے حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حکم دیا کہ وہ کس طرح غسل کرے۔ پھر فرمایا، خذی فرصة من مَسْك فتطھری بھا (مَسْک میم کے زبر کے ساتھ، یعنی صاف کیا ہوا چمڑا، حضرات علماء نے زبر والی روایت پر اسے ترجیح دی ہے۔ اور کچھ روایات میں فرصة ممسکة ہے یعنی کوئی پرانا ٹکڑا جو زیادہ دنوں تک روکا گیا ہو۔ امام تورپشتی نے فرمایا: یہ قول زیادہ مضبوط، بہتر، اور صورت حال سے زیادہ مناسب ہے۔ اگر یہ معنٰی ہو کہ وہ ٹکڑا خوشبو آلود ہو تو فرماتے فتطیبی اس کے ذریعہ خوشبو مل لو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے انھیں یہ حکم پاک کرنے کے وقت خون دور کرنے کے لئے دیا۔ اگر یہ حکم بُو دُور کرنے کے لئے ہوتا تو خون صاف

ف: **مسئلہ** زنِ حائضہ کو مستحب ہے کہ بعد فراغ حیض جب غسل کرے ایک پُرانے کپڑے سے فرج داخل کے اندر سے خون کا اثر صاف کرلے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الحیض باب دلك المرأة نفسھا الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۵
صحیح مسلم " باب استحباب استعمال المغتسلة من الحیض الخ " " " ۱/۱۵۰
مشکوٰة المصابیح باب الغسل الفصل الاول " " " ص ۴۸

وتمامه فی المرقاۃ[1] لمولٰنا علی القاری (قالت کیف اتطھر بھا، فقال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تطھری بھا، قالت کیف اتطھربھا، فقال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سبحٰن اللہ تطھری بھا، قالت ام المؤمنین فاجتذبتھا الحّ فقلت تتبّعی بھا اثر الدم[2] اھ ای اجعلیھا فی الفرج و حیث اصابہ الدم للتنظیف[3]. فقد امر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم المرأۃ تغتسل من محیضھا ان تطھر داخل فرجھا وتزیل عنہ الدم بفرصۃ ومعلوم ان حکم التطھیر یعم التطھیر من النجاسۃ الحقیقیۃ کالحکمیۃ وقد مر التنصیص بہ فی قول الفتح "فیما لان من الانف

کرلینے کے بعد اسے کرنے کا حکم دیتے۔ پوری بات مولانا علی قاری کی مرقاۃ میں ہے) چمڑے کا کوئی ٹکڑا لے کر اس سے پاکی حاصل کرو۔ عرض کیا: کیسے پاکی حاصل کروں؟ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اس سے پاکی حاصل کرو۔ پھر عرض کیا: کیسے پاکی حاصل کروں؟ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: سبحان اللہ، اس سے پاکی حاصل کرو۔ اُمّ المؤمنین فرماتی ہیں: میں نے اس عورت کو اپنی طرف کھینچا اور کہا اس کے ذریعہ خون کے نشان تلاش کرو اھ یعنی اندرونِ فرج اور دوسری جگہ جہاں خون لگ گیا ہو اس سے صاف کرو ــــ تو حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حیض سے غسل کرنے والی عورت کو یہ حکم دیا کہ داخلِ فرج کو پاک کرے اور کسی ٹکڑے کے ذریعہ اس سے خون دُور کرے ــــ اور معلوم ہے کہ تطہیر کا حکم، نجاستِ حکمیہ کی طرح نجاستِ حقیقیہ سے تطہیر کو بھی شامل ہے ــــ اس سے متعلق فتح کی صراحت بھی گزر چکی اس میں ناک کے نرم سے

---

[1] مرقاۃ المفاتیح بحوالہ التورپشتی تحت حدیث ۴۳۷ المکتبۃ الحنفیہ کوئٹہ ۲/ ۱۴۰
کتاب المیسر شرح مصابیح السنۃ " " ۲۸۱ مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ ۱/ ۱۵۲
[2] صحیح البخاری کتاب الحیض باب دلک المرأۃ نفسھا الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۵
صحیح مسلم " " باب استحباب استعمال للغسلۃ من الحیض " " ۱/ ۵۰
مشکوۃ المصابیح باب الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۸
[3] مرقاۃ المفاتیح باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۷ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/ ۱۴۲

انه یجب غسله فی الجنابة ومن النجاسة فینقض[1] اھ وفی الغنیة او فی ازالة النجاسة الحقیقیة[2] اھ وفی البحر مرادھم ان یتجاوز الی موضع تجب طهارته او تندب من بدن وثوب ومکان[3] اھ ولاشك ان مسح الدم من باطن الفرج بقرصة لیس الا لازالة النجاسة الحقیقیة ولذا عبر صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم عنه بالتطهیر فحکم التطهیر لایختص بالماء، علا انا علمنا ان نظر الشارع ھٰھنا الی ازالة اثر الدم من الباطن فلاشك ان الماء ابلغ فیه لاسیما بعد المسح بالخرقة کما عرف فی الاستنجاء بالماء بعد المسح بالحجر ولذا اتت الروایة عن محرر المذھب محمد رحمه اللّٰه تعالٰی فی اغتسال المرأة انها ان لم تدخل اصبعها

متعلق ہے کہ اسے جنابت میں اور نجاست سے دھونا واجب ہے تو اس میں خون اتر آنا ناقضِ وضو ہے اھ۔ غنیہ میں ہے: یا نجاست حقیقیہ کے ازالہ میں (حکم تطہیر ہو) اھ۔ البحرالرائق میں ہے کہ ایسی جگہ تجاوز کر جائے جس کی پاکی واجب یا مندوب ہے وہ جگہ بدن کی ہو یا کپڑے کی یا خارجی جگہ اھ — اور اس میں شک نہیں کہ باطن فرج سے کسی ٹکڑے سے خون پونچھنا نجاست حقیقیہ دور کرنے ہی کے لئے ہے، اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تطہیر سے تعبیر فرمائی تو حکم تطہیر پانی ہی سے خاص نہیں — علاوہ اِس کے کہ جب ہمیں معلوم ہے کہ نظر شارع یہاں اندر سے خون کا اثر دور کرنے پر ہے تو پانی یقیناً اس میں زیادہ کارگر ہوگا خصوصاً پارچہ سے پونچھنے کے بعد، جیسا کہ پتھر سے پونچھنے کے بعد پانی سے استنجا کے بارے میں معلوم ہے۔ اسی لئے محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی سے عورت کے غسل کے بارے میں روایت آئی کہ اگر وہ فرج میں انگلی نہ لے جائے تو تنظیف نہ ہوگی۔

ف: غسل میں عورت کو مستحب ہے کہ فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھولے ہاں واجب نہیں بغیر اس کے بھی غسل اتر جائے گا۔

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ سکھر ۱/۳۴
[2] غنیۃ المستملی ؍؍ فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱
[3] البحرالرائق ؍؍ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۱

فی فرجها فلیس بتنظیف کما فی رد المحتار[1] عن التاترخانیة، و فهم منه الامر بالوجوب فجعل المختار خلافه قال الشامی وھو بعید[2] اھ قلت[ف۱] فانه ان اراد الوجوب قال لیس بطھارۃ ولم یقله وانما قال لیس بتنظیف وما فی الدر وغیرہ[3] لاتدخل اصبعها فی قبلها به یفتی[4] فمرادہ نفی الوجوب کما فی رد المحتار عن السید الحلبی عن العلامة الشرنبلالی لاجرم ان قال فی الفتح تغسل فرجها الخارج لانه کالفم ولا یجب ادخالها الاصبع فی قبلها و به یفتی[5] اھ ونفی الوجوب لاینفی الندب۔

والاٰخر وھو الاقوی والاظھر

جیسا کہ ردالمحتار میں تاتارخانیہ سے نقل ہے۔ اور صاحبِ تاتارخانیہ نے اس سے وجوب سمجھا اور مختار اس کے خلاف کو بتایا۔ علامہ شامی نے کہا: وجوب کا معنی بعید ہے اھ قلت اس لئے کہ اگر وجوب مراد ہوتا تو یہ کہتے کہ طہارت نہ ہوگی۔ یہ انہوں نے نہ کہا بلکہ صرف یہ کہا کہ تنظیف نہ ہوگی۔ اور دُرمختار وغیرہ میں جو لکھا ہے کہ: اپنی شرمگاہ میں انگلی نہ لے جائے گی، اسی پر فتوٰی ہے ـــــ اس کا مقصود وجوب کی نفی ہے، یعنی اس پر واجب نہیں ہے جیسا کہ ردالمحتار میں سید حلبی سے نقل ہے وہ علامہ شرنبلالی سے ناقل ہیں اسی لئے فتح میں ہے: عورت اپنی فرج خارج کو دھوئے اس لئے کہ اس کا حکم منہ کی طرح ہے اور اس کا شرمگاہ میں انگلی داخل کرنا واجب نہیں، اور اسی پر فتوٰی ہے اھ ـــــ اور وجوب کی نفی سے مندوبیت کی نفی نہیں ہوتی۔

نقض دیگر ـــــ یہ زیادہ قوی اور زیادہ ظاہر ہے۔

ف: تطفل[۱] اٰخر علی العلماء الستة۔

---

[1] ردالمحتار | کتاب الطہارۃ | داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۳

[2] 〃 | 〃 | 〃 〃

[3] الدرالمختار | 〃 | مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[4] ردالمحتار | 〃 | داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۳

[5] فتح القدیر | فصل فی الغسل | مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۰

اقول [۱] اجمعنا ان خروج شیئ الی الشرج لاینقض طھرا مالم یبرز وقد لحقہ حکم التطھیر ندبا فان [۲] السنۃ للمستنجی ان یجلس افرج مایکون ویرخی کی یظھر فیطھر مابقی کامنا لولا الانفراج و الارخاء۔

اقول اس پر ہمارا اجماع ہے کہ مخرج کی اندرونی سطح تک نجاست کا آجانا ناقضِ طہارت نہیں جب تک کنارے پر ظاہر نہ ہو۔ حالاں کہ ندباً اسے حکمِ تطہیر لاحق ہے۔ اس لئے کہ پاخانے سے استنجا کرنے والے کے لئے سنّت یہ ہے کہ جہاں تک ہوسکے پاؤں کشادہ کرکے اور ڈھیلا ہوکر بیٹھے اور ڈھیلا پن نہ ہونے کی صورت میں جو کچھ چھپا رہتا سب ظاہر ہوکر پاک ہوجائے۔

قال فی الحلیۃ اذاکان الاستنجاء بالماء من الغائط فلیجلس کأفرج مایکون مرخیا نفسہ کل الارخاء لیظھر مایداخلہ من النجاسۃ فیزیلہ وان کان [۳] صائما ترک تکلف الارخاء[۱] — وقد بین المقدمتین معا فی الدر المختار باوجز لفظ حیث قال فی اٰخر فصل الاستنجاء

حلیہ میں ہے "جب پاخانہ سے استنجاء پانی کے ذریعہ کرنا ہو تو جہاں تک ہوسکے کشادہ ہوکر اپنے کو پورے طور سے ڈھیلا کرکے بیٹھے تاکہ اندر رہ جانے والی نجاست ظاہر ہوجائے اور اسے زائل کردے۔ اگر روزہ دار ہو تو ڈھیلا ہونے کا تکلف ترک کردے اھ" — ان دونوں باتوں کو درمختار میں مختصر ترین لفظوں میں بیان کیا ہے اس طرح کہ فصل استنجاء کے آخر میں کہا: "باوضو

ف۱: **مسئلہ** نجاست اگر مخرج کی اندرونی سطح تک آجائے وضو نہ جائے گا جب تک کنارے پر ظاہر نہ ہو۔

ف۲: **مسئلہ** بڑے استنجے میں سنّت یہ ہے کہ خوب پاؤں پھیلا کر بیٹھے اور سانس سے نیچے کو زور دے کہ جتنا حصہ مخرج کا ظاہر ہوسکے ظاہر ہوکر سب نجاست دُھل جائے۔

ف۳: **مسئلہ** یہ مسنون طریقہ کہ بڑے استنجے میں مذکور ہوا روزہ دار کے لئے نہیں وہ ایسا نہ کرے۔

---

[۱] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

استنجی المتوضئ ان علی وجه السنة بان ارخی انتقض والا لاؔ اھ۔

فافاد بالجملة الاولٰی ان غسل داخل الدبر سنة و بالاخیرة ان النزول الیہ غیر ناقض مالم یبرز ولا اعلم فی ھاتین خلافا لاحد من علمائنا فاستقر بحمد اللہ تعالٰی عرش التحقیق علٰی ماکان علیہ الاکثرون کما ھو القاعدة المقررة ان الصواب مع الاکثر وقد تبین لك مما تقرر **فوائد**:

(۱) مرادھم بحکم التطہیر ھو الوجوب وکلامھم مناف لزیادة الندب کما افاد فی النھر لا لما قال بل لما افاض علیّ المھیمن المتعال۔

(۲) لایشترط فی النقض بما من غیر السبیلین الا الخروج بالسیلان علٰی ظاھر البدن ولو بالقوة فلا یستثنی من

نے استنجا کیا اگر بطور سنّت ہو اس طرح کہ ڈھیلا رہے، تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں اھ۔

پہلے جملے سے یہ افادہ کیا کہ مقام کے اندرونی کنارے کو دھولینا سنّت ہے اور بعد والے جملے سے یہ بتادیا کہ وہاں نجاست اُتر آنے سے وضو نہ ٹوٹے گا جب تک کنارے پر ظاہر نہ ہو ۔ میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں ہمارے علماء میں سے کسی کا کوئی اختلاف ہے ۔ تو بحمدہ تعالٰی عرشِ تحقیق اُسی پر مستقر ہوا جس پر اکثر ہیں ، جیسا کہ مقرر قاعدہ ہے کہ درستی و صواب اکثر کے ساتھ ہے۔ تقریر ماسبق سے چند **فوائد** روشن ہوئے :

(۱) حکمِ تطہیر سے ان حضرات کی مراد وجوب ہے اور ان کا کلام اضافہ ندب کے منافی ہے جیسا کہ نہر میں افادہ کیا اس کی وجہ وہ نہیں جو نہر میں بیان ہوئی بلکہ وہ جس کا میرے اوپر ربِ نگہبان و برتر نے فیضان کیا ۔

(۲) غیر سبیلین سے نکلنے والی نجاست سے وضو ٹوٹنے میں صرف خروج کی شرط ہے اس طرح کہ ظاہر بدن پر اس کا سیلان ہو اگرچہ بالقوہ ہو ۔ تو بدن کے ظاہر حتی

ف : مسئلہ بڑا استنجا ڈھیلوں سے کرکے وضو کرلیا اب یاد آیا کہ پانی سے نہ کیا تھا اگر پانی سے استنجا اُس مسنون طریقہ پر پاؤں پھیلا کر سانس کا زور نیچے کو دے کر کرے گا وضو جاتا رہے گا اور ویسے ہی کرے گا تو ہمارے نزدیک نہ جائے گا۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ فصل الاستنجاء مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۵۷

الظاهر حسا الا داخل العین لانہ[عہ] | سے صرف اندرونِ چشم کا استثنا ہوگا، کیونکہ

عہ والیہ یشیر کلام الفاضل یوسف چلپی تلمیذ العلامۃ مولٰی خسرو فی ذخیرۃ العقبٰی حیث قال "الخروج الی ما یطہر ھو الانتقال من الباطن الی ما یجب تطہیرہ وان یصل الیہ ولم یتلوث ھو بہ، والمقصود من اعتبار قید الی ما یطہر الاحتراز عن الخروج الی مایعد من ظاھر البدن حسا ولا یعد منہ شرعا لحکمۃ شرعیۃ کداخل العین فانہ لایجب تطہیرہ فالذی یخرج من بدن الانسان الی باطن العلقۃ والقراد خارج الی ما یجب تطہیرہ لابمعنی انہ لم یبق فی باطنہ الحقیقی الذی ھو تحت الجلدۃ وباطنہ الشرعی الذی ھو داخل العین[۱] اھ فالکاف فی قولہ اولا کداخل العین کاف الاستقصاء بدلیل اٰخر کلامہ وفیہ من الفوائد ان المراد بالحکم الوجوب ۱۲ منہ۔

اسی کی طرف علامہ مولٰی خسرو کے تلمیذ فاضل یوسف چلپی کی عبارت ذخیرۃ العقبٰی سے بھی اشارہ ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "خروج الی ما یطہر" یہ ہے کہ اندر سے ایسی جگہ کی طرف منتقل ہو جس کی تطہیر واجب ہے اگرچہ اس جگہ تک نہ پہنچے اور وہ اس سے آلودہ نہ ہو ـــ "الی ما یطہر" کی قید کے ذریعہ اس جگہ کی طرف خروج سے احتراز مقصود ہے جو حسًّا ظاہر بدن سے شمار ہو اور کسی شرعی حکمت کی وجہ سے ظاہر بدن سے نہ شمار ہو جیسے آنکھ کا اندرونی حصہ، کیونکہ اس کی تطہیر واجب نہیں۔ تو بدن انسان سے نکل کر جونک اور کِلّی کے پیٹ تک منتقل ہونے والا خون ایسی چیز کی طرف نکلنے والا ہے جس کی تطہیر واجب ہے، نہ اس معنی کے لحاظ سے کہ وہ اپنے حقیقی باطن میں نہ رہا جو زیر جلد ہے اور نہ شرعی باطن میں رہا جو داخلِ چشم ہے اھ ـــ تو کاف ان کے پہلے لفظ کداخل العین میں کاف استقصا ہے جس پر دلیل ان کا آخر کلام ہے۔ اس کلام سے ایک فائدہ یہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ حکم سے مراد وجوب ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] ذخیرۃ العقبٰی کتاب الطہارۃ نولکشور کانپور انڈیا ۱/ ۲۲

ليس من الظاهر شرعا اصلا ودخل المارن وخرجت القصبة وسيأتيك بعض مايتعلق بهذه الفائدة في التنبيه الخامس ان شاء الله تعالٰى وبقيد القوة دخل ما اذا افتصد فطار الدم ولم يتلوث رأس الجرح وما اذا ترب او اخذ بخرقة او مص[ف۱] علق او قراد كبير من دمه مالو خرج لسال ولم يبق[ف۲] حاجة الى زيادة المكان فيما يطهر كما فعل في الغنية والبحر لادخال صورة الفصد فورد عليه ما لوسال الى نهر اووقع على عذرة او جلد خنزير الى غير ذلك وسقطت[ف۳] المنازعات التي كانت مستمرة من زمن الامام صدر الشريعة الى عهد السيد الشامي في قولهم سال الى مايطهر، و

یہ ظاہر شرعی تو بالکل ہی نہیں ——— اور ناک کا نرم حصہ ظاہر بدن میں داخل رہا اور سخت حصہ خارج ٹھہرا، اس فائدہ سے متعلق کچھ باتیں ان شاء اللہ تعالٰی تنبیہ پنجم میں آئیں گی ——— اور بالقوہ کی قید لگانے سے وہ صورت داخل ہوگئی کہ جب فصد لگائی تو خون اُڑا اور سرِ زخم آلودہ نہ ہوا اور وہ صورت کہ خون پر مٹی ڈال دی یا کسی کپڑے میں جذب کرلیا یا کسی جونک یا بڑی کلّی نے اس کا اتنا خون چوس لیا کہ اگر خود نکلتا تو بہتا ——— اور مایطھر کے تحت بیرونی جگہ کا اضافہ کرنے کی کوئی ضرورت نہ رہی جیسا کہ غنیہ اور بحر میں صورتِ فصد کو داخل کرنے کے لئے اضافہ کیا تھا تو اس پر ان صورتوں سے اعتراض ہوا جن میں خون جاکر کسی دریا میں بہا یا پاخانے پر یا خنزیر کی جلد پر گرا یا اور ایسی کسی چیز پر پڑا۔ اور وہ سارے نزاعات ساقط ہوگئے جو امام صدر الشریعہ کے زمانے سے علامہ شامی کے زمانے تک لفظ "سال الی مایطھر" کے تحت چلے آرہے تھے ——— اور

ف۱: **مسئلہ** جونک یا بڑی کلّی بدن کو لپٹی، اگر اتنا خون چوس لیا کہ خود نکلتا تو بہہ جاتا تو وضو جاتا رہے گا، اور تھوڑا چوسا یا چھوٹی کلّی تھی تو وضو نہ جائے گا، یوں ہی کھٹمل یا مچھر کے کاٹے سے وضو نہیں جاتا۔

ف۲: **تطفل**[۴] علی الغنیۃ والبحر۔

ف۳: فصل منازعۃ طالت منذ مئین سنۃ۔

ف۱
صارت العبارة الحسنة الصافیة الوافیة بحمد اللّٰه تعالٰی ما **اقول** ناقضہ من غیر السبیلین کل نجس خرج منہ وفیہ قوۃ سیلانہ علی ماھو ظاہر البدن شرعا۔

عمدہ، بے غبار، مکمل عبارت بحمدہ تعالٰی یہ ہوئی جو **میں کہتا ہوں**: "ناقض طہارت غیر سبیلین سے ہو وہ نجس ہے جو اس سے نکلے اور اسکے اندر اس پر بہنے کی قوت ہو جو شرعًا ظاہر بدن ہے۔"

(۳) لیس ف۲ فی النزول الی ما صلب النقض روایۃ واحدۃ کما اوھم الاتقانی وتبعہ من تبعہ ولا عدم ف۳ النقض روایۃ واحدۃ کما زعم النہر بل ھما روایتان و الثانی اشہر واظہر۔

(۳) ناک کے سخت حصّے کی طرف خون اتر آنے میں صرف یہی ایک روایت نہیں کہ وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ علامہ اتقانی نے اپنے کلام سے یہ وہم پیدا کیا اور ان کی اتباع کرنے والوں نے ان کا اتباع کیا ـــــ اور نہ یہی ایک روایت ہے کہ وضو نہ ٹوٹے گا جیسا کہ صاحبِ نہر کا خیال ہے۔ بلکہ یہ دونوں روایتیں ہیں اور ثانی زیادہ مشہور اور ظاہر ہے۔

۱۰۹ ف۴
(۴) لم تمش المنیۃ ولا الذخیرۃ علی قول زفر کما زعم المحقق فی الحلیۃ بل مشیا علی الروایۃ الشہیرۃ۔

(۴) منیہ اور ذخیرہ امام زفر کے قول پر گامزن نہیں جیسا کہ محقق حلبی کا حلیہ میں خیال ہے بلکہ دونوں روایت مشہورہ پر چلے ہیں۔

(۵) لاداعی لحمل الوجوب علی الثبوت کما ارتکب البحر بل ھو المراد علی اشہر الروایات۔

(۵) وجوب کو ثبوت پر محمول کرنے کا کوئی داعی نہیں جیسا کہ بحر نے اس تاویل کا ارتکاب کیا بلکہ اشہر روایات کے مطابق وجوب ہی مراد ہے۔

(۶) لامعنی لحمل القصبۃ فی کلام المعراج علی ما صلب کما فہم فی

(۶) کلامِ معراج میں "بانسے" کو سخت حصے پر محمول کرنے کا کوئی معنی نہیں ـــ جیسا کہ بحر میں

ف۱: افادۃ المصنف عبارۃ حسنۃ فی بیان الناقض من غیر السبیلین۔
ف۲: تطفل۲۰ علی الاتقانی ومن تبعہ۔
ف۳: تطفل۲۱ علی النہر الفائق۔
ف۴: تطفل۲۲ علی الحلیۃ۔

البحر وجزم به فی منحة الخالق و رد المحتار بل مراده مالان کما افاد فی النهر۔

(۷) وقع الخلط بین القولین و المشی علی روایتین مختلفتین فی العنایة وشیئ منه فی الفتح اما النهایة فاجبنا عنها جوابا نفیسا۔

(۸) لا وجه لحمل کلام الحدادی علی ما قال فی البحر بل ھو ماش علی الروایة الشھیرة کما افصح عنه فی الجوھرة النیرة۔

(۹) نفی النقض[ف۱] فیما صلب لیس بمحض المفھوم کما فھم البحر بل علیه صرائح نصوص لا مرد لھا۔

(۱۰) لا یجب حمل کلام الھدایة علی ما ذکر الاتقانی والعنایة بل له محمل صحیح علی الروایة الشھیرة ایضا من دون لزوم العبث والتکرار ذلك من فضل اللہ علینا والحمد للہ العزیز الغفار۔

الخامس[ف۲] سبق الی خاطر بعض

سمجھا، اور منحۃ الخالق و رد المحتار میں اس پر جزم کیا بلکہ اس سے مراد نرم حصہ ہے جیسا کہ نہر میں افادہ کیا۔

(۷) عنایہ میں دونوں قولوں کے درمیان تخلیط اور دونوں روایتوں پر مشی واقع ہوئی اور اس میں سے کچھ فتح القدیر میں بھی ہے۔ لیکن نہایہ سے متعلق ہم ایک نفیس جواب دے چکے ہیں۔

(۸) حدادی کے کلام کو اس پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں جو بحر میں کہا، بلکہ وہ روایت مشہورہ پر جاری ہے جیسا کہ جوہرہ نیرہ میں اسے صاف طور پر کہا۔

(۹) سخت حصے میں خون اترنے کی صورت میں وضو ٹوٹنے کی نفی محض مفہوم سے ثابت نہیں جیسا کہ بحر نے سمجھا، بلکہ اس پر صریح ناقابل تردید نصوص موجود ہیں۔

(۱۰) ہدایہ کی عبارت کو اتقانی اور عنایہ کے ذکر کردہ معنی پر محمول کرنا لازم نہیں بلکہ روایت مشہورہ پر بھی اس کا ایک صحیح مطلب ہے جس میں نہ عبث لازم آتا ہے نہ تکرار ہوتی ہے۔ یہ ہم پر خدا کا فضل ہے اور خدائے عزیز و غفار کا شکر ہے۔

تنبیہ پنجم۔ بعض متاخر شارحین و

ف۱: تطفل۴ علی البحر

ف۲: تحقیق شریف فی المراد بما یلحقه حکم التطھیر۔

المتأخرین من الشراح والمحشین ان المراد بما یلحقہ حکم التطہیر ما یؤمر المکلف بایقاع تطہیرہ بالفعل **قلت** ای علی فرض وقوع حدث او اصابۃ خبث اذ لولاہ لما نقض فصد المتوضئ لعدم خروجہ الی ماکان مامورا بتطہیرہ بالفعل فان جعل مامورا بہ بہذا الفصد کان دورا کما لایخفی ویتفرع علیہ انہ ان تورم موضع من بدنہ قدر کف مثلا وکان یضرہ اصابۃ الماء فانفجر من اعلاہ وسال علی الورم لاینقض مالم یجاوز موضع الورم لانہ لایؤمر بایقاع تطہیرہ بالفعل لمکان الضرر۔

محشین کو یہ خیال ہوا کہ "جسے حکم تطہیر لاحق ہے" سے مراد یہ ہے کہ مکلف بالفعل جسے پاک کرنے کا مامور ہے۔ **قلت** ان کا مطلب یہ ہے کہ بالفرض اس وقت کوئی حدث واقع ہو یا کوئی نجاست لگ جائے تو اسے بروقت اس کو پاک کرنے کا حکم ہو — اس لئے کہ اگر یہ نہ مانیں تو باوضو شخص کا فصد لگوانا ناقضِ وضو نہ ہو کیوں کہ ایسی جگہ کی طرف خون کا نکلنا نہ ہوا جسے پاک کرنے کا بالفعل اسے حکم رہا ہو — اگر اسی فصد کے سبب اسے مامور مانیں تو دور لازم آئے گا جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اسی خیال پر یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ اگر اس کے بدن کی کسی جگہ مثلاً ہتھیلی برابر ورم ہو اور اس پر پانی لگنا ضرر رساں ہو، وہ ورم اوپر سے پھوٹا اور خون یا پیپ ورم پر بہا تو وہ ناقضِ وضو نہ ہوجب تک کہ جائے ورم سے تجاوز نہ کر جائے کیوں کہ ضرر کی وجہ سے بروقت اسے اس جگہ کو پاک کرنے کا حکم نہیں ہے۔

فی فتح اللہ المعین عن حاشیۃ العلامۃ نوح افندی "قال بعض الفضلاء فی شرح الوقایۃ یعنی ابن ملک یفہم من قولہ سال الی مایطہر انہ اذا کان لہ جراحۃ منبسطۃ بحیث یضر غسلہا فان خرج الدم وسال علی الجراحۃ ولم یتجاوز الی موضع یجب غسلہ

فتح اللہ المعین میں حاشیۂ علامہ نوح آفندی کے حوالے سے نقل ہے: "بعض فضلا — یعنی ابن ملک — نے عبارۂ شرح وقایہ سے متعلق کہا لفظ "سال الی مایطہر — اس جگہ کی طرف بہے جسے پاک کیا جاتا ہے" — سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر کسی کو پھیلی ہوئی جراحت ہے جس کا دھونا مضر ہے خون نکلا اور جراحت کے اوپر بہا، کسی ایسی جگہ نہ بڑھا جسے دھونا واجب ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا،

27 لاینقض الوضوء کذا فی المشکلات[1] اھ۔

والیہ یشیر کلامہ ابیہ السید علی حیث قال السید الازھری "المراد بحکم التطھیر وجوبہ فی الوضوء و الغسل ولو بالمسح لینتظم ما اذا کانت الجراحۃ منبسطۃ بحیث یضر غسلھا فان خرج الدم و سال علی الجراحۃ ولم یتجاوزھا الی موضع یجب غسلہ فانہ ینقض لانہ سال الی موضع یلحقہ حکم التطہیر بالمسح علیہ للعذر کذا بخط شیخنا وانظر حکم ما لوضرہ المسح ایضا[2] الخ" ثم نقل عن العلامۃ نوح افندی رد ما مر عن المشکلات بما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی ثم قال "وکلام القھستانی یشیر الی ما فی المشکلات ونصہ نزل الدم من الانف فسد ما لان منہ ولم ینزل منہ شیئ اوتورم رأس الجرح فظھر بہ قیح او نحوہ ولم یتجاوز الورم لم ینقض[3] الخ"

اقول[ف] اولاً ان کان فی ھذا

ایسا ہی مشکلات میں ہے اھ۔

اسی کی طرف ان کے والد سید علی کے کلام سے بھی اشارہ ہو رہا ہے، سید ازہری فرماتے ہیں: حکمِ تطہیر سے مراد وجوبِ تطہیر وضو وغسل میں، اگرچہ مسح ہی کے ذریعہ ہو، تاکہ اسے بھی شامل ہو جب جراحت پھیلی ہوئی ہو اس کے دھونے میں ضرر ہو اگر خون نکل کر جراحت پر بہا اور ایسی جگہ نہ بڑھا جسے دھونا واجب ہو تو یہ ناقض ہے کیونکہ یہ ایسی جگہ بہا جسے عذر کے باعث مسح کے ذریعہ پاک کرنے کا حکم لاحق ہے ۔۔ ایسا ہی ہمارے شیخ کی تحریر میں مرقوم ہے ۔۔ اس صورت کا حکم قابلِ غور ہے جس میں مسح بھی ضرر دیتا ہو الخ ۔۔ پھر علامہ نوح آفندی سے مشکلات کے سابقہ مضمون کی تردید نقل کی۔ یہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی آئے گی ۔۔ پھر کہا: قہستانی کا کلام بھی مضمونِ مشکلات کی طرف اشارہ کر رہا ہے اس کی عبارت یہ ہے: ناک سے خون اترا تو اس کے نرم حصے کو بند کر دیا اور اس سے کچھ نیچے نہ آیا، یا سرِ زخم میں ورم ہو گیا اس میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوئی اور ورم سے آگے نہ بڑھی تو ناقض نہیں الخ۔

اقول اولاً اگر اس کلام میں اس

ف: تطفل[۹] علی السید ابی السعود۔

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۱
[2] " " " " " " ۱/ ۴۱
[3] " " " " " " ۱/ ۴۱ و ۴۲

الکلام اشارۃ الٰی ذٰلک فاسنادہ للقہستانی من ابعاد النجعۃ فان الفرع مذکور فی البحر والفتح والمبسوط وغیرھا من جلۃ المعتمدات، وقد قدمنا کلام الفتح ان فی مبسوط شیخ الاسلام تورم رأس الجرح فظھر بہ قیح و نحوہ لاینقض مالم یجاوز الورم[1] الخ۔

وثانیًا لا اشارۃ[ف۱] فانھم انما فرضوا تورم رأس الجرح فالتجاوز عنہ یکون بالانحدار وھو شرط النقض علی الصحیح المفتی بہ و لیس فی کلامھم ذکر ورم بسیط وسیع ینفجر رأسہ فیسیل علی سطحہ و لایجاوزہ الی الموضع الصحیح نعم انا اسعف[ف۲] بذکر ما وقفت علیہ من کلام من یذھب او یمیل الیہ ثم اذکر ما یفتح

طرف اشارہ ہے تو قہستانی کی طرف اس کی اسناد خوراک کی تلاش میں بہت دور نکل جانے کی طرح ہے اس لئے کہ یہ جزئیہ بحر، فتح، مبسوط وغیرہا معتمدات جلیلہ میں مذکور ہے۔ اور فتح کی یہ عبارت ہم پہلے نقل کر آئے ہیں کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے: سرِ زخم پر ورم ہوگیا اس میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوئی تو جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے ناقض نہیں الخ۔

ثانیًا اس میں کوئی اشارہ نہیں۔ اس لئے ان حضرات نے سرِ زخم کا ورم کرنا فرض کیا ہے اس سے (خون کا) تجاوز ڈھلکنے سے ہوگا۔ اور یہ صحیح مفتی بہ قول پر وضو ٹوٹنے کی شرط ہے۔ ان کے کلام میں ایسے ورم کا ذکر ہی نہیں جو پھیلا ہوا کشادہ ہو جس کا سر پھٹ جائے پھر خون یا پیپ اس کی سطح پر بہے اور اس سے تجاوز کرکے صحت والی جگہ نہ آئے، ہاں میں ان حضرات کا ذکر کروں گا جن کے بارے میں مجھے علم ہوا کہ یہ ان کا مذہب ہے یا اس طرف ان کا میلان ہے ۔۔۔ اس کے بعد

ف۱: تطفل۳ اٰخر علیہ۔

ف۲: **مسئلہ** ورم زیادہ جگہ میں پھیلا ہے اور اسے مسح بھی نقصان کرتا ہے اور وُہ اوپر سے پھوٹا اور خون یا پیپ ورم ورم پر بہا صحیح بدن کی طرف نہ بڑھا تو بعض کتب میں فرمایا وضو نہ گیا اور مصنّف کی تحقیق کر جاتا رہے گا اور اگر اس ورم کو غسل یا مسح کرسکتے ہوں تو بالاتفاق ناقضِ وضو ہوگا۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۴

المولیٰ سبحانہ من لدیہ قال الامام الحلبی فی الحلیۃ "اذا انحدر الخارج عن رأس الجرح لکنہ لم یجاوز المحل المتورم وانما انحدر الی بعض ذٰلک المحل فانما لاینتقض اذا کان یضرہ غسل ذٰلک الموضع و مسحہ ایضاً اما اذا کان لایضرہ احدھما فینبغی انہ ینقض لانہ یلحقہ حکم التطہیر اذ المسح تطہیر لہ شرعا کالغسل فلیتنبہ لذٰلک اھ[1]۔"

وہ ذکر کروں گا جو اپنی طرف سے مولیٰ تعالیٰ منکشف فرمائے گا — امام حلبی حلیہ میں لکھتے ہیں: سرِ زخم سے نکلنے والا (خون یا پیپ) ڈھلک آئے لیکن ورم کی ہوئی جگہ سے تجاوز نہ کرے بس اسی جگہ کے کسی حصے تک ڈھلک کر آیا ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا جبکہ اس شخص کو اس جگہ کا دھونا اور مسح کرنا ضرر دیتا ہو۔ اور اگر دھونے یا مسح کرنے میں ضرر نہ ہو تو اسے ناقض ہونا چاہئے اس لئے کہ اسے حکم تطہیر لاحق ہے۔ کیونکہ مسح بھی دھونے کی طرح شرعاً اس کی تطہیر ہے۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے اھ۔

وفی الفوائد المخصصۃ للعلامۃ الشامی عن المقاصد الممحصۃ فی بیان کی الحمصۃ لسیدی عبد الغنی انہ قال بعد نقلہ حد السیلان وما فیہ من الخلاف "فالمفھوم من ھذہ العبارات ان الدم والقیح والصدید اذا علا علی الجرح ولم یسل عنہ الی موضع صحیح من البدن لاینقض الوضوء سواء کان الجرح کبیرا او صغیرا (ثم قال بعد کلام) ویؤید ھذا ما فی خزانۃ الروایات فی الجراحۃ البسیطۃ اذا خرج الدم من جانب و تجاوز الی جانب اٰخر لکن لم یصل الی موضع صحیح فانہ

علامہ شامی کی فوائد مخصصہ میں سیدی عبدالغنی کی مقاصد ممحصہ کے حوالے سے آبلوں کے بیان میں ہے کہ انہوں نے سیلان کی تعریف اور اختلاف نقل کرنے کے بعد فرمایا: ان عبارتوں سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ خون، پیپ، پانی جب سرِ زخم پر چڑھے اور اس سے ہٹ کر بدن کی کسی صحتمند جگہ نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا، خواہ زخم بڑا ہو یا چھوٹا۔ (پھر کچھ عبارت کے بعد لکھا) اس کی تائید پھیلی ہوئی جراحت سے متعلق خزانۃ الروایات کی اس عبارت سے ہوتی ہے: جب خون ایک جانب سے نکلے اور دوسری جانب تجاوز کرے لیکن کسی تندرست جگہ نہ پہنچے تو وہ ناقض وضو نہیں، اس لئے کہ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] الفوائد المخصصہ رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۶۳

لاینقض الوضوء لانہ لم یصل الی موضع یلحقہ حکم التطہیر[1] اھ۔

ایسی جگہ نہ پہنچا جسے حکمِ تطہیر لاحق ہوا ھ۔

وفی الارکان الاربعۃ للمولی ملک العلماء بحرالعلوم عبد العلی اللکنوی اذاخرج القیح من راس الجرح ولم یتجاوز ورم الجرح لاینقض الطہارۃ ولایکون نجسا[2] اھ۔

ملک العلماء بحرالعلوم مولٰنا عبد العلی لکھنوی کی ارکان اربعہ میں ہے "جب سرِ زخم سے پیپ نکلے اور زخم کے ورم سے تجاوز نہ کرے تو طہارت نہ توڑیگا اور نہ نجس ہوگا" اھ

وفی ردالمحتار عن السراج عن الینابیع الدم السائل علی الجراحۃ اذالم یتجاوز قال بعضھم ھو طاھر حتی لوصلی رجل بجنبہ واصابہ منہ اکثر من قدر الدرھم جازت صلاتہ وبھذا اخذ الکرخی وھوالاظہر وقال بعضھم ھو نجس وھو قول محمد[3] اھ۔ قال الشامی و مقتضاہ انہ غیر ناقض لانہ بقی طاھرا بعد الاصابۃ وان المعتبر خروجہ الی محل یلحقہ حکم التطہیر من بدن صاحبہ فلیتامل[4] اھ۔

ردالمحتار میں سراج وہاج سے اس میں ینابیع سے نقل ہے: جراحت پر بہنے والا خون جب اس سے تجاوز نہ کرے تو بعض نے کہا وہ پاک ہے یہاں تک کہ اگر اس کے پہلو میں کوئی نماز پڑھ رہا ہے اسے درہم بھر سے زیادہ وہ خون لگ گیا تو اس کی نماز ہوگئی، اسی کو امام کرخی نے اختیار کیا اور یہی اظہر ہے اور بعض نے کہا وہ نجس ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اھ ــــ علامہ شامی کہتے ہیں: اس کا مقتضا یہ ہے کہ وہ ناقض بھی نہ ہو اس لئے کہ وہ لگنے کے بعد بھی طاہر رہا، اور یہ کہ اعتبار اس کا ہے کہ صاحبِ زخم کے بدن سے ایسی جگہ کی طرف نکلے جسے حکمِ تطہیر لاحق ہے، تو اس پر تامل کیا جائے اھ۔

وانا اقول وباللہ التوفیق

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں)

---

[1] الفوائد المخصصہ رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۶۴
[2] رسائل الارکان کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۶
[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۲
[4] " " " " " " "

وبه استهدی سواء الطریق ھٰھنا مسئلتان:

مسئلة الورم الغیر المنفجر الامن اعلاہ کما وصفنا۔

و**مسئلة الجرح** اعنی تفرق الاتصال کما یحصل بالسلاح والانفجار وقد[ف۱] خلطهما السید ابو السعود کما رأیت و سیظهر الفرق بعون رب البیت۔

اما الاولٰی ففی غایة الاشکال و لاتحضرنی الاٰن مصرحة کذلك الامن الحلیة والارکان الاربعة وکذا ماتبتنی علیه من ارادة مایکلف بایقاع تطهیرہ بالفعل وهذا ربما یشم من غیرهما ایضا کابن ملك وخزانة الروایات ورد المحتار۔

فاقول [ف۲] **اوّلا** لایذهبن عنك ان[ف۳] المعنی المؤثر عندنا فی الحدث هو خروج النجس من باطن البدن الی ظاهرہ لایحتاج معه الی شیئ اٰخر

اور توفیق خدا ہی سے ہے اور اسی سے راہِ راست کی ہدایت طلب کرتا ہوں۔ یہاں دو مسئلے ہیں:

(۱) **مسئلہ ورم** — ایسا ورم جو اپنے اوپری حصے سے ہی پھوٹا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۲) **مسئلہ زخم** — یعنی اتصال ختم ہو کر جدائی پڑ جانا جیسے ہتھیار سے اور پھٹنے سے ہوتا ہے۔

دونوں مسئلوں میں سید ابو السعود نے خلط کردیا جیسا کہ آپ نے دیکھا — دونوں میں فرق بعونہ تعالٰی جلد ہی ظاہر ہوگا۔

پہلا **مسئلہ ورم** انتہائی مشکل ہے اور اس تصریح کے ساتھ بروقت مجھے صرف حلیہ اور ارکانِ اربعہ سے مستحضر ہے یوں ہی وہ جس پر اس مسئلے کی بنیاد رکھتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ وہ بروقت اس کی تطہیر عمل میں لانے کا مکلّف ہو اور اس کی کچھ بُو ان دونوں کے علاوہ ابن ملک، خزانۃ الروایات اور ردالمحتار سے بھی آتی ہے۔

فاقول اوّلا یہ بات ذہن سے نہ نکلے کہ ہمارے نزدیک حدث میں موثر معنی شئے نجس کا باطن بدن سے ظاہر بدن کی طرف نکلنا ہے۔ مگر یہ ہے کہ غیر سبیلین میں نکلنا بغیر منتقلی کے

ف۱: تطفل[۸۱] ثالث علی السید الازهری۔

ف۲: تطفل[۸۲] علی الحلیة وبحر العلوم فی مسئلة الورم۔

ف۳: تحقیق المعنی المؤثر فی الحدث ووجه اشتراط السیلان فی الخارج من غیر السبیلین۔

غیرات الخروج لایتحقق فی غیر السبیلین الا بالانتقال لان تحت کل جلدة دما و هو مادام فی مکانه لایعطی له حکم النجاسة۔

قال الامام برهان الملة والدین فی الهدایة خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطهارة غیران الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقه حکم التطهیر لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتکون بادیة لاخارجة بخلاف السبیلین لان ذٰلک الموضع لیس بموضع النجاسة فیستدل بالظهور علی الانتقال والخروج[1] اھ۔

ومثله فی المستخلص نقلا عنها[2]

وقال الامام فقیه النفس فی شرح الجامع الصغیر الحدث للخارج النجس والخروج انما یتحقق بالسیلان[3] الخ۔

وقال الامام المحقق علی الاطلاق فی فتح القدیر "خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطہارة شرعا وھذا القدر فی الاصل معقول ای عُقل فی الاصل وھو الخارج من السبیلین ان زوال الطہارة عندہ انما ھو بسبب انہ نجس

متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ ہر جلد کے نیچے خون ہے اور وُہ جب تک اپنی جگہ رہے اسے نجاست کا حکم نہ دیا جائے گا۔

(۱) امام برہان الملۃ والدین ہدایہ میں فرماتے ہیں، خروج نجاست، زوال طہارت میں مؤثر ہے مگر یہ کہ خروج ایسی جگہ جسے حکم تطہیر لاحق ہے بہنے ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ پوست ہٹنے سے نجاست اپنی جگہ ظاہر ہوجاتی ہے تو وہ بادی (ظاہر ہونے والی) ہوگی خارج نہ ہوگی۔ سبیلین کا حال اس کے برخلاف ہے کیونکہ وہ جگہ نجاست کی جگہ نہیں تو ظاہر ہونے سے ہی منتقل اور خارج ہونے پر استدلال ہوگا اھ۔

(۲) اسی کے مثل اس سے نقل کرتے ہوئے مستخلص میں ہے

(۳) امام فقیہ النفس شرح جامع صغیر میں فرماتے میں فرماتے ہیں، حدث، خارج نجس کا نام ہے، اور خروج سیلان ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ الخ۔

(۴) امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں، خروج نجاست شرعاً زوال طہارت میں مؤثر ہے۔ اتنی مقدار اصل میں معقول ہے یعنی اصل جو خارج سبیلین ہے اس سے متعلق یہ بات عقل سے سمجھ میں آتی ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت زوال طہارت اسی سبب سے ہے

---

[1] الہدایۃ کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۹

[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان

خارج من البدن اذ لم يظهر لكونه من خصوص السبيلين تاثير، وقد وجد فی الخارج من غيرهما فيتعدی الحكم اليه فالاصل الخارج من السبيلين وحكمه زوال طهارة يوجبها الوضوء، وعلته خروج النجاسة من البدن و الفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدی اليه زوال الطهارة[1] اھ۔

کہ وہ بدن سے نکلنے والی ایک نجاست ہے کیونکہ خاص سبیلین سے خارج ہونے کا کوئی اثر کہیں ظاہر نہ ہوا۔ اور یہ سبب غیر سبیل سے نکلنے والی چیز میں بھی موجود ہے تو حکم وہاں بھی پہنچے گا —— تو اصل خارج سبیلین ہے —— حکم اس طہارت کا ختم ہوجانا جو وضو سے ثابت ہوتی ہے۔ علت، نجاست کا بدن سے نکلنا۔ فرع، غیر سبیلین سے نکلنے والی نجس چیز —— اور اس پر مدار ہے تو زوال طہارت یہاں بھی متعدی ہوجائے گا اھ۔

ومثله فی البحر الرائق وفيه ايضا النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الی الظاهر و ذلك بالظهور فی السبيلين يتحقق[2] وفی غيرهما بالسيلان الی موضع يلحقه التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتكون بادية لاخارجة[3] اھ۔

(۵) اسی کے مثل البحرالرائق میں بھی ہے۔ اور اس میں یہ بھی ہے "نقض خروج سے ہوتا ہے اور اس کی حقیقت باطن سے ظاہر کی طرف نکلنا ہے۔ یہ بات سبیلین کے اندر ظہور سے متحقق ہوتی ہے اور غیر سبیلین میں ایسی جگہ بہنے سے جسے حکم تطہیر لاحق ہے۔ اس لئے کہ پوست ہٹنے سے نجاست اپنی جگہ نظر آتی ہے تو وہ ظاہر کہلائے گی خارج نہ ہوگی۔ اھ۔

وفی الفتح والحلية والغنية والبحر والطحطاوی والشامی جميع الادلة المورودة من السنة والقياس تفيد تعليق النقض بالخارج النجس[4] اھ۔

(۶ تا ۹) فتح القدیر، حلیہ، غنیہ، بحر، طحطاوی اور شامی میں ہے، سنت اور قیاس سے لائی جانے والی تمام دلیلیں یہی افادہ کرتی ہیں کہ وضو ٹوٹنا خارج نجس سے وابستہ رہے گا اھ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۹

[2] " " " " " ۱/ ۳۹

[3] " " " " " ۱/ ۳۸ و ۳۹

[4] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۲

غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱

وفی الغنیۃ اذا زالت بشرۃ کانت الرطوبۃ بادیۃ لامنتقلۃ ولا تکون منتقلۃ الا بالتجاوز والسیلان۔

غنیہ میں ہے: جب جلد ہٹ جائے تو رطوبت نمایاں ہوگی وہ منتقل ہونے والی نہ ہوگی۔ منتقل تو تجاوز اور سیلان ہی سے ہوگی اھ۔

وفی تبیین[۱۰] الامام الزیلعی "الخروج انما یتحقق بوصولہ الی ماذکرنا لان ما تحت الجلدۃ مملوء دما فبالظہور لایکون خارجا بل بادیا وھو فی موضعہ[۲] اھ"

(۱۰) امام زیلعی کی تبیین الحقائق میں ہے: خروج اس جگہ پہنچنے ہی سے متحقق ہوگا جو ہم نے بیان کی، اس لئے کہ زیرجلد حصہ، خون سے بھرا ہوا ہے تو صرف ظہور سے وہ خارج نہ ہوگا بلکہ اپنی جگہ رہتے ہوئے دکھائی دینے والا ہوگا۔ اھ۔

وفی المحیط[۱۱] ثم الدرر[۱۲] "حد الخروج الانتقال من الباطن الی الظاھر وذلک یعرف بالسیلان من موضعہ[۳] اھ"

(۱۱-۱۲) محیط پھر درر میں ہے: خروج کی تعریف، باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا، اور اس کی شناخت اپنی جگہ سے بہہ جانے سے ہوگی اھ۔

وفی شرح[۱۳] للامام صدر الشریعۃ "المعتبر الخروج الی ماھو ظاھر البدن شرعا[۴] اھ"

(۱۳) امام صدر الشریعہ کی شرح وقایہ میں ہے: اعتبار اس جگہ نکلنے کا ہے جو شرعاً ظاہر بدن ہے۔ اھ۔

وقال الامام[۱۴] النسفی فی متن الکنز "ینقضہ خروج نجس منہ[۵] اھ"

(۱۴) امام نسفی، متن کنز الدقائق میں فرماتے ہیں: ینقضہ خروج نجس منہ اھ — اس سے کسی نجس کا نکلنا وضو توڑ دے گا۔

واستحسنہ فی جامع[۱۵] الرموز فقال "حق العبارۃ ناقضہ خروج

(۱۵) جامع الرموز میں اسے پسند کیا اور کہا حق عبارت یہ ہے: ناقضہ خروج

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی　فصل فی نواقض الوضوء　سہیل اکیڈمی لاہور　ص ۱۳۱

۲؎ تبیین الحقائق　کتاب الطہارت　دار الکتب العلمیۃ بیروت　۱/ ۴۸

۳؎ درر الحکام　بحوالہ المحیط　میر محمد کتب خانہ کراچی　۱/ ۱۳

۴؎ شرح الوقایۃ　کون السائل الی ما یطہر ناقضا　مکتبہ امدادیہ ملتان　۱/ ۷۱

۵؎ کنز الدقائق　کتاب الطہارۃ　ایچ ایم سعید کمپنی کراچی　ص ۷

النجس[1] اھ۔

وقال السید[16] جلال الدین فی الکفایۃ "لا یتحقق الخروج الا بالسیلان لان تحت کل جلدۃ رطوبۃ فاذا زالت کانت بادیۃ لا خارجۃ کالبیت اذا انھدم کان الساکن ظاھرا لا منتقلا عن موضعہ[2] اھ"۔

وقال العلامۃ[17] الاکمل فی العنایۃ "خروج النجس من بدن الانسان الحی ینقض الطھارۃ کیفما کان عندنا وھو مذھب العشرۃ المبشرۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم[3] اھ"۔

وفیھا ایضا شرط التجاوز الی موضع یلحقہ حکم التطھیر احترازا عما یبدو ولم یخرج ولم یتجاوز فانہ لا یسمی خارجا فکان تفسیرا للخروج وردا لما ظن زفر ان البادی خارج[4] اھ۔

وقد صرح[18] المولی بحر العلوم نفسہ فی ذلک الکتاب انہ ثبت ان علۃ انتقاض الطھارۃ خروج النجاسۃ

النجس، ناقضِ وضو نجس کا نکلنا ہے اھ۔

(۱۶) سید جلال الدین کرلانی کفایہ میں فرماتے ہیں، "خروج بغیر بہنے کے متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ ہر جلد کے نیچے رطوبت ہے جب جلد ہٹ جائے تو رطوبت ظاہر ہوگی خارج نہ ہوگی ـــ جیسے گھر گر جائے تو اندر رہنے والا ظاہر ہوگا اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوگا"۔اھ

(۱۷) علامہ اکمل الدین بابرتی عنایہ میں فرماتے ہیں: "زندہ انسان کے بدن سے نجس چیز کا نکلنا ہمارے نزدیک جس طرح بھی ہو ناقضِ طہارت ہے اور یہی عشرۂ مبشرہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا مذہب ہے اھ

اسی میں یہ بھی ہے: جسے حکم تطہیر لاحق ہے اُس جگہ تجاوز کی شرط اس صورت سے احتراز ہے جب نجس صرف نمودار ہو، نہ نکلے، نہ آگے بڑھے کیونکہ اُسے خارج نہیں کہا جاتا۔ تو یہ شرط خروج کی تفسیر اور امام زفر کے اس گمان کی تردید ہے کہ ظاہر ہونے والا "نکلنے والا" ہے اھ۔

(۱۸) خود مولانا بحر العلوم نے اسی کتاب میں صراحت کی ہے کہ ثابت ہوگیا کہ طہارت ٹوٹنے کی علت خروجِ نجاست ہے تو جو نجاست بھی خارج ہوگی

۱؎ جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبۃ الاسلامیۃ گنبدِ قاموس ایران ۱/۳۴
۲؎ الکفایۃ مع فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۸
۳؎ العنایۃ شرح الہدایۃ مع فتح القدیر کتاب الطہارۃ " " " ۱/۳۳
۴؎ " " " " " " " " "

فکلما خرج من النجاسة ینقض الطہارۃ اھ۔[1]

ناقض طہارت ہوگی اھ۔

ومن نظر الی تظافر ہذہ النصوص ایقن ان خروج النجس الی ظاہر البدن اذا تحقق لا یتوقف بعدہ ثبوت الحدث وان تحققہ فی غیر السبیلین یحصل بانتقال ما عن موضعہ لایشترط فیہ ان یکون ذراعا او شبرا مثلاً ولذلك لما ظہر لمحمد فیما روی عنہ ان بالعلو علی راس الجرح یحصل انتقال الدم من مکانہ حکم بالنقض من دون توقیف علی انحدار ایضا فضلا عن اشتراط امتداد ومسافۃ واصحابنا جعلوا راس الجرح من مکانہ فمادام علیہ ولم یجاوزہ لم ینتقل من مکانہ وان انتقل من تحت۔

جو ان نصوص کی کثرت اور باہمی موافقت دیکھے گا اس بات کا یقین کرے گا کہ ظاہر بدن کی طرف نجس چیز کا خروج جب متحقق ہو جائے تو اسکے بعد حدث کا ثبوت کسی اور بات پر موقوف نہیں رہتا۔ اور یہ بھی یقین کرے گا کہ غیر سبیلین میں خروج کا تحقق اپنی جگہ سے کچھ ہٹ جانے سے ہو جاتا ہے اس میں یہ شرط نہیں کہ ایک ہاتھ یا ایک بالشت ہو، مثلاً — اسی لئے — جیسا کہ روایت ہے — جب امام محمد پر ظاہر ہوا کہ سر زخم پر چڑھنے سے خون کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا حاصل ہو جاتا ہے تو انہوں نے وضو ٹوٹنے کا حکم کر دیا۔ نیچے ڈھلنے پر بھی موقوف نہ رکھا — کسی مسافت میں پھیلنے کی شرط لگانا تو دور کی بات ہے — اور ہمارے اصحاب نے سر زخم کو اس کی جگہ قرار دیا ہے جب تک خون اس پر رہے اور تجاوز نہ کرے تو وہ اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوا اگرچہ نیچے سے اوپر گیا ہے۔

قال فی الدرر عن المحیط بعد ماقدمنا وحد السیلان ان یعلو فینحدر عن راس الجرح ہکذا فسر ابو یوسف لانہ مالم ینحدر عن راس الجرح لم ینتقل عن مکانہ فان ما یوازی الدم من اعلی الجرح

درر میں محیط کے حوالہ سے سابقاً نقل کردہ عبارت کے بعد ہے: اور سیلان کی حد یہ ہے کہ اوپر جا کر سر زخم سے ڈھلک آئے، امام ابو یوسف نے اسی طرح تفسیر فرمائی۔ اس لئے کہ جب تک سر زخم سے نہ اترے وہ اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوا اس لئے کہ خون کے مقابل زخم کا بالائی حصہ خون ہی

---

[1] رسائل الارکان کتاب الطہارۃ بیان نواقض الوضوء مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۶

مکانہ اھ۔[1]

فالورم المنبسط المنفجر من اعلاہ اذا انحدر القیح من راسہ تحقق الخروج والانتقال والسیلان قطعا لامحل فیہ لارتیاب فما ھی الاعبارۃ عن معنی واحد، ولن یسبقن الی وھم احد ان الورم ان استوعب ید انسان من کتفہ الی رسغہ فانفجر من اعلی الکتف وجعل الدم یثج ثجا حتی ملأ الکتف ثم العضد ثم المرفق ثم الساعد لم یکن کل ھذا خروجا حتی یتجاوز الی الکف۔

وعدم لحوق حکم التطھیر[ف] عند العذر ظاھر المنع، بل قد لحق وتاخر طلب ایقاعہ بالفعل حتی یزول ولذا اذا زال ظھر فکان من باب الوجوب لانعقاد السبب وتأخر وجوب الاداء، بخلاف داخل العین فانہ من باطن البدن شرعا فی باب التطھیر من کل وجہ لم یلحقہ

کی جگہ ہے اھ۔

تو پھیلا ہوا ورم جو اوپر سے پھوٹ جائے جب پیپ اس کے سر سے نیچے اُتر آئے تو خروج، انتقال اور سیلان قطعاً متحقق ہوگیا جس میں کسی شک شبہہ کی گنجائش نہیں کہ یہ سب ایک ہی معنٰی سے عبارت ہیں ۔۔۔ اور ہرگز کسی کو یہ وہم نہیں ہوسکتا کہ ورم اگر کسی انسان کے ہاتھ میں شانے سے گٹے تک کے حصے کو گھیر لے پھر شانے کے اوپر سے پھُوٹے اور خون تیزی سے بہنے لگے یہاں تک کہ شانہ بھر جائے پھر بازو پھر کہنی پھر کلائی بھی بھر جائے ان سب کے باوجود خروج ثابت نہ ہوگا یہاں تک کہ خون تجاوز کرکے ہتھیلی پر آجائے۔

عذر کے وقت حکم تطہیر لاحق نہیں، اس پر منع ظاہر ہے۔ یہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ حکم لاحق ہے مگر عذر ختم ہونے تک بالفعل اسے عمل میں لانے کا مطالبہ مؤخر ہوگیا ہے۔ اسی لئے جب عذر ختم ہوجائے تو حکم ظاہر ہوتا ہے تو یہ اس باب سے ہوا کہ سبب متحقق ہونے کی وجہ سے وجوب ثابت ہے ۔۔۔۔ اور وجوبِ ادا مؤخر ہے اور داخل چشم کا معاملہ ایسا نہیں اس لئے کہ باب تطہیر میں وہ ہر طرح شرعاً باطن بدن سے شمار ہے

ف: تطفل۴۳ اٰخرعلی الحلیۃ وابن مالک فی اٰخرین۔

---

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ بیان نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۳

قط حکم التطہیر ولن یلحقہ ابدا مابقی فکیف یقاس علیہ ماکان ظاھر البدن قطعا حسا وشرعا ثم اعتری معترٍ اخر عنہ حکم اداء التطہیر موقتا لوقت البرء ام کیف یجعل العارض کاللازم والحادثُ عن قریبٍ الزائل عما قلیل کاللازب المستمر۔

اسے کسی وقت نہ حکمِ تطہیر لاحق ہوا اور نہ ہرگز کبھی لاحق ہوگا جب تک کہ وہ باقی ہے۔ پھر اس پر اس کا قیاس کیسے ہوسکتا ہے جو حسًّا اور شرعًا قطعی طور پر ظاہر بدن ہے پھر اس پر کوئی عارض درپیش ہُوا جس نے اچھے ہونے تک کے لئے عارضی طور پر تطہیر کو عمل میں لانے کا حکم مؤخر کردیا ——— یا عارض کو لازم کی طرح کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اور جلد ہی رُونما ہونے والے کچھ دیر بعد زائل ہونے والے کو ہمیشہ لگے رہنے والے کی طرح کیسے کہا جاسکتا ہے!

وثانیا انما المنقول عن ائمتنا رضی اللہ تعالٰی عنہم شیئان، اما النقض بمجرد العلو علی راس الجرح وان لم ینحدر کما روی عن محمد والیہ مال الامام محمد بن عبد اللہ وعلیہ مشی فی مجموع النوازل والفتاوی النسفیۃ وجعلہ فی الوجیز اقیس وفی الدرایۃ اصح۔

ثانیا ہمارے ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے منقول دو ہی چیزیں ہیں:

(۱) یا تو محض سرِ زخم پر چڑھ جانے سے وضو ٹوٹ جانا اگرچہ نیچے نہ اُترے ——— جیسا کہ یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے ——— اسی کی طرف امام محمد بن عبد اللہ مائل ہوئے، اسی پر مجموع النوازل اور فتاوٰی نسفیہ میں چلے ہیں، اسی کو وجیز میں زیادہ قرینِ قیاس، اور درایہ میں اصح کہا ہے۔

واما بالانحدار عن راس الجرح وھو المعتمد وعلیہ الفتوی ولم ینقل عن احد منہم قط ان الانحدار عن الراس ایضا لایکفی للنقض مالم یجاوز سطح ورم

(۲) یا سرِ زخم سے نیچے اُتر آنے پر وضو ٹوٹنے کا حکم ہے ——— یہی معتمد ہے اور اسی پر فتوٰی ہے ——— اور ان حضرات میں کسی سے یہ کبھی بھی منقول نہیں کہ وضو ٹوٹنے کے لئے سرِ زخم سے نیچے اتر آنا بھی کافی نہیں جب تک کہ ورمِ زخم کی پوری سطح سے

ف: تطفل ثالث علیہم۔

الجرح کلہ قدر ذراع کان او اکثر۔ بل قد نطقت کتب المذھب قاطبۃ بان مجرد الانحدار عن الرأس کاف فی النقض۔

تجاوز نہ کر جائے وہ ایک ہاتھ ہو یا زیادہ۔ بلکہ تمام کتبِ مذہب ناطق ہیں کہ سرزخم سے محض ڈھلک آنا وضو ٹوٹنے کے لئے کافی ہے۔

وھذا محرر المذھب محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ قائلا فی جامعہ الصغیر[1] محمد عن یعقوب عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم فی نفطۃ قشرت فسال منھا ماء او دم او غیرہ عن راس الجرح نقض الوضوء وان لم یسیل لم ینقض[1] اھ۔

(۱) یہ ہیں محرر مذہب امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ جو جامع صغیر میں فرماتے ہیں، محمد راوی یعقوب سے وہ ابو حنیفہ سے رضی اللہ تعالٰی عنہم ـــ اس آبلہ کے بارے میں جس کا پوست ہٹا دیا گیا تو اس سے پانی یا خون یا اور کچھ سرِ زخم سے بہہ گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور نہ بہا تو نہ ٹوٹے گا اھ۔

قال[2] الامام الاجل قاضی خان فی شرحہ والسیلان ان ینحدر عن راس الجرح وعن محمد رحمہ اللہ تعالٰی اذا انتفخ علی راس الجرح وصار اکثر من راس الجرح انتقض والصحیح ما قلنا[2] اھ۔

(۲) امام اجل قاضی خان اس کی شرح میں فرماتے ہیں، بہنا یہ ہے کہ سرِ زخم سے ڈھلک آئے۔ اور امام رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے روایت ہے کہ جب سرِ زخم پھول جائے اور سرِ زخم سے زیادہ ہو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور صحیح وہ ہے جو ہم نے بیان کیا اھ۔

و فی محیط[3] الامام السرخسی ثم النھر[4] ثم الھندیۃ[5] حد السیلان ان یعلو فینحدر عن رأس الجرح[3] اھ۔

(۳ تا ۵) امام سرخسی کی محیط[3] پھر نہر[4] پھر ہندیہ[5] میں ہے: بہنے کی تعریف یہ ہے کہ اوپر جا کر سرِ زخم سے ڈھلک آئے اھ۔

و فی جواھر[6] الفتاوی للامام الکرمانی فی الباب الثانی المعقود لفتاوی الامام[7] جمال الدین البزدوی اما التی تخرج من غیر سبیلین ان وقفت ولم تتعد عن راسہ۔

(۶ و ۷) امام کرمانی کی جواہر[6] الفتاوی کے باب دوم میں ہے جو امام جمال الدین[7] بزدوی کے فتاوی کے لئے خاص کیا گیا ہے: "وہ جو غیر سبیلین سے نکلے اگر ٹھہر جائے اور سرِ زخم سے تجاوز نہ کرے

---

[1] الجامع الصغیر للامام محمد کتاب الطہارۃ باب ماینقض الوضوء الخ مطبع یوسفی لکھنؤ ص ۷

[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان

[3] الفتاوی الہندیۃ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۰

الجرح فطاهرة[1] اھ۔

ثم اطال فی بیان حکمۃ الفرق بین الخارج والبادی ملخصہ ان البادی الکائن تحت الجلدۃ ھو الذی انتقل عن طبیعۃ الدم الی طبیعۃ اللحم وانتھی نضجہ غیرانہ لم ینجمد بخلاف السائل۔

وفی شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی ثم ایضاح الاصلاح لابن کمال باشا قال اصحابنا اذا خرج و سال عن رأس الجرح نقض الوضوء، وقال زفر ینقضہ سال اولم یسل وقال الشافعی لاینقضہ سال اولم یسل[2] اھ۔

وفی الخلاصۃ ان خرج من قرح بہ دم او صدید او قیح فسال عن راس الجرح نقض عندنا[3] اھ۔

وفی المنیۃ ان سال عن رأس الجرح ینتقض وان لم یسل لاینتقض وتفسیر السیلان ان ینحدر عن رأس الجرح[4] اھ۔

تو پاک ہے۔" اھ

پھر خارج اور ظاہر کے درمیان فرق کی حکمت تفصیل سے بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زیر جلد پایا جانے والا ظاہر وہی ہے جو خون کی طبیعت سے گوشت کی طبیعت کی طرف منتقل ہوگیا اور جس کے پکنے کا عمل پورا ہوگیا ہے مگر وہ ابھی منجمد نہیں ہوا اور سائل ایسا نہیں ہوتا۔

(۸ و ۹) امام اسبیجابی کی شرح طحاوی پھر ابن کمال پاشا کی ایضاح الاصلاح میں ہے: ہمارے اصحاب نے فرمایا: جب خون نکلے اور سرِ زخم سے بہہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام زفر فرماتے ہیں وضو ٹوٹ جائے گا بہے نہ بہے۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں نہیں ٹوٹے گا بہے یا نہ بہے اھ۔

(۱۰) خلاصہ میں ہے، اگر پھوڑے سے خون، پیپ یا پانی نکل کر سرِ زخم سے بہہ جائے تو ہمارے نزدیک ناقض ہے اھ۔

(۱۱) منیہ میں ہے، اگر سرِ زخم سے بہہ جائے تو ناقض ہے، اور نہ بہے تو ناقض نہیں۔ اور بہنے کی تفسیر یہ ہے کہ سرِ زخم سے ڈھلک آئے اھ۔

ف: حکمۃ الفرق بین السائل والبادی۔

---

[1] جواہر الفتاوی کتاب الطہارۃ الباب الثانی (قلمی فوٹو کاپی) ص ۶

[2] ایضاح الاصلاح

[3] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۵

[4] منیۃ المصلی " بیان نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰

وفی صدر الشریعۃ[۱] "اذا سال عن رأس الجرح علم انه دم انتقل من العروق فی ھذہ الساعۃ وھو الدم النجس اما اذا لم یسل علم انه دم العضو اھ[۱]" یشیر الی الحکمۃ التی ذکرھا الامام جمال الدین۔

(۱۲) صدر الشریعہ کی شرح وقایہ میں ہے: جب سرِ زخم سے بہہ گیا تو معلوم ہُوا کہ وہ ایسا خون ہے جو اسی وقت رگوں سے منتقل ہوا، اور وہ ناپاک خون ہے۔ لیکن جب نہ بہے تو معلوم ہوگا کہ وہ عضو کا خون ہے اھ ـــــ اسی حکمت کی طرف اشارہ ہے جو امام جلال الدین نے بیان کی۔

وفی جواھر الاخلاطی[۱۳] "ان سال عن راس الجرح نقض والا لا والسیلان الانحدار عن راس الجرح اھ[۲]"۔

(۱۳) جواہر الاخلاطی میں ہے: اگر سرِ زخم سے بہہ جائے تو ناقض ہے ورنہ نہیں۔ اور بہنا سرِ زخم سے نیچے اتر آنا ہے اھ۔

وقال صاحب السراج نفسه فی الجوھرۃ النیرۃ "حد التجاوز ان ینحدر عن رأس الجرح واما اذا علا ولم ینحدر لاینقض اھ[۳]"

(۱۴) خود صاحبِ سراج وہاج، جوہرہ نیرہ میں لکھتے ہیں: "تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے اتر آئے لیکن اوپر چڑھے اور نیچے نہ ڈھلکے تو ناقض نہیں" اھ

وھذا ھو الموافق لما تقدم ان المعنی الخروج وظھورہ بالانتقال فاذن لاارٰی ھذا القیل الامستحدثا بعد ائمتنا علی خلاف مایعطیه کلامھم جمیعا وعلی خلاف اطلاقات المتون وعامۃ الکتب المعتمدۃ وعلی خلاف ماھو قضیۃ جمیع الادلۃ الموردۃ من السنۃ و

اور یہی اس کے مطابق ہے جو گزرا کہ مقصود خروج ہے اور اس کا ظہور انتقال سے ہوتا ہے۔ تو ان سب کی روشنی میں، میں یہی سمجھتا ہُوں کہ یہ قول (پھیلے ہوئے پورے ورم کی حد پار کرنا ضروری ہے) ہمارے ائمہ کے بعد پیدا ہوا ہے جو ان سب حضرات کے مضمون کلام کے برخلاف ہے، متون اور عامۂ کتبِ معتمدہ کے اطلاقات کے خلاف ہے، اور سنت وقیاس سے لائی جانے والی تمام دلیلوں

---

[۱] شرح الوقایۃ کتاب الطہارۃ نجاسۃ الدم المسفوح الخ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۵۷
[۲] جواہر الاخلاطی " نواقض الوضوء (قلمی) ص ۷
[۳] الجوہرۃ النیرۃ " مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۸

القیاس کما علمت۔

وثالثا[ف۱] مع قطع النظر عن کل ذٰلك ھذا یشبہ فرض محال فقد قدمنا عن الفتح والبحر والغنیۃ ان التطھیر یعم الطھارۃ من الخبث ومعلوم انہ یکون بکل مائع طاھر قالع ولایشترط فیہ شدۃ الاسالۃ بل تکفی الازالۃ ولو بثلٰث خرق مبلولۃ وفی الدر "تطھر اصبع وثدی تنجس بلحس ثلثا اھ"[۱] ولا اعلم ورما یضرہ المسح بخرقۃ بلت بعرق یناسبہ بل ربما ینفع فلعلہ فرض لایقع۔

رابعا[۱۱۹] ان لزم صلوحہ[ف۲] لطلب ایقاع التطھیر بالفعل فاذا کان بالانسان والعیاذ باللہ مایضرہ اصابۃ الماء فی شیئ من بدنہ فھذا ان افتصد لایکون حدثا وان اصابتہ شجۃ فی رأسہ

کے تقاضے کے خلاف ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہوا۔

ثالثاً ان سب سے قطع نظر یہ گویا فرضِ محال ہے اس لئے کہ ہم فتح القدیر، البحرالرائق اور غنیہ کے حوالے سے بیان کرآئے ہیں کہ تطہیر نجاستِ حقیقیہ سے طہارت کو بھی شامل ہے۔ اور معلوم ہے کہ یہ تطہیر ہر بہنے، پاک اور زائل کرنیوالی چیز ہوجاتی ہے اور اس میں تیزی سے بہانا شرط نہیں۔ بلکہ زائل کرنا کافی ہے اگرچہ تین بھگوئے ہوئے پارچوں ہی سے ہوجائے۔ درمختار میں ہے: "انگلی اور پستان جو نجس ہے اسے کسی وجہ سے تین بار چاٹ لینے پر طہارت ہوجاتی ہے اھ"۔ میں نہیں جانتا کہ ایسا کوئی ورم ہوگا جسے اس کے مناسب عرق سے بھگوئے ہوئے پارچے سے پونچھنا ضرر دیتا ہو بلکہ ایسا تو نفع بخش ہی ہوگا تو شاید یہ ایسا مفروضہ ہے جو وقوع میں آنے والا نہیں۔

رابعاً اگر یہ ضروری ہے کہ اس قابل ہو کہ بالفعل تطہیر کو عمل میں لانے کا مطالبہ ہو تو جب انسان کو ــ پناہ بخدا ــ ایسی کوئی بیماری ہو جس کی وجہ سے اس کے جسم کے کسی حصے میں پانی لگنا مضر ہو، یہ شخص اگر فصد لگوائے تو حدث نہ ہو، اور اگر اس کے سر میں چوٹ

۱؎ درالمختار باب الانجاس مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۳

ف۱: تطفل رابع علی الحلیۃ والارکان ف۲: تطفل خامس علی الحلیۃ وابن ملك ومن معھما

29 فسال الدم من قرنه الی قدمه فهو علی وضوئه ولم یتنجس بهذه الدماء الفوارة بدنه ولا ثیابه بل لو اخذ غیره تلك الدماء ولطخ بها ثوبه کان صبغا طیبا طاهرا لان ما لیس بحدث لیس بنجس، ولو کان المرض باحد شقیه فان خرج من الشق السلیم دم قدر رأس ذباب بطل وضوؤه وان افتصد من الشق الماؤف وخرج الدم ارطالا لم یضر وهو طاهر مع انه هو الدم المسفوح وهذا کله غیر معقول ولا منقول ولا متجه ولا مقبول، فلا مریة عندی ان المراد کل ما هو ظاهر البدن شرعا وان تأخر طلب ایقاع تطهیره بالفعل الی زوال عذر۔

ورحم الله العلامة ابن کمال باشا حیث قال فی الایضاح سال الی ما یطهر ای الی موضع یجب ان یطهر بالغسل او مسح عند عدم عذر شرعی لابد من هذا التعمیم حتی ینتظم الموضع الذی سقط عنه حکم التطهیر بعذر[1] اھ وتبعه السید العلامة الطحطاوی فی حاشیة

لگ جائے جس سے خون اس کے سر سے پاؤں تک بہے جب بھی وہ باوضو رہے۔ اور اس جوش مارتے ہوئے خون سے نہ اس کا بدن نجس ہو نہ کپڑا، بلکہ اگر کوئی دوسرا بھی اسے لے کر اپنے کپڑے میں لگالے تو اچھا خاصا پاک و پاکیزہ رنگ ہو، اس لئے کہ جو حدث نہیں وہ نجس بھی نہیں ــــ اگر اس کی دو جانبوں میں سے ایک میں بیماری ہو ایسی صورت میں تندرست جانب میں مکھی کے سر برابر خون نکل آئے تو اس کا وضو باطل ہوجائے اور ماؤف جانب اگر فصد لگوائے اور کئی رطل خون نکل آئے تو کچھ نہ بگڑے وہ پاک ہی رہے جب کہ یہ بہتا ہوا خون ہے ــــ یہ سب نہ معقول ہے نہ منقول، نہ باوجہ نہ مقبول، تو میرے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ مراد یہ ہے کہ ہر وہ جو شرعاً ظاہر بدن ہو اگرچہ بالفعل زوال عذر تک اس کی تطہیر عمل میں لانے کا مطالبہ مؤخر ہوگیا ہو۔

خدا کی رحمت ہو علامہ ابن کمال پاشا پر وہ ایضاح میں فرماتے ہیں: "سال الی ما یطهر" یعنی ایسی جگہ بہے جسے دھونا یا مسح کرنا عذر شرعی نہ ہونے کے وقت واجب ہو، یہ تعمیم ضروری ہے تاکہ حکم اس جگہ کو بھی شامل رہے جس سے کسی عذر کی وجہ سے حکم تطہیر ساقط ہوگیا ہے اھ ــــ ان کی پیروی علامہ سید طحطاوی نے بھی حاشیہ مراقی الفلاح

---

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۱

مراقی الفلاح والعلامۃ الفہامۃ نوح افندی لما نقل ما نقل عن المشکلات عقبہ بقولہ لکن قال بعض المحققین یرید ابن کمال فنقل کلامہ ثم قال وھذا مخالف لما فی المشکلات ولعل الحق ھذا[1] اھ۔

میں کی اور علامہ فہامہ نوح آفندی نے جب منقولہ عبارتِ مشکلات نقل کی تو اس کے بعد یہ بھی فرمایا: لیکن بعض محققین — مراد ابن کمال پاشا — نے فرمایا، پھر ان کی عبارت نقل کی۔ پھر فرمایا یہ اُس کے برخلاف ہے جو مشکلات میں ہے، اور امید ہے کہ حق یہی ہے اھ۔

اقول اولاً بل لک[ف۱] ان تقول فرق بین السقوط والتأخر کما علمت بل ان سقط لعذر فحقیقۃ[عہ] السقوط تعقب الثبوت فذلک یقرر اللحوق ویؤکدہ کما لا یخفی۔

اقول اولاً بلکہ آپ کو یہ فرمانا چاہیے کہ ساقط ہونے اور مؤخر میں فرق ہے۔ جیسا کہ معلوم ہوا، بلکہ اگر عذر کی وجہ سے ساقط ہوا تو سقوط کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے بعد ثبوت ہو تو یہ حکم طہارت لاحق ہونے کو اور ثابت و مؤکد کرتا ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔

وثانیاً لعبارۃ[ف۲] المشکلات وجھۃ تنجیھا عن المشکلات فانھا فی الجرح وسیأتی بالشرح فلا تتعین للمخالفۃ۔

ثانیاً عبارتِ مشکلات کی ایک صورت ہے جو اسے مشکلات سے نجات دینے والی ہے کیونکہ وہ زخم سے متعلق ہے اور زخم کی تفصیل آگے آرہی ہے تو اس میں مخالفت متعین نہیں۔

ھذا ما یتعلق بمسألۃ الورم وما بنیت علیہ و اما مسئلۃ الجرح **فاقول** یظھر للعبد الضعیف

یہ مسئلہ ورم سے متعلق ہے اور وہ جس پر میں نے بنیاد رکھی تھی۔ اب رہا **مسئلہ زخم**، **فاقول** بندۂ ضعیف کو یہ سمجھ میں آتا ہے —

ف۱: تطفل علی العلامۃ ابن کمال باشا۔

عہ ای حقیقتہ الرفع وان اطلق علی الدفع ۱۲ منہ۔

ف۲: تطفل علی العلامۃ نوح افندی۔

عہ یعنی اس کی حقیقت حکم کا اٹھالینا ہے اگرچہ دفع کرنے پر بھی اطلاق ہوتا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۴

واللہ تعالٰی اعلم ان[ف۱] الجرح المنبسط لہ ثلث صور،

اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے ۔۔۔ کہ پھیلے ہوئے زخم کی تین صورتیں ہیں :

الاولی ان یکون انبساطہ فی الباطن فقط تفجر راسہ وعلی سائرہ جلدۃ ولو متورمۃ۔

پہلی صورت یہ کہ اس کا پھیلاؤ صرف اندر ہے، اس کا سرا پھٹا ہوا ہے اور باقی زخم پر جلد ہے اگرچہ ورم زدہ ہے۔

والثانیۃ بسیط منبسط علی ظاھر البدن لکنہ دقیق لاعرض لہ فلا یظھر للنظر الاکخط اوخیط۔

دوسری صورت یہ کہ زخم ظاہر بدن پر بسیط اور پھیلا ہوا ہے لیکن پتلا سا ہے جس میں بڑائی نہیں، نگاہ کو کسی خط یا دھاگے سا معلوم ہوتا ہے۔

والثالثۃ بسیط عریض ظاھر غورہ مرئی قعرہ۔

تیسری صورت یہ کہ بسیط وعریض ہے جس کا عمق ظاہر ہے گہرائی نظر آرہی ہے۔

فباطن[ف۲] الاول باطن قطعا حسا وشرعا فان اختلف الدماء فی باطنہ لم یضر وکان کنزول البول الی قصبۃ الذکر وھذا ما قدمنا عن الدر المختار من قولہ والا لا کما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ولم یخرج[۱] اھ۔

تو پہلے زخم کا باطنی حصہ قطعاً باطن ہے حساً بھی شرعاً بھی ۔۔ تو اگر اس کے باطن میں خون آئے جائے ہوں تو کوئی ضرر نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ذکر کی نالی میں پیشاب اُتر آنا ۔۔ اسی کو ہم نے پہلے درمختار کے حوالے سے بیان کیا کہ "ورنہ نہیں جیسے وہ جو آنکھ یا زخم یا ذکر کے اندرونی حصے میں بہے اور باہر نہ آئے" اھ۔

ولا یبعد ان یحمل علیہ ما مر عن الشامی عن السراج عن الینابیع

اور بعید نہیں کہ اسی پر اسے بھی محمول کرلیا جائے جو شامی کے حوالے سے، سراج پھر ینابیع سے

ف۱ : تحقیق المصنف فی اقسام الجرح المنبسط واحکامھا۔

ف۲ : **مسئلہ** : زخم اگر جسم کے اندر دور تک پھیلا ہو صرف منہ ظاہر ہے تو اس کے گھراؤ میں خون وغیرہ بہتے رہیں کچھ حرج نہیں جب منہ پر آکر ڈھلکے گا وضو جاتا رہے گا اگرچہ زخم کی سطح سے آگے نہ بڑھے۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۵

فقوله السائل علی الجراحة اذا لم يتجاوز ای الذی فار من قعرها و سال فی غورها وعلا علی رأسها ولم يتجاوز الرأس ليوافق السراج خلاصة نفسه الناصة ان حد التجاوز ان ينحدر عن رأس الجرح كما تقدم ولا شك ان محمدا روی عنه فی هذه النقض، وان الماخوذ عدمه فصح كل ما ذكر السراج، وان علت رأسه ثم انحدرت فلا اشك فی انتقاض الوضوء وان لم يتجاوز سطح الورم لوجود الانحدار من الرأس الذی هو ناقض باجماع ائمتنا رضی الله تعالی عنهم۔ واظنف الثانی ايضا كذلك فان الاتصال وان تفرق ولم تبق جلدة تستره لكن لدقته لايظهر غوره للنظر الابان يفرق الجانبان بعمل اليد بالقبض

نقل ہوا۔ تو ان کی عبارت "السائل علی الجراحۃ اذا لم یتجاوز" کا معنی یہ کہ جو جراحت کی تہہ سے اُبلا، اس کی گہرائی میں بہا، اس کے سرے پر چڑھا اور سرے سے آگے نہ بڑھا — تاکہ سراج اور خود اسی کے خلاصے میں موافقت ہو جائے جس میں یہ صراحت موجود ہے کہ تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرِ زخم سے ڈھلک آئے جیسا کہ عبارت گزری — اور شک نہیں کہ امام محمد سے اس صورت میں ایک روایت وضو ٹوٹنے کی بھی ہے اور مختار نہ ٹوٹنا ہے تو وہ سب درست ہو گیا جو سراج نے ذکر کیا — اور اگر خون سرِ زخم کے اوپر جائے پھر ڈھلک آئے تو وضو ٹوٹنے میں مجھے کوئی شک نہیں اگرچہ سطح ورم سے تجاوز نہ کرے کیونکہ سرے سے ڈھلکنا پا لیا گیا جو ہمارے ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک بالاجماع ناقض ہے۔

میں سمجھتا ہوں دوسری صورت کا حکم بھی اسی طرح ہے — اس لئے کہ ملاپ اگرچہ ختم ہو گیا، اور اسے چھپانے والی کوئی جلد نہ رہی لیکن باریک ہونے کی وجہ سے اس کی گہرائی نظر پر ظاہر نہیں ہوتی، مگر جب کہ دونوں کناروں کو مثلاً ہاتھ سے

ف: **مسئلہ** زخم اگر ظاہر جسم ہی پر دور تک پھیلا ہے مگر ایک خط یا ڈورے کی طرح دراز و باریک ہے کہ اس کی اندرونی سطح باہر سے نظر نہیں آتی تو ظاہر یہ ہے کہ اس کا حکم بھی اُسی محض اندرونی زخم کی طرح ہوگا کہ خون اندر دورہ کرے تو مضائقہ نہیں اور اُس کے کناروں تک آجائے تو مضائقہ نہیں جب تک ڈھلکے نہیں، اور اگر اس کے بالائی کنارے سے اُبل کر بدن کی جلد پر ڈھلکا تو وضو نہ رہے گا اگرچہ زخم کی حد سے آگے نہ بڑھے۔

والجبن مثلا ومثل هذا لا يجعل الباطن ظاهرا كما تقدم في الفرج والشرج فكان كباطنهما بل باطن صماخ الاذن في البطون مع عدم غطاء من فوق، فما سال فيه ولم يظهر فانما يسيل في الباطن وما ظهر فان علا ولم ينحدر لم ينقض على المفتى به ولو علا على سطح الجرح كله لعدم تحقق الانحدار، وهذا المحمل اقرب من الاول لعبارة السراج والينابيع، اما اذا نبع الدم على رأسه فقط ثم انحدر منه سائلا على سطحه فلا شك انه لعدم العرض في الجراحة يأخذ شيئا من الجسم الصحيح ايضا من جنبيها فيتحقق التجاوز الى البدن الصحيح ايضا ولا يبقى محل للامتراء في انتقاض الطهر.

واما الثالث فمجال نظر ف فان الغور الذي ظهر كان من باطن

سمیٹ کر اور کھینچ کر الگ الگ کیا جائے، اور ایسی صورت باطن کو ظاہر نہ کردے گی، جیسا کہ فرج اور کنارہ مقام براز سے متعلق گزرا، تو اس کا باطن ان ہی دونوں کے باطن کی طرح ہے بلکہ اوپر سے کوئی پردہ نہ ہوتے ہوئے چھپا ہُوا ہونے میں سوراخ گوش کے باطن کی طرح ہے — تو اس میں جو خون بہے اور ظاہر نہ ہو وہ باطن ہی میں بہنے والا ہے۔ اور جو ظاہر ہو اگرچہ اوپر چڑھا اور نیچے نہ اُترا تو قولِ مفتیٰ بہ پر ناقض نہیں اگرچہ پوری سطحِ زخم کے اوپر چڑھ جائے کیونکہ نیچے ڈھلکنا متحقق نہ ہوا۔ سراج اور ینابیع کی عبارت کے لئے یہ محمل پہلے سے زیادہ قریب ہے۔ لیکن جب خون صرف سرِ زخم پر اُبل کر آئے پھر اس سے اس کی سطح پر بہتا ہوا ڈھلکے تو جراحت میں عرض نہ ہونے کی وجہ سے بلاشبہہ وہ اس کے دونوں کناروں سے صحت مند جسم کا کچھ حصہ بھی لے لے گا تو بدنِ صحیح تک بھی تجاوز متحقق ہوجائے گا اور طہارت ٹوٹنے میں کوئی جائے شک باقی نہ رہے گی۔

لیکن تیسری صورت تو وہ جولان گاہِ نظر ہے، اس لئے کہ گہرائی جو ظاہر ہوگئی ہے یہ قطعاً پہلے

ف: **مسئلہ** کُھلا ہوا چوڑا گھاؤ جس کی اندرونی سطح باہر سے دکھائی دے ظاہر یہ ہے کہ جب تک اچھا نہ ہو باطن بدن کے حکم میں ہے، اگر اس کے اندر خون وغیرہ اُبلے کر اس کے کناروں تک آجائے اسکے صرف بالائی حصے پر اُبل کر اس کے اندر اندر بہے باہر نہ نکلے تو وضو نہ جائے گا نہ وہ خون ناپاک ہو کہ ہنوز اپنے مقام ہی میں دورہ کر رہا ہے۔

البدن قطعا واذا ظهر ظهر ولم يتناوله حكم التطهير بعد فعسى ان يكون باقيا على حكمه الاصلى حتى يبرء فينزل عليه حكم التطهير ويلتحق بالظاهر شرعا ايضا كما التحق حسا وحينئذ يكون سيلان الدم فيه سيلانا فى الباطن، ويؤيده ماتقدم عن الدرر عن المحيط ان مايوازى الدم من اعلى الجرح مكانه فقضيته ان لونبع الدم فيه حتى وازى حرفه من كل جانب لم يضر لانه علولا انحدار فيلزمه ان لونبع فى اعلاه ثم انحدر فيه ولم يجاوزه لم ينقض لانه منتقل فى مكانه لاعن مكانه[1]، وكان هذا هو ملحظ مافى المشكلات و خزانة الروايات ولا ينافيه ما فى النهر والسراج و ط على المراقى ان فائدة ذكر الحكم دفع ورود داخل العين و باطن الجرح اذ حقيقة التطهير

باطن بدن میں شامل تھی ۔ اور جب ظاہر ہوئی تو اس حالت میں ظاہر ہوئی کہ ابھی اسے حکمِ تطہیر شامل نہیں تو شاید یہ اپنے اصلی حکم پر (باطن بدن ہونے پر) باقی رہے، یہاں تک کہ زخم اچھا ہوجائے تو اس پر حکمِ تطہیر وارد ہو اور یہ ظاہر شرعی میں شامل ہوجائے جیسے بروقت ظاہر حسی میں شامل ہے ــــ ایسی صورت میں اس کے اندر خون بہنا باطن میں بہنا ہے اس کی تائید اس کلام سے ہوتی ہے جو بحوالہ دُرر محیط سے نقل ہوا کہ زخم کے بالائی حصے سے جو خون کے مقابل ہے وہ خون ہی کی جگہ ہے ــــ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اس میں خون اُبل کر ہر طرف سے اس کے کنارے کے مقابل ہوگیا تو مضر نہ ہو اس لئے کہ یہ بڑھنا ہے ڈھلکنا نہیں ــــ اس پر لازم آتا ہے کہ اگر بالائی حصے میں اُبلے پھر اس کے اندر ہی ڈھلک آئے اور اس سے باہر تجاوز نہ کرے تو ناقض نہ ہو اس لئے کہ وہ اپنی جگہ کے اندر منتقل ہونے والا ہے اپنی جگہ سے منتقل ہونے والا نہیں ــــ گویا یہی مشکلات اور خزانۃ الروایات کی عبارت کا مطمحِ نگاہ ہے ۔ اور نہر، سراج اور طحطاوی علی مراقی الفلاح کی یہ عبارت اس کے منافی نہیں : اس حکم کو بیان کرنے کا فائدہ داخلِ چشم اور باطنِ زخم سے وارد ہونے والے اعتراض کا دفعیہ ہے اس لئے

---

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۳

فیھا ممکنۃ وانما الساقط حکمہ[1] اھ فلیس ظاھرا فی جعلہ ظاھرا الا ظاھرا و ھو ظاھر بخلاف ماکان ظاھرا ثم عرض عارض فانہ لایخرجہ عن الخروج الی الدخول کما علمت فلیس فیھا ان کل مالا یطلب تطھیرہ بالفعل لعذر فالسیلان علیہ لایضر کما اوھم بعض وافھم بعض۔

کہ حقیقتِ تطہیر ان دونوں میں ممکن ہے صرف حکمِ تطہیر ساقط ہے اھ — یہ عبارت بجز ظاہر حسی کے اُسے ظاہر بدن قرار دینے میں ظاہر نہیں اور ظاہر حسی ہونا تو ظاہر ہے — بخلاف اس کے جو پہلے ظاہر بدن تھا پھر اس پر کوئی عارض در آیا، کہ یہ اسے خروج سے نکال کر دخول میں نہ ملائے گا۔ جیسا کہ معلوم ہوا — تو مشکلات میں یہ نہیں کہ ہر وہ جس کی تطہیر بالفعل کسی عذر کی وجہ سے مطلوب نہیں تو اس پر خون بہنا مضر نہیں — جیسا کہ بعض نے اس کا وہم پیدا کیا، اور بعض کی عبارت سے مفہوم ہوا۔

وبالجملۃ ماکان ظاھرا لایصیر بالعذر باطنا کما افاد ابن الکمال وماکان باطنا لعلہ لایصیر ظاھرا مالم ینزل علیہ حکم التطھیر کما یفھم من المشکلات وخزانۃ الروایات او النھر والینابیع وطحطاوی المراقی ورد المحتار ایضا۔

مختصر یہ کہ جو پہلے ظاہر تھا وہ عذر کی وجہ سے باطن نہ ہو جائے گا۔ جیسا کہ ابن کمال نے افادہ فرمایا۔ اور جو باطن تھا امید یہی ہے کہ وہ ظاہر نہ ہو جائے گا جب تک کہ اس پر حکمِ تطہیر وارد نہ ہو۔ جیسا کہ مشکلات اور خزانۃ الروایات سے مفہوم ہوتا ہے یا نہر، ینابیع، طحطاوی علی المراقی اور رد المحتار سے بھی۔

فھذا ما یتراای لی ویحتاج الی زیادۃ تحریر فمن ظفر بہ من کلمات العلماء فلیسعفنا بالاطلاع علیہ لعل اللہ یحدث بعد ذٰلک امرا، ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

یہ وہ ہے جو مجھے سمجھ میں آتا ہے اور اس میں مزید تنقیح کی ضرورت ہے جسے کلماتِ علماء سے دستیاب ہو وہ ہمیں مطلع کر کے حاجت روائی کرے شاید اس کے بعد خدا کوئی اور امر ظاہر فرمائے۔ اور طاقت وقوت نہیں مگر برتری وعظمت والے خدا ہی سے۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۸۶

السادس تقدم ان الدم فی مجلس یجمع وھی الروایۃ الدائرۃ فی الکتب اجمع لکن قال الامام الاجل برھان الملۃ والدین صاحب الھدایۃ رحمہ اللہ تعالٰی فی کتابہ مختارات النوازل فی فصل النجاسۃ الدم اذا خرج من القروح قلیلا قلیلا غیر سائل فذلک لیس بمانع وان کثر وقیل لوکان بحال لو ترکہ لسال یمنع اھ[1]

ثم اعاد المسألۃ فی نواقض الوضوء فقال ولو خرج منہ شیئ قلیل ومسحہ بخرقۃ حتی لو ترك یسیل لاینقض وقیل الخ[2]

فھذا صریح فی ترجیح عدم الجمع مطلقا لکنہ متوغل فی الغرابۃ

تنبیہ ششم: گزر چکا کہ ایک مجلس میں تھوڑا تھوڑا چند بار آنے والا خون جمع کیا جائے گا ــــ یہی وہ روایت ہے جو تمام کتابوں میں متداول ہے۔ لیکن امام اجل برہان الملۃ والدین صاحبِ ہدایہ رحمہ اللہ تعالٰی نے مختارات النوازل، فصل النجاسۃ میں لکھا ہے: "پھوڑے سے خون جب تھوڑا تھوڑا نکلے، بہنے والا نہ ہو، تو وہ مانع نہیں اگرچہ زیادہ ہوجائے اور کہا گیا کہ اگر اس کی یہ حالت رہی ہو کہ چھوڑ دیا جاتا تو بہتا، تو وہ مانع ہے۔" اھ۔

پھر نواقضِ وضو میں یہ مسئلہ دوبارہ لائے تو کہا: "اگر اس سے کچھ تھوڑا نکلے اور اسے کسی کپڑے سے پونچھ دے یہاں تک کہ اگر چھوڑ دیتا تو بہتا، تو ایسا خون ناقض نہیں، اور کہا گیا الخ۔"

تو یہ نہ جمع کیے جانے کے حکم کی مطلقاً ترجیح میں تصریح ہے ــــ لیکن یہ قول انتہائی غرابت

ف: مسئلہ صاحبِ ہدایہ نے ایک کتاب میں فرمایا کہ خون جو تھوڑا تھوڑا نکلے کہ کسی دفعہ کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہ ہو اگرچہ جمع کرنے سے کتنا ہی ہوجائے اصلاً ناقضِ وضو نہیں اگرچہ ایک ہی مجلس میں نکلے یہ قول خلافِ مشہور و مخالفِ جمہور ہے بے ضرورت اس پر عمل جائز نہیں ہاں جو ایسے زخم یا آبلوں میں مبتلا ہو جس سے اکثر وقت خون یا ریم قلیل نکلتا رہتا ہے کہ ایک بار کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہیں ہوتا مگر جلسہ واحدہ کا جمع کیے سے ہوجاتا ہے اور بار بار وضو اور کپڑوں کی تطہیر موجب ضیق کثیر ہے کہ معذوری کی حد تک نہ پہنچا اس کے لئے اس پر عمل میں بہت آسانی ہے۔

---

[1] الفوائد المخصصۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ التاسعۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۶۳

[2] شرح عقود رسم المفتی " " " " " ۱/ ۴۹

حتی قال العلامۃ الشامی لم ار من سبقه الیه ولا من تابعه علیه بعد المراجعة الکثیرۃ فهو قول شاذ قال ولکن صاحب الهدایة (ف) اما جلیل من اعظم مشائخ المذهب من طبقة اصحاب التخریج والتصحیح فیجوز للمعذور تقلیده فی هذا القول عند الضرورۃ فان فیه توسعة عظیمة لاهل الاعذار قال وقد کنت ابتلیت مدۃ بکی الحمصة ولم اجد ما تصح به صلاتی علی مذهبنا بلا مشقة الا علی هذا القول فاضطررت الی تقلیده ثم لما عافانی الله تعالٰی منه اعدت صلاۃ تلك المدۃ ولله تعالٰی اھ هذا کلامه فی شرح منظومته فی رسم المفتی[1] وقال فی الفوائد المخصصة صاحب الهدایة من اجل اصحاب

رکھتا ہے یہاں تک کہ علامہ شامی نے فرمایا کہ بہت مراجعت اور جستجو کے باوجود مجھے کوئی ایسا نظر نہ آیا جس نے ان سے پہلے یہ قول کیا ہو، اور نہ ان کے بعد کوئی ملا جس نے اس قول میں ان کی متابعت کی ہو — تو وہ ایک شاذ قول ہے۔ (آگے فرمایا) لیکن صاحب ہدایہ اعظم مشائخ مذہب میں سے امام جلیل، اصحاب تخریج و تصحیح کے طبقہ سے ہیں۔ تو وقتِ ضرورت معذور کے لئے اس قول میں ان کی تقلید روا ہے اس لئے کہ عذر والوں کے لئے اس میں بڑی وسعت ہے — کہتے ہیں، میں ایک مدت تک آبلوں کی بیماری میں مبتلا تھا اور ایسی صورت نہ پاتا تھا جس میں ہمارے مذہب کے مطابق میری نماز بلامشقت درست ہو سکے، سوا اس قول کے، تو مجبوراً میں نے اس کی تقلید کی — پھر جب اللہ تعالٰی نے مجھے اس سے عافیت بخشی تو اس مدت کی نمازوں کا میں نے اعادہ کیا — وللہ تعالٰی الحمد اھ — یہ علامہ شامی کا وہ کلام ہے جو رسم المفتی میں اپنے منظومہ کی شرح میں انہوں نے لکھا۔[2] اور فوائد مخصصہ میں لکھتے ہیں، صاحب ہدایہ بزرگ تر

ف: صاحب الهدایة امام جلیل من ائمة التخریج والترجیح یجوز تقلیده۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۴۹

[2] " " " " " " " " " " ۱/ ۴۹

الترجیح فیجوز للمبتلی تقلیدہ لان فیما ذکرناہ مشقۃ عظیمۃ فجزاہ اللہ تعالٰی خیر الجزاء حیث اختیار التوسیع والتسہیل الذی بنیت علیہ ھذہ الشریعۃ الغراء السہلۃ السمحۃ اھ۔[1]

اصحابِ ترجیح سے ہیں تو مبتلا کے لئے ان کی تقلید جائز ہے اس لئے کہ جو ہم نے ذکر کیا اس میں بڑی مشقت ہے تو خدائے تعالٰی انھیں جزائے خیر بخشے کہ وہ توسیع و تسہیل اختیار کی جس پر اس روشن، سہل، آسان شریعت کی بنیاد رکھی گئی۔ اھ۔

اقول جوز الامام الکبیر العلم الشہیر الخصاف تزویج الوکیل موکلتہ بغیبتہا من دون تسمیتہا قال[ف1] الامام شمس الائمۃ السرخسی الخصاف کان کبیرا فی العلم یجوز الاقتداء بہ فقال فی البحر[ف2] المختار فی المذہب خلاف ما قالہ الخصاف وان کان الخصاف کبیرا اھ[2]، وفی الدر عن تصحیح القدوری الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل و خرق للاجماع۔[3]

اقول امام کبیر، علم شہیر خصاف نے جائز قرار دیا ہے کہ وکیل اپنی موکلہ کا نکاح اس کی غیر موجودگی میں اس کا نام لئے بغیر کردے۔ امام شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا، خصاف علم میں بزرگ تھے، ان کی اقتداء ہوسکتی ہے۔ اس پر بحر میں فرمایا: مذہب میں مختار اس کے برخلاف ہے جو خصاف نے فرمایا اگرچہ خصاف بزرگ ہیں اھ۔ اور درمختار میں تصحیح قدوری کے حوالے سے ہے: قول مرجوح پر حکم اور فتوٰی جہالت اور اجماع کی مخالفت ہے اھ۔

وفی عدۃ رد[ف3] المحتار التقلید

ردالمحتار کے باب العدۃ میں ہے، تقلید

ف1: الخصاف کبیر فی العلم یجوز اقتداؤہ۔

ف2: العمل بما ھو المختار فی المذہب وان کان قائل خلافہ اماما کبیرا۔

ف3: تقلید الغیر عند الضرورۃ وان جاز بشروطہ فلعمل نفسہ اما الافتاء فلا یکون الا فی الراجح فی المذہب۔

---

[1] الفوائد المخصصۃ رسالۃ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ التاسعۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۶۳

[2] البحر الرائق کتاب النکاح فصل لابن العم ان یزوج الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳/ ۱۳۷

[3] الدر المختار مقدمۃ الکتاب مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۵

وان جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه لا للمفتی لغیرہ فلا یفتی بغیر الراجح فی مذھبه[1] اھ

اگرچہ جائز ہے مگر اس کے لئے جو خود عمل کرنے والا ہے' اس کے لئے نہیں جو دوسرے کو فتوٰی دینے والا ہے، وہ اس پر فتوٰی نہ دے گا جو اس کے مذہب میں غیر راجح ہو اھ۔

نعم للمبتلی فیه ما فیه من ترفیه وھو ایسر[ف1] له من تقلید الامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنه فان النجاۃ من التلفیق شاؤ سحیق، وباللہ التوفیق۔

ہاں اس میں مبتلا کے لئے راحت و آسانی ہے اور یہ اس کے لئے امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ کی تقلید سے زیادہ سہل ہے اس لئے کہ تلفیق سے نجات حاصل کرنا دور کی راہ ہے، و باللہ التوفیق۔

السابع قولھم[ف2] مالیس بحدث لیس بنجس قضیة نفیسة مفیدۃ افادھا الامام قاضی الشرق و الغرب سیدنا ابو یوسف رضی اللہ تعالٰی عنه وھی مذکورۃ کذلك فی متون المذھب وغیرھا وزاد الشراح نفی عکسھا فقالوا انھا لا تنعکس فلا یقال مالا یکون نجسا لا یکون حدثا کما فی الدرایة وغیرھا قال العلامة الشامی یرید به العکس المستوی لانه جعل الجزء الاول ثانیا والثانی اولا مع بقاء الصدق والکیف بحالھما و

تنبیہ ہفتم: قول علماء: "مالیس بحدث لیس بنجس — جو حدث نہیں وہ نجس نہیں" ایک نفیس نفع بخش قاعدہ ہے جس کا افادہ قاضی شرق و غرب سیدنا ابو یوسف رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا۔ اور متون مذہب وغیرہا میں یہ اسی طرح مذکور ہے۔ شارحین نے اس کے عکس کی نفی کا اضافہ کیا اور فرمایا کہ اس کا عکس نہ ہوگا، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو نجس نہ ہوگا وہ حدث نہ ہوگا۔ جیسا کہ درایہ وغیرہا میں ہے۔ علامہ شامی نے کہا: "اس سے عکس مستوی مراد ہے کیونکہ وہ جزء اول کو ثانی اور ثانی کو اول کر دینے کا نام ہے اس طرح کہ صدق اور کیف اپنی حالت پر

ف1: عند الضرورۃ تقلید قیل فی المذھب احسن من تقلید مذھب الغیر۔

ف2: تحقیق قولھم مالیس بحدث لیس بنجس قضیة وعکسا۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطلاق باب العدۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲/۶۰۲

عزاہ[۱] للشیخ اسمٰعیل والد سیدی عبد الغنی النابلسی رحمھم اللہ تعالٰی۔

اقول ھذہ[ف۱] زلۃ واضحۃ فانھم لو ارادوا بہ العکس المنطقی لکان نفیہ نفی الاصل لان العکس من اللوازم ولم[ف۲] یلتفت رحمہ اللہ تعالٰی الی قول نفسہ مع بقاء الصدق فاذا کان الصدق باقیا فکیف یصح نفیہ بل الحق انھم انما یریدون فی امثال المقام نفی العکس العرفی[ف۳] وھو عکس الموجبۃ الکلیۃ کنفسھا تقول کل حلال طاھر ولا عکس" ای لیس کل طاھر حلالا وھذا معھود متعارف فی الکتب العقلیۃ ایضا تراھم یقولون ارتفاع العام یستلزم ارتفاع الخاص ولا عکس ونفی اللازم یستلزم نفی الملزوم ولا عکس الی غیر ذٰلک وھذا اظھر من ان یظھر، ثم اختلف نظر الفاضلین

باقی رہیں"۔۔۔ اور اس کو سیدی عبد الغنی نابلسی کے والد شیخ اسمٰعیل رحمہم اللہ تعالٰی کی طرف منسوب کیا۔

اقول یہ کھلی ہوئی لغزش ہے۔ اس لئے کہ اگر عکس منطقی مراد ہوتا تو اس کی نفی سے اصل ہی کی نفی ہو جاتی اس لئے کہ عکس لازم قضیہ ہوتا ہے (اگر کوئی قضیہ ہے تو اس کا عکس بھی ضرور ہوگا) انھوں نے خود اپنے قول "مع بقاء الصدق ۔۔۔ اس طرح کہ صدق باقی رہے" کی طرف التفات نہ کیا۔ جب صدق باقی رہے گا تو اس کی نفی کیسے صحیح ہوگی؟ ۔۔۔ بلکہ حق یہ ہے کہ اس طرح کے مقامات میں عکس عرفی کی نفی مراد لیتے ہیں۔ وہ یہ کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہو۔ آپ کہتے ہیں کل حلال طاھر و لاعکس، ای لیس کل طاھر حلالا ۔۔۔ ہر حلال پاک ہے اور اس کا عکس نہیں، یعنی ہر پاک حلال نہیں۔ یہ کتب عقلیہ میں بھی معہود و متعارف ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ وُہ کہتے ہیں ارتفاعِ عام ارتفاعِ خاص کو مستلزم ہے (عام نہ ہوگا تو خاص بھی نہ ہوگا) اور اس کا عکس نہیں ۔۔۔ نفی لازم نفی ملزوم کو مستلزم ہے اور اس کا عکس نہیں ۔۔۔ اس کی بہت ساری مثالیں ہیں۔ اور یہ اتنا

ف۱: تطفل علی الشیخ اسمٰعیل النابلسی العلامۃ ش۔ ف۲: تطفل اٰخر علیھما۔

ف۳: الفرق بین العکس المنطقی والعرفی وان العرفی معروف حتی فی الکتب العقلیۃ والمنطقیۃ۔

۱؎ رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵

البرجندی والشیخ اسمٰعیل فی کیف هذہ القضیة فجعلها البرجندی موجبة وشارح الدرر سالبة۔

ظاہر ہے کہ محتاج اظہار نہیں — پھر فاضل برجندی اور شیخ اسمٰعیل کے درمیان اس قضیہ کی کیفیت (ایجاب وسلب) میں اختلافِ نظر ہوا۔ برجندی نے اسے موجبہ قرار دیا اور شارح درر نے سالبہ ٹھہرایا۔

فی شرح النقایة مالیس بحدث لیس بنجس ای کل مالیس بحدث من الاشیاء الخارجة من السبیلین وغیرھما لیس بنجس ھذہ الکلیة السالبة الطرفین تنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس من الاشیاء المذکورة حدث ولایستلزم ذٰلك ان یکون کل حدث نجسا وھٰذہ الکلیة لوجعلت متعلقة بمباحث القیئ لکان لہ وجہ و سلمت عن توھم الدور[1] اھ مختصرًا۔

شرح نقایہ میں ہے ، مالیس بحدث لیس بنجس ۔ ای کل مالیس بحدث من الاشیاء الخارجة من السبیلین وغیرھما لیس بنجس — یعنی سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزوں میں سے ہر وہ جو حدث نہیں وہ نجس نہیں — اس سالبۃ الطرفین کلیہ کا عکس نقیض یہ ہوگا۔ کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث — مذکورہ اشیاء سے ہر نجس حدث ہے اور یہ اس کو مستلزم نہیں کہ ہر حدث نجس ہو۔ اور یہ کلیہ اگر قے کے مباحث کے متعلق کردیا جاتا تو اس کی ایک صورت ہوتی، اور دَور کے وہم سے سلامت رہتا اھ مختصراً۔

اقول ویرد علیہ **اولًا** ان الاشیاء المذکورة اعنی الخارجة من بدن المکلف انما ارید ت بما وھی من الموضوع دون المحمول فمن این یأتی ھذا التقیید فی موضوع العکس وبدونہ یبقی کاذبا فیکذب الاصل۔

اقول اس پر چند اعتراضات وارد ہوں گے **اولًا** اشیائے مذکورہ یعنی خارجہ من البدن المکلف ، "ما" سے مراد لی گئیں اور ما موضوع کا جُز ہے محمول کا جُز نہیں — تو یہ قید عکس کے موضوع میں کہاں سے آجائے گی؟ — اور اگر یہ قید نہ ہو تو عکس کاذب ہوجائے گا تو اصل بھی کاذب ہوگی۔

وثانیًا لیس موضوع الاصل لیس

ثانیًا اصل کا موضوع "لیس بحدث"

---

[1] شرح النقایة للبرجندی کتاب الطہارة نولکشور لکھنؤ ۲۳/۱

بحدث بل ما والمراد بها شیئ مخصوص وھوالخارج من بدن المکلف فانما یؤخذ نقیضہ بایراد السلب علی ما لابحذفہ من متعلق الموضوع و انتظر ما سنلقی من التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق۔

نہیں بلکہ "ما" ہے۔ اور اس سے مراد ایک مخصوص چیز ہے ــــ یہ وہ ہے جو مکلف کے بدن سے نکلنے والی ہو ــــ تو اس کی نقیض "ما" ہی پر سلب کرلی جائے گی، یوں کہ "ما" کو متعلق موضوع سے حذف کر دیا جائے۔ اور اس کا انتظار کیجئے جو تحقیق ہم پیش کررہے ہیں۔ اور خدائے برتر مالکِ توفیق ہے۔

وثالثا تحریر[ف۱] مما تقرر ان

السلب لیس جزء الموضوع فکیف تکون سالبۃ الطرفین۔

ثالثا

تقریر سابق سے واضح ہوا کہ سلب جزءِ موضوع نہیں تو یہ سالبۃ الطرفین کیسے ہوگا؟

وقال فی رد المحتار ماذکرہ المصنف قضیۃ سالبۃ کلیۃ لامھملۃ لان[ف۲] ما للعموم وکل ما دل علیہ فھو سور الکلیۃ کما فی المطول وغیرہ فتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس حدث لانہ جعل نقیض الثانی اولا ونقیض الاول ثانیا مع بقاء الکیف والصدق بحالہ وتمامہ فی شرح الشیخ اسمٰعیل[۱] اھ۔

علامہ شامی نے رد المحتار میں کہا: مصنف نے جو ذکر کیا قضیہ سالبہ کلیہ ہے، مہملہ نہیں، اس لئے کہ "ما" عموم کے لئے ہے اور جو بھی عموم پر دلالت کرے وہ کلیہ کا سور ہوجائے گا جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے۔ تو اس کا عکس نقیض یہ ہوگا کل نجس حدث ہر نجس حدث ہے۔ اس لئے کہ عکس نقیض کی تعریف یہ ہے: نقیض ثانی کو اول، اور نقیض اول کو ثانی کرنا اس طرح کہ صدق اور کیف اپنے حال پر باقی ہو اس کی تکمیل شیخ اسمٰعیل کی شرح میں ہے اھ۔

اقول رحم اللہ العلامتین

اقول دونوں حضرات شارح درر اور

ف۱: تطفل علی العلامۃ البرجندی۔

ف۲: کل ما دل علی العموم کما ومن فھو سور الکلیۃ۔

---

[۱] رد المحتار کتاب الطہارۃ نواقض وضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵

شارحی الدرر والدرر لوکانت القضیۃ سالبۃ۔

قاولاً[1] لن تظھر کلیتھا بکون ما من صیغ العموم بل وان کان ھناك لفظۃ کل مکان ما فان ما او کلا یکون فی الموضوع ویرد السلب علی ثبوت المحمول لہ فیفید سلب العموم لاعموم السلب ولذا نصوا ان لیس کل سور السالبۃ الجزئیۃ۔

وثانیاً[2] علی فرض کلیتھا کیف تنعکس کلیۃ والسوالب انما تنعکس بعکس النقیض جزئیۃ علی دیدن الموجبات فی العکس المستقیم۔

وثالثاً[3] اعجب منہ ایراد الموجبۃ فی عکسھا مع انھما رحمھما اللہ تعالٰی قد ذکرا بانفسھما شرط بقاء الکیف ویخطر ببالی واللہ تعالٰی اعلم سقوط لفظۃ المحمول بعد قولہ سالبۃ من قلم احدھما اوقلم الناسخین وکان اصلہ قضیۃ سالبۃ المحمول کلیۃ فاذن تکون موجبۃ وتندفع الایرادات الثلثۃ جمیعا۔

شارحین درر پر خدا کی رحمت ہو ـــــــ اس کلام پر چند اعتراض ہیں :

اوّل اگر قضیہ سالبہ ہو تو اس کی کلیت "ما" کے صیغۂ عموم ہونے سے ہرگز ظاہر نہ ہوگی بلکہ اگر یہاں "ما" کی جگہ لفظ کل ہو۔ اس لئے کہ ما یا کل موضوع میں ہوگا اور سلب موضوع کیلئے محمول کے ثابت ہونے پر وارد ہوگا تو سلب عموم (نفی کلیت) کا فائدہ دے گا عموم سلب (کلیت نفی) کا نہیں۔ اسی لئے لوگوں نے تصریح کی ہے کہ "لیس کل" سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

دوم فرض کرلیا جائے کہ وہ کلیہ ہے تو اس کا عکس کلیہ کیسے آئے گا جب کہ سالبات کا عکس نقیض جزئیہ ہوتا ہے جیسے موجبات کا عکس مستوی جزئیہ ہوتا ہے۔

سوم اس سے عجیب یہ کہ سالبہ بتا کر اس کا عکس موجبہ لیا باوجودیکہ دونوں حضرات نے کیف باقی رہنے کی شرط خود ہی ذکر کی ہے۔ میرے دل میں خیال آتا ہے ـــ واللہ تعالٰی اعلم ـــ کہ لفظ سالبہ کے بعد لفظ محمول دونوں حضرات میں سے کسی کے قلم سے یا نقل کرنے والوں کے قلم سے ساقط ہوگیا ہے۔ اصل الفاظ یہ تھے: "قضیہ سالبۃ المحمول کلیہ ہے۔ اس صورت میں یہ موجبہ ہوگا۔ اور تینوں اعتراضات دفع ہوجائیں گے۔

---

[1] : تطفل ثالث علی الشیخ النابلسی وش۔

[2] : تطفل رابع علیھما

[3] : تطفل خامس علیھما

اقول لکن اذن یرد **اولا** ماورد علی البرجندی ثانیا **وثانیا** ینازع فی صدق العکس فرب نجس لیس بحدث کالاعیان النجسة الغیر الخارجة من بدن مکلف۔

ھذا ما یحکم به جلی النظر وعلیه فالوجه ما **اقول** تحتمل القضیة الایجاب والسلب الکلیین جمیعا اما الاول فیجعل ما للعموم والسلب الاخیر جزء المحمول والاول جزء متعلق الموضوع لا نفسه لما علمت فتکون موجبة کلیة معدولة المحمول فقط لاسالبة الطرفین والمراد بما کما علمت الخارج من بدن المکلف فیکون حاصلها کل خارج من بدن مکلف غیر حدث فھو لا نجس وقولنا غیر حدث حال من خارج ای ما خرج منه ولم ینقض طھرا والأن تنعکس بعکس النقیض موجبة کلیة قائلة ان کل نجس فھو لاخارج غیر حدث ای لیس بالخارج الذی لا ینقض به الطھارة ای لا یجتمع فیه الوصفان فان خرج نقض ولا بد وان لم ینقض لم یکن

اقول لیکن اب اولاً وہ اعتراض وارد ہوگا جو برجندی پر ثانیاً وارد ہوا، **ثانیاً** عکس کے صادق ہونے میں نزاع ہوگا کہ بہت سے نجس، حدث نہیں ہیں، جیسے وہ نجس اعیان جو مکلف کے بدن سے نکلنے والے نہیں۔

یہ وہ ہے جس کا فیصلہ بنظر جلی ہوتا ہے۔ اس بنا پر وجہ درست وہ ہے جو **میں کہتا ہوں** قضیہ موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ دونوں بن سکتا ہے ـــــ

اوّل اس طرح کہ "ما" عموم کے لئے رکھیں، سلب اخیر کو جزءِ محمول بنائیں، اور سلب اول کو بسبب معلوم خود موضوع کا نہیں بلکہ متعلقِ موضوع کا جزء بنائیں تو موجبہ کلیہ معدولۃ المحمول ہوگا، سالبۃ الطرفین نہ ہوگا۔ اور جیسا کہ معلوم ہُوا "ما" سے مراد وہ ہے جو بدن مکلف سے خارج ہو ـــ تو حاصلِ قضیہ یہ ہوگا، کل خارج من بدن مکلفٍ غیرِ حدثٍ، فھو لا نجس (ہر وہ جو بدنِ مکلّف سے خارج ہو اس حال میں کہ حدث نہ ہو تو وہ لانجس ہے) لفظ 'غیر حدث' لفظ خارج سے حال ہے یعنی جو بدن سے نکلے اس حال میں کہ ناقضِ طہارت نہ ہو۔ اب اس کا عکس نقیض یہ موجبہ کلیہ ہوگا کل نجس فھو لاخارج غیرحدث یعنی ہر نجس لاخارج غیر حدث ہے۔ یعنی جو نجس ہے وُہ ایسا خارج نہیں جس سے طہارت نہ ٹوٹے، یعنی اس میں دونوں وصف جمع نہ ہونگے، اگر خارج ہوگا تو ناقض ہونا ضروری ہے۔ اور اگر

30 خارجا من بدن المکلف وبالعکس المستوی موجبة جزئیة بعض اللانجس خارج منه غیر حدث وھو ایضا صادق قطعا کالدمع والعرق والدم القلیل۔

ناقض نہ ہوگا تو بدن مکلف سے خارج نہ ہوگا ۔ اور اس کا عکس مستوی یہ موجبہ جزئیہ ہوگا ۔ بعض اللانجس، خارج منه غیر حدث (بعض لانجس، بدن سے اس حال میں خارج ہیں کہ حدث نہیں) یہ بھی قطعاً صادق ہے جیسے آنسو، پسینہ، قلیل خون۔

واما الثانی فبتحصیل الطرفین ومالیست للعموم بل نکرة بمعنی شیئ دخلت فی حیز النفی فعمت واذن یکون الحاصل لاشیئ من الخارج منه غیر حدث نجسا وینعکس بعکس النقیض سالبة جزئیة لیس بعض اللانجس لاخارجا منه غیر حدث وبورود السلب علی لاخارج یعود الی الاثبات فیؤل المعنی الی قولنا بعض مالیس نجسا خارج من بدن المکلف غیر حدث وبالمستقیم سالبة کلیة لاشیئ من النجس خارجا منه غیر حدث ووجوہ صدقه ما قدمنا۔

دوم اس طرح کہ طرفین محصلہ ہوں، اور "ما" عموم کے لئے نہیں بلکہ نکرہ بمعنی شیئ ہو جیز نفی میں داخل ہوا تو عام ہوگیا، اس صورت میں حاصل یہ ہوگا: لاشیئ من الخارج منه غیر حدث، نجسا (بدن سے نکلنے والی اس حال میں کہ حدث نہ ہو کوئی بھی چیز نجس نہیں) اس کا عکس نقیض یہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ لیس بعض اللانجس، لاخارجا منه غیر حدث (بعض لانجس، غیر حدث ہونے کی حالت میں لاخارج نہیں) لاخارج پر سلب وارد ہونے سے اثبات کی طرف لوٹ جائے گا، تو معنی کا مآل یہ ہوگا: بعض مالیس نجسا خارج من بدن المکلف غیر حدث (بعض وہ جو نجس نہیں بدن مکلف سے غیر حدث ہونے کی حالت میں خارج ہے) —— اور عکس مستقیم یہ سالبہ کلیہ ہوگا: لاشیئ من النجس خارجا منه غیر حدث (کوئی نجس، غیر حدث ہوتے ہوئے بدن سے خارج نہیں) اور اس کے صدق کی صورتیں وہی ہیں جو ہم نے پہلے بیان کیں۔

وبالجملة حاصل العکسین

بالجملہ دونوں وجہوں پر آنے والے دونوں

علی الوجہین متعاکس فحاصل عکس النقیض علی جعلہا موجبۃ ھو حاصل المستوی علی جعلہا سالبۃ و بالعکس ھذا ما تحتملہ العبارۃ، اما علماؤنا فانما ارادوا الوجہ الاول اعنی الایجاب ولم یریدوا عکس النقیض بل المستوی لکن لا منطقیا بل عرفیا کما عرفت۔

عکسوں کا حاصل ایک دوسرے کا عکس ہوگا۔۔۔ موجبہ بنانے پر جو عکس نقیض کا حاصل ہے وہ سالبہ بنانے پر عکس مستوی کا حاصل ہے اور اس کے برعکس (سالبہ بنانے پر عکس نقیض کا حاصل موجبہ بنانے پر عکس مستوی کا حاصل ہے)۔۔۔ یہ وہ ہے جس کا عبارت میں احتمال ہے۔۔۔ لیکن ہمارے علماء نے وجہ اول یعنی ایجاب مراد لیا ہے اور عکس نقیض نہیں بلکہ عکس مستوی، وہ بھی منطقی نہیں، بلکہ عرفی مراد لیا ہے' جیسا کہ معلوم ہوا۔

واما النظر الدقیق فاقول ان کانت القضیۃ موجبۃ کما ارادوا فقد حکموا کلیا علی ما لیس بحدث بلا نجس فیجب ان یکون اللانجس مساویا للخارج غیر حدث او اعم منہ مطلقا و نقیضا المتساویین متساویان و الاعم والاخص مطلقا مثلہما بالتعکیس فیجب ان یکون النجس مساویا للاخارج غیر حدث او اخص منہ مطلقا و اللاخارج غیر حدث یصدق بوجہین ان لا یکون خارجا اصلا او یکون خارجا حدثا و النجس ان ابقی علی ارسالہ یکون اعم منہ

اب رہی نظر دقیق، فاقول (تو میں کہتا ہوں) اگر قضیہ کلیہ ہو۔۔۔ جیسا کہ علماء نے مراد لیا۔۔۔ تو انھوں نے کلی طور پر، اس پر جو حدث نہیں ہے لانجس ہونے کا حکم کیا۔۔۔ (اور یہ کہا کہ ہر وہ جو خارج غیر حدث ہے وہ لانجس ہے)۔۔۔ تو ضروری ہے کہ لانجس، خارجِ غیر حدث کا مساوی ہو یا اس سے اعم مطلق ہو۔۔۔ اور متساویین کی نقیضیں متساویین ہوتی ہیں۔۔۔ اور اعم اخص مطلق کی نقیضیں بھی ہوتی ہیں مگر برعکس (یعنی اخص اعم مطلق)۔۔۔ تو ضروری ہے کہ لانجس کی نقیض نجس، خارجِ غیر حدث کی نقیض لاخارج غیر حدث کے مساوی ہو یا اس سے اخص مطلق ہو۔۔۔ اور لاخارج غیر حدث کا صدق دو طرح ہوگا، ایک یہ کہ سرے سے خارج ہی نہ ہو، دوسرے یہ کہ خارج ہو مگر حدث ہو۔ اور نجس اگر اپنے اطلاق پر (بلا قید) باقی رکھا جائے

لما بیّنا فی رسالتنا لمع الاحکام ان قئ قلیل الخمر والبول لیس بحدث فیصدق علیه النجس ولایصدق اللاخارج غیر حدث بل ھو خارج غیر حدث فوجب ان یراد بالنجس النجس بالخروج کما حققنا ثمه وحینئذ یکون اخص من اللاخارج غیر حدث فان کل نجس بالخروج یصدق علیه انه لیس بخارج غیر حدث بل حدث ولایصدق علی کل لاخارج غیر حدث انه نجس بالخروج لجواز ان لایکون خارجا اصلا فاذن تؤل القضیة الی قولنا کل خارج من بدن المکلّف غیر حدث فھو لانجس بالخروج وعکس نقیضھا کل نجس بالخروج فھو لاخارج منه غیر حدث واذا کان ذٰلك کذٰلك انتفی الوجه الاول من مصداقی اللاخارج غیر حدث لان النجس بالخروج خارج لاشك فلم یبق الا ان یکون خارجا حدثا والخروج قد اعتبر فی الموضوع فلاحاجة الی اعادته فی المحمول

اس سے اعم ہوگا۔ جس کی وجہ ہم نے اپنے رسالہ لمع الاحکام میں بیان کی ہے کہ شراب اور پیشاب کی قے قلیل حدث نہیں، تو اس پر نجس صادق ہوگا اور لاخارج غیر حدث صادق نہ ہوگا، بلکہ وہ خارج غیر حدث ہے — تو ضروری ہے کہ نجس سے نجس بالخروج مراد ہو، جیسا کہ وہیں ہم نے تحقیق کی ہے — اس صورت میں وہ لاخارج غیر حدث سے اخص ہوگا۔ اس لئے کہ ہر نجس بالخروج پر یہ صادق آئے گا کہ وہ خارج غیر حدث نہیں بلکہ حدث ہے — اور ہر لاخارج غیر حدث پر یہ صادق نہ ہوگا کہ وہ نجس بالخروج ہے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ سرے سے خارج ہی نہ ہو۔ تو اب قضیہ کا مآل یہ ہوگا کہ "ہر وہ جو بدن مکلّف سے خارج غیر حدث ہے تو وہ لانجس بالخروج ہے" — اور اس کا عکسِ نقیض یہ ہوگا، ہر وہ جو نجس بالخروج ہے وہ لاخارج غیر حدث ہے اور یہ جب ایسا ہوگا تو لاخارج غیر حدث کے دو مصداقوں میں سے پہلی صورت منتفی ہوگئی — اس لئے کہ نجس بالخروج بلاشبہہ خارج ہے تو صرف یہ صورت رہی کہ خارج حدث ہو — اور خروج کا اعتبار موضوع میں ہوچکا ہے تو اسے محمول میں دوبارہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں — تو خلاصۂ عکس یہ ہوگا کہ ہر نجس بالخروج حدث ہے۔

فیخرج فذلکۃ العکس ان کل نجس بالخروج حدث فتبین ان فیہ من این جاء التقیید بالاشیاء الخارجۃ من بدن المکلف فی موضوعہ وکیف خرج السلب الوارد علی ما وعلی الحدث من محمولہ حتی لم یبق فیہ الا لفظۃ حدث فارتفع الایرادان معا عن البرجندی والشیخ اسمٰعیل جمیعا انما بقی الاخذ علی اخذھا سالبۃ الطرفین وکانہ رحمہ اللہ تعالٰی نظر الی وجود السلب ولو فی المتعلق ولیس فیہ کبیر مشاحۃ ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق۔

اس سے واضح ہوا کہ اس میں موضوع کے اندر "بدن مکلف سے نکلنے والی چیزوں" کی قید کہاں سے آئی، اور "ما" پر اور "حدث" پر وارد ہونے والا سلب اس کے محمول سے کیسے نکل گیا یہاں تک کہ صرف لفظ حدث رہ گیا ــــ تو برجندی اور شیخ اسمٰعیل سے دونوں اعتراض ایک ساتھ اُٹھ گئے ــــ صرف یہ مؤاخذہ رہ گیا کہ اسے سالبۃ الطرفین کیوں مانا، گویا برجندی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہ دیکھا کہ سلب موجود ہے اگرچہ متعلق ہی میں ہے۔ اور اس میں کوئی بڑا حرج نہیں ــــ اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے اور خدائے برتر ہی مالکِ توفیق ہے۔

وکذلک ان کانت سالبۃ لابد ایضا من الحمل المذکور اذ لا شک ان المراد الکلیۃ لان المقصود اعطاء ضابطۃ فقد سلبت النجاسۃ کلیۃ عن الخارج غیر حدث فیکون النجس مباینا لہ ولا یباینہ الا بارادۃ النجس بالخروج اذ لولاھا لکانت اعم لمسألۃ قیئ الخمر المذکورۃ لکن مرادھم ھو الایجاب کما علمت۔

یُوں ہی اگر سالبہ ہو تو اس میں بھی حمل مذکور ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ مراد کلیہ ہے۔ اس لئے کہ مقصود ایک ضابطہ عطا کرنا ہے تو خارج غیر حدث سے نجاست کُلّی طور پر مسلوب ہوئی، تو نجس اس کا مباین ہوگا، اور مباین اسی صورت میں ہوگا جب نجس بالخروج مراد ہو اس لئے کہ اگر یہ مراد نہ ہو تو اعم ہو جائے گا جس کا سبب مذکورہ مسئلہ خمر ہے۔ لیکن ان کی مراد ایجاب ہی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہوا۔

اما قول البرجندی ھذہ الکلیۃ لو جعلت متعلقۃ بمباحث القیئ

اب رہا برجندی کا یہ قول کہ اگر یہ کلیہ قے کے مباحث سے متعلق ہو تو اس کی ایک وجہ

لکان له وجه[1] اقول کیف وانهم جمیعا انما یذکرونها تلو مسائل القئ و قوله سلمت عن توهم الدور[2] اقول وجهه ان اعطاء القضیة انما هو لیکتسب علم عدم النجاسة من علم عدم الحدثیة وعلم عدم الحدثیة یتوقف علی علم عدم النجاسة اذلوکان نجسا لکان حدثا فیدور، وانما قال توهم لان العلم بعدم الحدثیة یحصل بتصریح الفقه فالمراد کلما سمعتموه من علمائنا انه لاینقض الطهارة فاعلموا انه لیس بخروجه نجسا فانه لو نجسا دخل من خارج فهو طاهر وهذا ظاهر، وصلی اللّٰه تعالٰی علی اطهر طیب واطیب طاهر، وعلی اٰله وصحبه الاطائب الاطاهر، والحمد للّٰه رب العالمین فی الاول و الاٰخر والباطن والظاهر۔

ہوگی اقول اس سے متعلق کیسے نہیں جبکہ سبھی حضرات اسے مسائل قے کے بعد متصلاً ہی ذکر کرتے ہیں — قول برجندی: دور کے توہم سے سلامت رہتا اقول اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ضابطہ اسی لئے ہے کہ حدث نہ ہونے کے علم سے نجس نہ ہونے کا علم حاصل ہوجائے۔ اور حدث نہ ہونے کا علم نجس نہ ہونے کے علم پر موقوف ہے — اس لئے کہ اگر نجس ہوگا تو حدث ہوگا تو دور ہوگا — توہّمِ دَور اس لئے کہا کہ حدث نہ ہونے کا علم فقہ کی تصریح سے ہوتا ہے تو مقصد یہ ہے کہ جب ہمارے علماء سے سُنو کہ وہ ناقضِ طہارت نہیں تو جان لو کہ وہ اپنے خروج سے نجس نہیں۔ تو اگر وہ ایسا نجس نہیں جو خارج سے داخل ہُوا ہو تو وہ طاہر ہے اور یہ ظاہر ہے — اور اللہ تعالٰی رحمت نازل فرمائے سب سے پاک طیّب اور سب سے پاکیزہ طاہر پر، اور ان کے اطیب واطہر آل واصحاب پر — اور تمام ترحمد اللہ تعالٰی کے لئے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، حمد شروع میں بھی آخر میں بھی اور باطن میں بھی اور ظاہر میں بھی۔

ولنسم هذا التحریر المنیر المنفرد بهذا التحریر و التحبیر الطراز المعلم فیما هو حدث من احوال الدم"۱۳۲۴"

اور ہم اس تحریر منیر کو جو اس تنقیح وتزیین میں منفرد ہے اَلطِّرَازُ الْمُعْلَمْ فِیْمَا هُوَ حَدَثٌ مِّنَ الْاَحْوَالِ الدَّمْ (۱۳۲۴ھ)

[1] و [2] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۳

وصلی اللّٰہ تعالٰی علٰی سیدنا و اٰلہٖ وصحبہٖ وسلم، والحمدللّٰہ علٰی ما علم، واللّٰہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

(نشان زدہ نقش خون کے ان احوال کے بیان میں جو حدث ہیں) سے موسوم کریں۔ اور خدائے برتر کا درود ہو ہمارے آقا، اُن کی آل اور اُن کے اصحاب پر اور سلامتی ہو۔ اور خدا کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمایا۔ اور خدائے پاک برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

(رسالہ الطراز المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم ختم ہوا)

مسئلہ ۹

دہم محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اپنے گھٹنے کھل جانے یا اپنا یا پرایا ستر بلا قصد یا بالقصد دیکھنے یا دوڑنے یا بلندی پر سے کودنے یا گرنے سے وضو جاتا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

ان میں سے کسی بات سے وضو نہیں جاتا[1] ستر کھلنے یا دیکھنے سے وضو جانا کہ عوام کی زبان زد ہے محض بے اصل ہے، علماء[2] نے سترِ عورت کو آدابِ وضو سے گنا، اگر کشف سے وضو جاتا تو فرائضِ وضو سے ہوتا۔ منیہ وغنیہ میں ہے:

اٰداب الوضوء ان یستر عورتہ حین فرغ من الاستنجاء[1] اھ ملتقطا۔

آدابِ وضو میں ہے کہ استنجا سے فراغت کے بعد ستر چھپالے اھ ملتقطا (ت)

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر صرف[3] ایک جُبّہ پہن کر نماز پڑھی جس سے گھٹنوں تک رکوع سجود وغیرہما

ف۱: مسئلہ گھٹنے یا ستر کھلنے یا اپنا یا پرایا ستر دیکھنے سے وضو نہیں جاتا۔

ف۲: مسئلہ وضو کا ادب یہ ہے کہ ناف سے زانو کے نیچے تک سب ستر چھپا کر ہو بلکہ استنجے کے بعد فوراً ہی ستر ہو لینا چاہئے کہ بلا ضرورت برہنگی منع ہے۔

ف۳: صرف ایک جبہ پہن کر نماز پڑھی جس سے رکوع وسجود وغیرہ کسی حالت میں زانو کا حصہ بھی ظاہر نہیں ہوتا کچھ حرج نہیں۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی آداب الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۱

بہر حال میں ستر حاصل ہے اور اس کا گریبان اتنا کشادہ ہے کہ گریبان سے اپنے ستر تک نظر جا سکتی ہے [ف۱] اور اس نے دیکھا تو کراہت ہے مگر نماز ہوگئی اگر وضو جاتا رہتا نماز کیونکر ہوتی۔ درمختار میں ہے :

الشرط سترها عن غيره لا نفسه به يفتى فلو رأها من زيقه لم تفسد وان كره [۱]

اسے دوسرے سے چھپانا شرط ہے خود سے نہیں اسی پر فتوٰی ہے تو اگر گلے کے چاک سے اپنا ستر دیکھا تو نماز نہ جائے گی اگرچہ مکروہ ہے۔ (ت)

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت [ف۲] کو طلاق رجعی دی تھی ہنوز عدت نہ گزری تھی یہ نماز میں تھا کہ عورت کی فرج پر نظر پڑ گئی اور شہوت پیدا ہوئی رجعت ہوگئی اور نماز میں فساد نہ آیا اور اگر قصداً بھی ایسا کرے تو مکروہ ضرور ہے مگر نماز فاسد نہیں۔ خلاصہ و ردالمحتار میں ہے :

لو نظر الى فرج المطلقة رجعيا بشهوة يصير مراجعا ولا تفسد صلوته فى رواية هو المختار [۲] اھ ثم الفساد على الاخرى انما هو لان النظر الى الفرج بشهوة من دواعى الجماع فصار كما لو قبلته [ف۳] للمصلى امرأته وهو فى الصلوة

جس عورت کو طلاق رجعی دی تھی اگر شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کی طرف دیکھا تو رجعت کرنے والا ہو جائے گا اور اس کی نماز فاسد نہ ہوگی ایک روایت میں جو مختار ہے اھ۔ پھر دوسری روایت پر فساد نماز اسی لئے ہے کہ شرمگاہ کی طرف شہوت سے دیکھنا جماع کے دواعی میں سے ہے تو ایسا ہی ہوا جیسے نماز پڑھنے والے کو جب وہ نماز میں تھا اس کی عورت نے بوسہ دیا جس

ف۱ : **مسئلہ** ایسے جُبّے کا اگر گریبان اتنا وسیع ہے کہ اُس کے اندر سے اپنے ستر تک نظر جا پڑی کچھ حرج نہیں، ہاں قصداً دیکھنا مکروہ ہے نماز یا وضو فاسد جب بھی نہ ہوں گے۔

ف۲ : **مسئلہ** عورت کو طلاق رجعی دی تھی یہ نماز پڑھ رہا تھا اتفاقاً عورت کی فرج داخل پر نظر بشہوت جا پڑی رجعت ہوگئی اور نماز و وضو میں کچھ خلل نہیں، ہاں قصداً ایسا کرے تو کراہت ہے۔

ف۳ : **مسئلہ** مرد نماز میں تھا عورت نے اس کا بوسہ لیا اس سے مرد کو خواہش پیدا ہوئی نماز جاتی رہی اگرچہ یہ اس کا اپنا فعل نہ تھا اور عورت نماز پڑھتی ہو مرد بوسہ لے عورت کو خواہش پیدا ہو عورت کی نماز نہ جائے گی۔

---

۱ الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب شروط الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۶۶

۲ ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۲۲

فاشتہی فسدت لصیرورتہ باشتہائہ فی معنی الجماع والجواب مذکور فیہما ان ھذا فی الدواعی التی ھی فعل غیر النظر والفکر لتعذر التحرز عنہما۔

سے اس کو شہوت پیدا ہوئی تو اس کی نماز فاسد ہوگئی کیونکہ یہ شہوت کی وجہ سے معنیِ جماع میں ہوگیا، اور ان دونوں میں جواب مذکور ہے کہ یہ ان دواعی میں ہے جو نظر وفکر کے علاوہ کوئی اور عمل ہیں کیونکہ دیکھنے، سوچنے سے بچنا متعذر ہے۔ (ت)

اور منکوحہ کی بھی تخصیص نہیں زنِ بیگانہ[ف۱] کا بھی یہی حکم ہے، یہاں بجائے رجعت حرمت مصاہرت ثابت ہوگی، مراقی الفلاح میں ہے،

لاتبطل صلٰوتہ بنظرہ الی فرج المطلقۃ او الاجنبیۃ یعنی فرجہا الداخل[۱] قال ط فی حاشیتہا وتثبت بہ حرمۃ المصاھرۃ فی الاجنبیۃ۔[۲]

مطلقہ یا اجنبیہ کی شرمگاہ یعنی فرج داخل کی طرف دیکھنے سے نماز باطل نہ ہوگی۔ طحطاوی نے حاشیۂ مراقی میں لکھا، اور اجنبیہ میں اس کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے گی (ت)

[ف۲] دوڑنے کودنے گرنے میں بھی کوئی وجہ نقض وضو نہیں جب[ف۳] تک گرنے سے بیہوشی نہ ہو یا خون نہ نکلے [ف۴] بحال بقائے ہوش فقط یہ خیال کہ طبیعت دوسری طرف متوجہ اور اپنے حال سے غافل ہوتی ہے کافی نہیں

ف۱: **مسئلہ** نماز میں اگر بیگانہ عورت کی شرم گاہ پر نظر جا پڑے جب بھی نماز ووضو میں خلل نہیں مگر عورت کی مائیں بیٹیاں اس پر حرام ہوجائیں گی جب کہ فرج داخل پر نظر بشہوت پڑی ہو اور اگر قصداً ایسا کرے تو سخت گناہ ہے مگر نماز و وضو جب بھی باطل نہ ہوں گے۔

ف۲: دوڑنے یا کودنے سے وضو نہیں جاتا۔

ف۳: **مسئلہ** کتنی ہی بلندی پر سے گر پڑے وضو نہ جائے گا مگر یہ کہ خون وغیرہ کچھ خارج ہو یا بیہوش ہوجائے۔

ف۴: **مسئلہ** جب تک ہوش باقی ہیں طبیعت کسی قدر کسی کام میں مشغول ہو وضو نہ جائے گا جیسے کتاب کا مطالعہ یاد الٰہی کا مراقبہ۔

---

[۱] مراقی الفلاح " فصل فیما لایفسد الصلوٰۃ دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۲۴۲

[۲] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح " " " " " " ۲۴۳

ورنہ مطالعۂ کتب بلکہ مراقبہ یادِ الٰہی بھی ناقضِ وضو ہو۔

نعم وقع فی حاشیۃ السید العلامۃ ط علی مراقی الفلاح مانصہ فی الھندیۃ عن المحیط عد من النواقض سقوطہ من اعلٰی اھ قال بعض الفضلاء ولعلہ لعدم خلوہ عن خروج خارج غالبا وھو لایشعر[1] اھ۔

ہاں علامہ سید طحطاوی کے حاشیۂ مراقی الفلاح میں یہ عبارت ہے: ہندیہ میں محیط سے نقل ہے کہ بلندی سے گرنے کو نواقض میں شمار کیا گیا ہے اھ۔ بعض فضلاء نے کہا: شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ عموماً یہ اس سے خالی نہیں ہوتا کہ اس کی بے خیالی میں اس سے کچھ نقل کیا جائے اھ۔

اقول رحم اللّٰہ السید والفاضل انما نص الھندیۃ ھکذا المذی ینقض الوضوء وکذا الودی والمنی اذا خرج من غیر شھوۃ بان حمل شیئا فسبقہ المنی اوسقط من مکان مرتفع یوجب الوضوء کذا فی المحیط[2] اھ بلفظھا۔

اقول سید اور فاضل (بعض فضلا) پر خدا کی رحمت ہو۔ ہندیہ کی عبارت اس طرح ہے: مذی ناقضِ وضو ہے، اسی طرح ودی بھی ——اور منی جب کہ بلا شہوت نکلی ہو اس طرح کہ کوئی وزنی چیز اٹھائی جس کی وجہ سے منی نکل آئی، یا کسی اونچی جگہ سے گر پڑا تو وہ وضو واجب کرتی ہے ایسا ہی محیط میں ہے اھ عبارت انہی الفاظ کے ساتھ ختم ہوئی۔

فقولہ المنی مبتدأ خبرہ یوجب والضمیر فیہ للمنی وقولہ سقط معطوف علی حمل و ھو تصویر اٰخر لخروج

تو لفظ "المنی" مبتدا ہے جس کی خبر یوجب (واجب کرتی ہے) ہے اور اس میں ضمیر لفظ منی کی طرف راجع ہے —— اور لفظ "سقط" (گر پڑا) حمل (اٹھانا) پر معطوف ہے۔ اور اس

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ط ومن نقل عنہ۔

ف۲: مسئلہ بوجھ اٹھانے یا گر پڑنے یا کسی وجہ سے منی بے شہوت اپنے محل سے جدا ہو کر نکل گئی وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علٰی مراقی الفلاح کتاب الصلوٰۃ فصل نواقض الوضوء دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۸۶

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الصلوٰۃ الفصل الخامس فی نواقض الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۱۰

المنی بلاشھوۃ لامعدود فی الموجبات بنفسہ وعبارۃ الامام قاضی خان تزیل الوھم قال فی الخانیۃ "خروج المنی لاعن شھوۃ بان سقط من مکان مرتفع اوما اشبہ ذٰلک لایوجب الغسل وینقض الوضوء"[1] الخ فسبحٰن من لایزل ولاینسی، واللہ تعالٰی اعلم۔

سے بلاشہوت خروجِ منی کی ایک اور صورت پیش کی ہے۔ یہ (اونچی جگہ سے گرنا) خود موجباتِ وضو کے شمار میں نہیں ہے اور امام قاضی خاں کی عبارت سے یہ وہم دُور ہوجاتا ہے، خانیہ میں ان کے الفاظ یہ ہیں، منی کا بلاشہوت نکلنا اس طرح کہ کسی اونچی جگہ سے گر پڑا یا ایسی کوئی صورت ہو، موجبِ غسل نہیں اور ناقضِ وضو ہے۔ الخ۔ تو پاکی ہے اس ذات کے لئے جسے لغزش اور نسیان نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

مسئلہ ۱۰ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کے ایک پھڑیا تھی اُس نے اوپر کی جانب سے مُنہ کیا اور پھوٹی بھی بالکل اچھی ہوگئی، مگر اُس کا بالائی پوست اور اُس کے نیچے خالی جگہ ہنوز باقی ہے، زید نہایا، غسل کا پانی کہ اُوپر سے بہتا آیا اُس خلا میں بھر گیا، بعد نہانے کے زید نے ہاتھ سے دبا دیا کہ وہ پانی بہہ کر نکل گیا، اس صورت میں وضو ساقط ہُوا یا نہیں؟ اور جس بدن پر وہ پانی گزرا پاک رہا یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

جب کہ وُہ پانی پھڑیا کا نہیں بلکہ خالص غسل کا ہے، پھڑیا بالکل صاف ہوگئی تھی کہ اُس میں خُون پیپ کچھ نہ رہا تھا تو نہ وضو گیا نہ بدن ناپاک ہوا۔ جواہر الفتاوٰی امام کرمانی باب رابع فتاوائے امام نجم الدین عمر نسفی میں ہے،

جرح لیس فیہ شیئ من قیح او دم او

ایسا زخم جس میں پیپ، خون، صدید کچھ نہیں،

ف: مسئلہ پھڑیا بالکل اچھی ہوگئی اس کا مردہ پوست باقی ہے جس میں اوپر منہ اور اندر خلا ہے نہانے میں اس میں پانی بھر گیا پھر دبا کر نکال دیا وضو نہ جائے گا نہ وہ پانی ناپاک ہوا۔

[1] فتاوٰی قاضی خان کتاب الصلوٰۃ فصل فیما ینقض الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۸

صدید دخل صاحبہ الحمام فدخل ماء الحمام الجرح فلما خرج من الحمام عصر الجرح فخرج ماء الحمام لاینقض الوضوء لان الخارج ماء الحمام لا ما حصل من الجرح[1]

زخم والا حمام گیا حمام کا پانی زخم میں چلا گیا، جب وہ حمام سے باہر آیا تو زخم نچوڑا جس سے حمام کا پانی نکل گیا تو وضو نہ جائے گا اس لئے کہ جو نکلا وہ حمام کا پانی ہے وہ نہیں جو زخم سے پیدا ہوا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے:

ولفظھا فخرج منہ الماء وسال لاینقض[2]

اس کے الفاظ یہ ہیں: تو اس سے پانی نکلا اور بہا تو اس سے وضو نہ جائے گا۔ ت

وجیز امام کردری میں ہے:

دخل الماء جرحہ ولادم ولاصدید فیہ ثم خرج منہ لاینقض[3]

زخم میں پانی چلا گیا اور اس میں خون، صدید کچھ نہ تھا پھر وہ پانی اس سے نکلا تو وضو نہ جائیگا۔ (ت)

خزانۃ المفتین میں ہے:

الماء اذا دخل الجرح ثم خرج لایفسد[4] اھ۔

پانی زخم میں بھر گیا پھر نکلا تو ضرر نہیں اھ (ت)

اقول رمزلہ خ یعنی الخلاصۃ وقدف بالغ فی الاختصار حتی بلغ الاقتصار فانہ صور المسألۃ بقولہ جرح لیس فیہ شیئ من

اقول اس کے لئے خ یعنی خلاصہ کا رمز دیا اور اتنا زیادہ اختصار کر دیا کہ حدِ قصور تک پہنچ گیا اس لئے کہ خلاصہ میں صورتِ مسئلہ اس طرح بیان کی ہے: ایسا زخم ہے جس میں خون،

ف: تطفل علی خزانۃ المفتین۔

---

[1] جواہر الفتاوٰی

[2] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۷

[3] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۲

[4] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء (قلمی) ۱/ ۵

الدم او القیح[1] الخ کما صورہ مأخذہ فتاوی الامام النسفی والاٰخذ منہ وجیز الکردری ولابد منہ لانہ لو[ف۱] کان فیہ ذٰلک یتنجس الماء بالمجاورۃ فینقض بالمجاوزۃ لان خروج نجس سال ناقض مطلقا وان کان شیئا طاھرا انما اکتسب النجاسۃ فی الباطن بالجوار الاتری انہ اذا شرب[ف۲] الماء ووصل معدتہ ثم خرج بالقیئ من ساعتہ وکان ملأ فیہ نقض قال فی الدر وان لم یستقر وھو نجس مغلظ ولو من[ف۳] صبی ساعۃ ارتضاعہ ھو الصحیح لمخالطۃ النجاسۃ ذکرہ الحلبی[2] اھ۔

پیپ کچھ نہیں الخ۔ جیسا کہ اس کے ماخذ فتاوی امام نسفی میں بیان کیا ہے اور خلاصہ سے اخذ کرنے والے کردری نے وجیز میں بیان کیا ہے۔ اور اسے بیان کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر زخم میں خون پیپ وغیرہ کچھ رہا ہو تو بعد میں اندر جانے والا پانی اتصال کی وجہ سے نجس ہو جائے گا پھر زخم سے تجاوز کرنے پر وضو توڑ دے گا اس لئے کہ ایسے نجس کا نکلنا جو بہہ جائے مطلقاً ناقضِ وضو ہے اگرچہ وہ پہلے کوئی پاک چیز رہی ہو اندر جا کر صرف اتصال کی وجہ سے نجس ہوگئی ہو ـــ دیکھئے جب پانی پیا اور معدہ میں پہنچ گیا پھر فوراً قے کے ساتھ نکل آیا اور قے منہ بھر کر تھی تو وہ ناقضِ وضو ہے۔ درمختار میں ہے: اگرچہ اندر ٹھہرا نہ ہو اور وہ نجاست غلیظہ ہے اگرچہ بچے سے دودھ پیتے ہوئے ایسا ہوا ہو ـــ یہی صحیح ہے کہ نجاست سے اختلاط ہوگیا ـــ اسے حلبی نے ذکر کیا۔ اھ۔

فان قلت ھنا روایۃ **اگر سوال ہو کہ یہاں ایک روایت**

ف۱: مسئلہ پھڑیا میں اگر ابھی خون وغیرہ رطوبت باقی ہے نہانے کا پانی اس میں بھرا اور بہہ کر نکلا وضو جاتا رہے گا کہ وہ پانی نجس ہوگیا۔

ف۲: مسئلہ پانی پیا اور معدے میں اُتر گیا اور معاً قے ہو کر ویسا ہی صاف ستھرا پانی نکل گیا وضو جاتا رہا جب کہ مُنہ بھر کر ہو اور وُہ پانی بھی ناپاک ہے۔

ف۳: مسئلہ بچّے نے دُودھ پیا اور معدے تک پہنچا ہی تھا کہ فوراً ڈال دیا وہ دودھ نجس ہے جبکہ مُنہ بھر کر ہو روپے بھر جگہ سے زیادہ جس چیز پر لگ جائے گا ناپاک کر دے گا۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۷

[2] الدر المختار مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۵ و ۲۶

اخرٰی ان قیئ الماء لا ینقض مالم یستحل وقد صحح ایضا قال فی البحر تحت قوله المتن وقیئ ملأفاہ ولوطعاما اوماء اطلق فی الطعام والماء قال الحسن اذا تناول طعاما اوماء ثم قاء من ساعته لاینقض لانه طاھر حیث لم یستحل وانما اتصل به قلیل القیئ فلا یکون حدثا فلا یکون نجسا وکذا الصبی اذا ارتضع وقاء من ساعته وصححه فی المعراج وغیرہ ومحل الاختلاف ما اذا وصل الی معدته ولم یستقر اما لوقاء قبل الوصول الیھا وھو فی المرئ فانه لا ینقض اتفاقا کما ذکرہ الزاھدی[1] اھ وقال المحقق فی الفتح تحت قول الھدایۃ ان قاء بلغما فغیر ناقض وقال ابو یوسف ناقض لانه نجس بالمجاورۃ ولھما انه لزج لاتتخلله النجاسۃ وما یتصل به

اور ہے وُہ یہ کہ پانی کی قے ناقضِ وضو نہیں جب تک کہ پانی متغیر نہ ہوا ہو۔ اس روایت کی تصحیح بھی ہُوئی ہے — کنز میں ہے: اور وہ قے جو مُنہ بھر کر ہو اگرچہ کھانے یا پانی کی ہو — اس پر بحر میں کہا: کھانے اور پانی میں حکم مطلق بیان کیا — حسن بن زیاد نے کہا جب کھانا کھائے یا پانی پیے پھر فوراً قے کردے تو وہ ناقض نہیں اس لئے کہ وہ پاک ہے کیوں کہ ابھی وہ متغیر نہ ہوا صرف یہ ہے کہ اس سے تھوڑی سی قے کا اتصال ہوا تو یہ حدث نہیں تو نجس بھی نہیں، اسی طرح بچّہ جب دودھ پیے اور فوراً قے کردے — اسے معراج وغیرہ میں صحیح کہا — اور محلِ اختلاف وہ صورت ہے جب معدہ تک پہنچ گیا ہو اور ٹھہرا نہ ہو — اور اگر معدہ تک پہنچنے سے پہلے قے کردی جب کہ وہ کھانا پانی گزرنے کی نالی ہی میں تھا تو بالاتفاق ناقضِ وضو نہیں، جیسا کہ زاہدی نے ذکر کیا ہے اھ۔ ہدایہ کی عبارت ہے: "اگر بلغم کی قے کی تو وہ ناقض نہیں اور امام ابو یوسف نے فرمایا ناقض ہے اس لئے کہ اتصال کی وجہ سے وُہ نجس ہے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وہ لیس دار ہے جس میں نجاست

ف: مسئلہ پانی پیا اور ابھی سینے ہی تک پہنچا تھا کہ اُچھو سے نکل گیا وہ ناپاک نہیں، نہ اس سے وضو جائے، یونہی دودھ۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۴

قلیل والقلیل فی القیئ غیر ناقض ما نصہ" وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی عن الحسن لو تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعتہ لا ینتقض لانہ طاھر[1] الی اٰخر ما مر عن البحر الی مسئلۃ ارتضاع الصبی قال المحقق قیل ھو المختار وما فی القنیۃ لو قاء دودا کثیرا او حیۃ ملأت فاہ لاینقض[ف۱] اھ وقال المحقق ایضا فی باب الانجاس مرارۃ[ف۲] کل شیئ کبولہ واجترارہ[ف۳] کسرقینہ قال فی التجنیس لانہ وارۃ جوفہ الا تری ان مایواری جوف الانسان بان کان ماء ثم قاء فحکمہ حکم بولہ انتہی

سرایت نہیں کر پاتی اور جو کچھ اس سے لگا ہوا ہے وہ قلیل ہے اور قے میں قلیل غیر ناقض ہے"۔۔۔۔ اس کے تحت فتح القدیر میں حضرت محقق یہ لکھتے ہیں: اور اس بنیاد پر وہ ظاہر ہے جو مجتبٰی میں حسن سے منقول ہے کہ اگر کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً قے کر دی تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ وہ پاک ہے (اس عبارت کے آخر تک جو بحر کے حوالے سے بچے کے دُودھ پینے کے مسئلے تک گزری) حضرت محقق نے فرمایا: وہی مختار ہے۔۔۔ اور وہ بھی ظاہر ہے جو قنیہ میں ہے کہ اگر بہت سے کیڑوں یا سانپوں سے منہ بھری قے کی تو ناقض نہیں اھ۔۔۔ اور حضرت محقق ہی نے باب الانجاس میں یہ بھی لکھا ہے کہ ہر جاندار کا پتّہ اس کے پیشاب کے حکم میں ہے اور اس کی جگالی اس کے گوبر، مینگنی کے حکم میں ہے، تجنیس میں کہا اس لئے کہ اسے اس کے جوف نے چھپا رکھا ہے۔ دیکھو جسے انسان کے جوف نے

ف۱: مسئلہ اگر معاذ اللہ کیڑے قے ہوگئے یا سانپ، وضو نہ جائے گا اگرچہ مُنہ بھر کر ہو۔

ف۲: مسئلہ ہر جاندار کا پتّہ اس کے پیشاب کے حکم میں ہے مثلاً آدمی کے پت نجاست غلیظہ ہیں گھوڑے گائے کے نجاست خفیفہ۔

ف۳: مسئلہ ہر جانور کی جگالی اس کے گوبر مینگنی کے حکم میں ہے مثلاً اونٹ، گائے، بھینس، بکری کی نجاست خفیفہ اور جلالہ کی غلیظہ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۱

[2] " " " " " " " " "

وهو یقتضی انہ کذلک وان قاء من ساعتہ (ای لانہ ایضا واراہ جوفہ قال) وقدمنا فی النواقض عن الحسن ماھو الاحسن وقد صححہ (ای صاحب التجنیس) بعد قریب ورقۃ فقال فی الصبی ارتضع ثم قاء فاصاب ثیاب الام ان زاد علی الدرھم منع قال وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ لایمنع مالم یفحش لانہ لم یتغیر من کل وجہ فکان نجاستہ دون نجاسۃ البول بخلاف المرارۃ لانہا متغیرۃ من کل وجہ کذا فی غریب الروایۃ عن ابی حنیفۃ وھو الصحیح وفیہ ماذکرنا[1] اھ فقد صححہ فی المعراج وغیرہ وقیل ھو المختار واستظہرہ المحقق وجعلہ الاحسن فلعل الی ھذا مال فی خزانۃ المفتین فحذف ذلک القید۔

چھپالیا ہو مثلاً پانی تھا پھر اس کی قے کی تو اس کا حکم اس کے پیشاب کا ہے انتہی۔ اس کا مقتضایہ ہے کہ اگر فوراً قے کی ہو تو بھی یہی حکم ہے (یعنی اس لئے کہ اسے بھی اس کے جوف نے چھپالیا تھا۔ آگے ہے:) اور ہم نواقض میں حسن سے وہ نقل کرچکے ہیں جو احسن ہے اور تقریباً ایک ورق کے بعد اسے (صاحب تجنیس نے) صحیح بھی کہا ہے وہ فرماتے ہیں: بچّے نے دُودھ پیا پھر قے کردی جو ماں کے کپڑے پر لگ گئی اگر وہ ایک درہم سے زیادہ ہے تو ممانعت ہے۔ اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ مانع نہیں جب کہ بہت زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ وُہ پوری طرح متغیر نہ ہوا تو اس کی نجاست پیشاب کی نجاست سے کم ہوگی بخلاف پتّے کے، اس لئے کہ وہ ہر طرح بدل چکا ہے، ایسا ہی غریب الروایہ میں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اور وہی صحیح ہے ــــ اور اس میں وہ کلام ہے جو ہم نے ذکر کیا اھ ــــ تو اسے معراج وغیرہ میں صحیح کہا ــــ اور کہا گیا کہ وہی مختار ہے ــــ اور حضرت محقق نے اسی کو ظاہر کہا اور احسن قرار دیا تو شاید خزانۃ المفتین کا میلان اسی طرف ہوا اس لئے وہ قید حذف کردی۔

قلت اولاً لو اختار ھذا ماکان لیعزو الی الخلاصۃ

میں جواب دوں گا، اوّلاً اگر اسے اختیار کیا ہوتا تو ایسا نہ ہوتا کہ خلاصہ کے

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الانجاس وتطہیرھا المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ سکھر ۱/۱۷۹ و ۱۸۰

مالم تردہ۔

وثانیا قد تبع الخلاصۃ بعد ھٰذا بسطرین فاطلق مسألۃ قئ الطعام والماء اطلاقا کما ارسلت المتون والعامۃ۔

وثالثا رأیتنی کتبت علی ھامش الفتح من النواقض ما نصّہ **قولہ** وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی الخ۔ **اقول** وباللہ التوفیق فی ھذا الظھور خفاء شدید فان الماء والطعام وان لم یستحیلا لکنھما یقبلان النجاسۃ بالمجاورۃ فاذا عادا من معدن النجس کانا متنجسین وان لم یکونا نجسین فیجب النقض بھما کالریح طاھرۃ عینھا وناقض خروجھا لانبعاثھا من محل النجاسۃ نعم مسألۃ الدود والحیۃ واضحۃ الوجہ فانھما لایتداخلھما النجاسۃ وما علیھما قلیل فلا ینقضان الا اذا کثر خروجھما من غثیان واحد حتی بلغ ما علیھما الکثیر ان وقع ھذا

حوالہ سے وہ بات بیان کریں جو اس نے مراد نہ لی۔

ثانیاً اس کے دو سطر بعد خلاصہ کی تبعیت کرتے ہوئے کھانے اور پانی کی قے کو مطلق بیان کیا ہے جیسے متون اور عام مصنفین نے بغیر قید کے ذکر کیا ہے۔

ثالثاً میں نے دیکھا کہ فتح القدیر باب النواقض کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا ہے: **قولہ** اس بنیاد پر وُہ ظاہر ہے جو مجتبٰی میں ہے الخ۔ **اقول** وباللہ التوفیق ۔ اس ظہور میں شدید خفا ہے ۔ اس لئے کھانا اور پانی اگرچہ متغیر نہ ہو مگر دونوں اتصال کی وجہ سے نجاست قبول کرلیں گے پھر جب نجاست کے معدن سے لوٹیں گے تو متنجس (ناپاک ہوجانے والے) ہوں گے اگرچہ بذاتِ خود نجس نہ ہوں تو ان سے وضو ٹوٹنا ضروری ہے جیسے ریح خود پاک ہے اور اس کا خروج ناقضِ وضو ہے اس لئے کہ وہ محلِ نجاست سے اٹھتی ہے ۔ ہاں کیڑے اور سانپ کے مسئلہ کی وجہ واضح ہے اس لئے کہ ان دونوں کے اندر نجاست داخل نہیں ہوتی اور جو ان کے اوپر لگا ہوا ہے وہ قلیل ہے تو یہ ناقض نہ ہوں گے مگر جب ایک ہی متلی سے زیادہ مقدار میں نکلیں یہاں تک کہ جو نجاست ان کے اوپر لگی ہو وہ کثیر کی حد کو

ف: تطفل علی الفتح۔

31 والعیاذ باللہ تعالٰی ھذا ما اختلج بقلب العبد الضعیف اول وقوفی علی ھذا الکلام ثم بعد یومین رأیت العلامۃ المحقق ابرھیم الحلبی ذکر فی شرح المنیۃ الکبیر روایۃ المجتبٰی عن الحسن وانہ قیل ھو المختار ثم عقبہ بقولہ والصحیح ظاھر الروایۃ انہ نجس لمخالطۃ النجاسۃ وتداخلھا فیہ، بخلاف البلغم وبخلاف دود او حیۃ لانہ طاھر فی نفسہ ولم تتداخلہ النجاسۃ وما یستتبعہ قلیل لایبلغ ملأ الفم اھ فھذا علی ما بحثتہ وللہ الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ [1] اھ ما کتبت علیہ، وکتبت علی ھامش باب الانجاس **قولہ** ماھو الاحسن [2] **اقول** ماھو الاحسن [ف] لانہ خلاف ظاھر الروایۃ المصححۃ والفتوی متی اختلفت وجب المصیر الی ظاھر الروایۃ **قولہ** وقد صححہ

پہنچ جائے، اگر ایسا وقوع میں آئے والعیاذ باللہ تعالٰی ــ یہ وہ ہے جو اس کلام پر واقف ہوتے ہی بندۂ ضعیف کے قلب میں خیال ہوا ــ پھر دو دن بعد میں نے دیکھا کہ علامہ محقق ابراہیم حلبی نے منیہ کی شرح کبیر میں حسن سے مجتبٰی کی روایت ذکر کی اور یہ کہا گیا وہی مختار ہے، پھر اس کے بعد یہ لکھا: اور صحیح ظاہر الروایہ ہے کہ وہ نجس ہے اس لئے کہ اس کا نجاست سے اختلاط ہوا اور نجاست اس کے اندر داخل ہوئی بخلاف بلغم کے، اور بخلاف کیڑے یا سانپ کے۔ اس لئے کہ وہ خود پاک ہے اور اس کے اندر نجاست نہ گئی اور جو اس کے تابع ہے وہ قلیل ہے کہ منہ بھرنے کی حد کو نہ پہنچے گی اھ تو یہ وہی ہے جو میں نے بحث کی۔ اور خدا ہی کے لئے حمد ہے کثیر، پاکیزہ، بابرکت حمد اھ وہ حاشیہ ختم جو میں نے فتح القدیر پر لکھا تھا ــ اور باب الانجاس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا: **قولہ** وہ جو احسن ہے **اقول** وہ احسن نہیں اس لئے کہ وہ تصحیح یافتہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اور فتوٰی میں جب اختلاف ہو تو ظاہر الروایہ کی طرف رجوع واجب ہے ــ **قولہ** اور اسے تقریباً

ف: تطفل ثان علیہ۔

[1] حواشی اعلٰحضرت احمد رضا خاں علی فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی النواقض الوضوء (قلمی) ص ۲۳

[2] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 باب الانجاس 〃 ص ۲۵

بعد قریب ورقة **اقول** فرق[ف۱] بین ما مر عن الحسن وهو الطهارة بدلیل عدم انتقاض الوضوء وبین هذا الاٰتی عن الحسن عن الامام وهو کونه نجاسة خفیفة وایاما کان فعلی ظاهر الروایة التعویل کیف وهو الذی یقضی به الدلیل وهو الموافق لاطلاق المتون وعامة الشروح والفتاوی فی القیٔ[۱]۔

قولہ لانه لم یتغیر من کل وجه **اقول** نعم لٰکن[ف۲] اولم یجاور النجاسة الغلیظة اولیس مما تتداخله النجاسة واذا کان الامر علی هٰذا وجب کونه نجاسة غلیظة فان الغلیظة انما تورث بجوارها الغلظة دون الخفة کما لایخفی فالصحیح ان القیٔ ناقض مطلقا بشروطه المعروفة وان جرة کل شیئ کسرقینه من دون فصل[۲]۔

قولہ وفیه ما ذکرنا ای ان

31 ایک ورق بعد صحیح کہا ہے **اقول** حسن سے جو روایت
31 گزری — کہ وہ پاک ہے اس لئے کہ وضو نہ ٹوٹا۔ اور حسن کے واسطہ سے حضرت امام سے جو روایت ہے — کہ وہ نجاست خفیفہ ہے — دونوں میں فرق ہے — اور جو بھی ہو اعتماد ظاہر الروایہ ہی پر ہوگا — اور کیوں نہ ہو جب کہ دلیل بھی اسی کی مقتضی ہے اور قے کے بارے میں وہ متون اور عامہ شروح و فتاوی کے مطابق بھی ہے۔

قولہ اس لئے کہ وہ پوری طرح متغیر نہ ہوا **اقول** یہ تو ٹھیک ہے۔ لیکن کیا نجاست غلیظہ سے اس کا اتصال بھی نہ ہوا؟ یا یہ اس میں سے ہے جس کے اندر نجاست داخل نہیں ہو پاتی؟ — اور جب بنائے کار اس پر ہے تو اس کا نجاست غلیظہ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ نجاست غلیظہ اپنے اتصال سے غلظت وشدت ہی پیدا کرتی ہے، خفت نہیں، جیسا کہ واضح ہے۔ تو صحیح یہ ہے کہ قے اپنی معروف شرطوں کے ساتھ مطلقاً ناقض ہے۔ اور یہ کہ ہر جاندار کی جگال اس کے گوبر، مینگنی کی طرح ہونے کا حکم بلا تفریق ہے۔

قولہ اور اس میں وہ کلام ہے جو

ف۱: تطفل ثالث علیه   ف۲: تطفل خویدم ذلیل علی خدام الامام الجلیل صاحب الهدایة۔

---

[۱] حواشی اعلٰحضرت امام احمد رضا علی فتح القدیر کتاب الطهارة باب الانجاس (قلمی) ص ۳۵

[۲] " " " " " " " " " "

مافی المجتبی وغیرہ یقتضی طہارتہ[1] **اقول** وفیہ ماذکرنا اھ ماکتبت ثمہ۔

ہم نے ذکر کیا ــــ یعنی یہ کہ جو مجتبٰی وغیرہ میں ہے وہ اس کی طہارت کا مقتضی ہے **اقول** اور اس میں وُہ کلام ہے جو ہم نے ذکر کیا اھ وہ حاشیہ ختم جو میں نے وہاں لکھا۔

وقد نقل فی ردالمحتار قبیل الصلٰوۃ عبارۃ الفتح ھذہ الی قول التجنیس وھو الصحیح واقرہ علیہ فکتبت علیہ **اقول** قدمف الشارح العلامۃ فی النواقض تصحیح کونہ نجسا مغلظا وقدمر المحشی ثمہ انہ حیث صحح القولان فلا یعدل عن ظاھر الروایۃ ولذا جزم بہ الشارح فکان علیہ ان لایقر علی خلافہ ھھنا[2] ولکن الانسان للنسیان وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

اور ردالمحتار میں کتاب الصلٰوۃ سے ذرا پہلے فتح القدیر کی یہ عبارت تجنیس کے قول "وھو الصحیح" تک نقل کرکے برقرار رکھی ـــ تو اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا، **اقول** اس سے پہلے نواقضِ وضو میں شارح علامہ اس کے نجاستِ غلیظہ ہونے کی تصحیح ذکر کر چکے ہیں اور وہاں حضرت محشی نے بھی یہ لکھا ہے کہ، جب دونوں قول تصحیح یافتہ ہیں تو ظاہرالروایہ سے عدول نہ کیا جائے گا۔ اسی لئے شارح نے اس پر جزم فرمایا اھ ــــ تو ان پر لازم تھا کہ یہاں اس کے خلاف برقرار نہ رکھیں، لیکن انسان نسیان کی وجہ سے ہے۔ وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

ولنرجع الی اول المسألۃ الحکم الذی قررناہ بنصوص فتاوی النسفی و جواھر الفتاوی والخلاصۃ والبزازیۃ والخزانۃ یترائی خلافہ من الغنیۃ اذ قال (نفطۃ قشرت فسال منہا ماء) خالص اجتذب من الخارج

اب ہم اوّل مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ فتاوٰی نسفی، جواہر الفتاوٰی، خلاصہ، بزازیہ اور خزانہ کی تصریحات سے ہم نے جس حکم کی تقریر کی، غنیہ سے اس کے خلاف کا خیال ہوتا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: (کسی آبلے کا پوست ہٹا دیا گیا تو اس سے پانی بہا) خالص پانی جو خارج سے

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

[1] حواشی اعلٰحضرت امام احمد رضا علٰی فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الانجاس قلمی ص ۳۵

[2] جدالممتار علٰی ردالمحتار کتاب الطہارۃ فصل فی الاستنجاء مکتب المجمع الاسلامی مبارکپور ۱/ ۱۸۶

والتامت علیہ (اودم اوصدیدا ان سال عن رأس الجرح نقض وان لم یسل لا)[1]۔

جذب ہوا اور آبلہ اسے لے کر بند ہوگیا (یا خون یا صدید بہا ، اگر سرِ زخم سے بہہ گیا تو وضو جاتا رہا ، نہ بہا تو نہیں)۔

اقول اصل[ف] المسألۃ فی الجامع الصغیر کما تقدم والظاھر المتبادر منہ ماء النفطۃ وھو الدم الذی نضج فرق فاشبہ الماء ھکذا فھمہ العامۃ قال الامام فقیہ النفس فی شرحہ تحت ھذہ المسألۃ قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق والدمع لایکون نجسا وخروجہ لا یوجب انتقاض الطھارۃ والصحیح ما قلنا لانہ دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون الماء واذا کان دما کان نجسا ناقضا للوضوء[2] اھ۔

اقول اس مسئلہ کی اصل جامع صغیر میں ہے جیسا کہ گزرا۔ اور اس سے ظاہر متبادر آبلہ کا پانی ہے — اور یہ وہ خون ہے جو پک کر رقیق ہوگیا تو پانی جیسا بن گیا — عامہ مصنفین نے اسے اچھی طرح سمجھا — امام فقیہ النفس اپنی شرح میں اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں ، حسن بن زیاد نے فرمایا ، پانی پسینہ اور آنسو کی طرح نجس نہیں اور اس کا نکلنا طہارت جانے کا موجب نہیں — اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا۔ اس لئے کہ وہ رقیق خون ہے جو پورا نہ پکا تو اس کا رنگ پانی جیسا ہو جاتا ہے۔ اور جب وُہ خون ہے تو نجس ، ناقضِ وضو ہوگا۔ اھ۔

وقال فی الحلیۃ تحت عبارۃ المنیۃ المذکورۃ قال فخر الاسلام وغیرہ قد تکون النفطۃ اصلہا دما ثم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد طبخا فیصیر صدیدا ثم قد یصیر ماء وقد یکون فی الابتداء ماء[3] اھ۔

حلیہ میں غنیہ کی مذکورہ عبارت کے تحت لکھا ، فخر الاسلام وغیرہ نے فرمایا : آبلہ کبھی اصل میں خُون ہوتا ہے پھر پک کر پیپ ہو جاتا ہے پھر مزید پک کر صدید بن جاتا ہے پھر کبھی پانی ہوجاتا ہے ، اور کبھی شروع ہی میں پانی ہوتا ہے اھ۔

ف : تطفل علی الغنیۃ۔

---

[1] غنیۃ المستملی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱

[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

وفی البحر الرائق وعن الحسن ان ماء النفطة لاینقض قال الحلوانی وفیہ توسعة لمن بہ جرب اوجدری کذا فی المعراج اھ[1]۔

وفی منحة الخالق قال فی الجمھرة تنفطت ید الرجل اذا رق جلدھا من العمل وصار فیھا کالماء والکف نفیطة ومنفوطة کذا فی غایة البیان وقال ایضا بعدہ ھذا ای النقض اذا کانت النفطة اصلھا دما وقد تکون من الابتداء ماء اھ[2] ثم اقول بعد تسلیمہ یجب حملہ علی ما اذا کان فی النفطة من دم اوقیح ماینجس الماء والا فالحجة ما قدمنا من النصوص، واللہ تعالٰی اعلم۔

البحرالرائق میں ہے: حسن سے روایت ہے کہ آبلہ کا پانی ناقضِ وضو نہیں۔ امام حلوانی نے فرمایا: اس میں خارش یا چیچک والوں کے لئے وسعت ہے۔ ایسا ہی معراج میں ہے اھ۔

منحۃ الخالق میں ہے: جمہرہ میں کہا: بولا جاتا ہے تَنَفَّطَتْ یَدُ الرَّجُل، جب آدمی کے ہاتھ کی جلد کام کی وجہ سے پتلی ہوجائے اور اس میں پانی جیسی چیز پیدا ہوجائے۔ اور بولتے ہیں: الکف نفیطة، و منفوطة (ہتھیلی آبلہ دار ہوگئی) ایسا ہی غایۃ البیان میں ہے۔ آگے لکھا: وضو ٹوٹنا اس وقت ہے جب آبلہ کی اصل خون ہو اور کبھی شروع ہی سے پانی ہوتا ہے اھ۔ ثم اقول اگر اسے تسلیم کرلیا جائے تو اسے اس صورت پر محمول کرنا ضروری ہے جب آبلہ میں اتنا خون یا پیپ ہو جو پانی کو ناپاک کرے ۔۔۔ ورنہ حجت وہ نصوص ہیں جو پہلے ہم رقم کرچکے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] البحرالرائق — کتاب الطہارت — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق — " — " ۱/۳۲

خزانۂ امام سمعانی میں برمز طح لشرح الطحاوی ہے :

استیقظ فوجد علی فراشه بللا فانکان مذیا فعند ابی حنیفة و محمد رحمهما الله تعالیٰ یجب الغسل احتیاطا تذکر الاحتلام اولم یتذکر وقال ابویوسف رحمه الله تعالیٰ لاغسل علیه حتی یتیقن بالاحتلام[1]

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر پر تری پائی تو اگر مذی ہے تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر احتیاطاً غسل واجب ہے خواہ اس کو احتلام یاد ہو کہ نہ ہو۔ اور ابویوسف کہتے ہیں کہ جب تک اس کو احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں۔

ارکان بحر العلوم میں ہے :

من موجبات الغسل وجدان المستیقظ البلل سواء کان منیا او مذیا وسواء تذکر الاحتلام ام لا عند الامام ابی حنیفة و الامام محمد وقال ابویوسف لا لان الغسل لا یجب بالاحتمال ولهما ماروی الترمذی وابوداؤد عن ام المؤمنین رضی الله تعالی عنها (فذکر الحدیث المذکور ثم قال) المعنی فی وجوب الغسل علی المستیقظ اوجد البلل ان النوم حالة غفلة وتوجه الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاهیا للجماع ولذا یکثر فی النوم الاحتلام وخروج المنی بشهوة غالبا بخلاف حالة الیقظة فانه یندر فیه خروج المنی بلاتحریك فاذا وجد المستیقظ البلل فالغالب انه منی دفعه الطبیعة بشهوة وان کان البلل رقیقا مثل المذی فالغالب فیه انه رق بحرارة

بیدار ہونے والے کا تری پانا غسل کے موجبات سے ہے خواہ منی ہو یا مذی ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، یہ ابوحنیفہ اور محمد کا قول ہے اور ابویوسف کہتے ہیں غسل واجب نہ ہوگا، کیونکہ غسل احتمالات سے واجب نہیں ہوتا ہے۔ طرفین کی دلیل ترمذی اور ابوداؤد کی روایت ام المومنین رضی اللہ عنہا سے ہے (پھر انہوں نے مذکور حدیث بیان کی اور فرمایا کہ جو بیدار ہونے والا تری پائے اس پر غسل واجب ہے' اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور اس میں طبیعت فضلات کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے، اور ذکر سخت ہوتا ہے، اس میں جماع کی خواہش ہوتی ہے اور اس لیے نیند کی حالت میں احتلام کی کثرت ہوتی ہے اور منی اکثر خواہش سے ہی خارج ہوتی ہے اور بیداری کی حالت میں منی کا نکلنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اب اگر بیدار ہونے والا تری پائے، تو غالب یہ ہے کہ یہ منی ہی ہے جس کو

---

[1] خزانہ لامام سمعانی

رسالہ

نَبہُ القوم انّ الوضوء من ایِّ نوم
۱۳۲۵

(قوم کو تنبیہ کہ کس نیند سے وضوء فرض ہوتا ہے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۱۱ ۱۴ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کس طرح کے سونے سے وضو جاتا ہے، اس میں قولِ منقح کیا ہے؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ت)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی لا تاخذہ سنۃ ولا نوم وافضل الصلوٰۃ والسلام بعد داٰنات کل یوم علی من لاینام قلبہ فما کان وضوءہ لینتقض

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس پر نیند طاری نہیں ہوتی۔ اور افضل درود وسلام ہر روز آنات کی تعداد کے مطابق اس ذات پر جس کا دل نہیں سوتا اور جس کا وضو نیند سے

بالنوم وعلٰی اٰلہ وصحبہ الذین نبّھوا فنُبّھوا من نوم الغفلۃ غفلۃ القوم۔ نہیں ٹوٹتا۔ اور آپ کی آل پر اور آپ کے صحابہ پر جو خود بیدار ہوئے اور قوم کو خوابِ غفلت سے بیدار کیا۔ (ت)

امام المدققین سیدی علاؤ الدین دمشقی حصکفی وعلامہ جلیل ابو الاخلاص حسن شرنبلالی ومحقق بالغ النظر سیدی ابرہیم حلبی ودیگر اکابر اعلام رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم نے درمختار ونور الایضاح وغنیہ وصغیری وغیرہا میں بعد احاطہ اقوال جو اس باب میں قول منقح فہیم مستفید من القی السمع وھو شھید کے لئے افادہ فرمایا اس کا حاصل وعطر محاصل یہ ہے کہ نیند[ف۱] دو شرطوں سے ناقضِ وضو ہوتی ہے:

اوّل یہ کہ دونوں سرین اُس وقت خوب جمے نہ ہوں۔

دوسرے یہ کہ ایسی ہیأت پر سویا ہو جو غافل ہو کر نیند آنے کو مانع نہ ہو۔

جب یہ دونوں شرطیں جمع ہوں گی تو سونے سے وضو جائے گا اور ایک بھی کم ہے تو نہیں مثلاً:

(۱)[ف۲] دونوں سرین زمین پر ہیں اور دونوں پاؤں ایک طرف پھیلے ہُوئے کرسی کی نشست اور ریل کی تپائی بھی اسی میں داخل ہے۔

اقول مگر یورپین[ف۳] ساخت کی کرسی جس کے وسط میں ایک بڑا سوراخ اسی مہمل غرض سے رکھا جاتا ہے اس سے مستثنٰی ہے اُس کی نشست مانع حدث نہیں ہوسکتی۔

(۲) دونوں سرین پر بیٹھا ہے اور گھٹنے کھڑے ہیں اور ہاتھ ساقوں پر محیط ہیں جسے عربی میں اِحتبا کہتے ہیں خواہ ہاتھ زمین وغیرہ پر ہوں اگرچہ سر گھٹنوں پر رکھا ہو۔

(۳) دوزانو سیدھا بیٹھا ہو۔

(۴) چارزانو پالتی مارے۔

یہ صورتیں خواہ زمین پر ہوں یا تخت یا چارپائی پر یا کشتی یا شقدف یا شبری یا گاڑی کے کھٹولے میں۔

ف۱: مسئلہ نیند دو شرطوں سے ناقضِ وضو ہوتی ہے اُن میں ایک بھی کم ہو تو وضو نہ جائے گا۔

ف۲: مسئلہ سونے کی دس صورتیں جن سے وضو نہیں جاتا۔

ف۳: مسئلہ کرسی مُونڈھے پر پاؤں لٹکائے بیٹھا تھا، سوگیا، وضو نہ گیا۔ مگر یورپین ساخت کی کرسی جس کی وسط نشست گاہ میں ایک بڑا سوراخ رکھتے ہیں اُس پر سونے سے جاتا رہے گا۔

(۵) گھوڑے[ف۱] یا خچر وغیرہ پر زین رکھ کر سوار ہے۔

(۶ و ۷) ننگی پیٹھ پر سوار[ف۲] ہے مگر جانور چڑھائی پر چڑھ رہا یا راستہ ہموار ہے۔

ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں دونوں سرین جمے رہیں گے لہذا وضو نہ جائے گا اگرچہ کتنا ہی غافل ہو جائے، اگرچہ سر بھی قدرے جھک گیا ہو نہ اتنا کہ سرین نہ جمے رہیں، اگرچہ[ف۳] دیوار وغیرہ کسی چیز پر ایسا تکیہ لگائے ہو کہ وُہ شَے ہٹالی جائے تو یہ گر پڑے۔ یہی ہمارے امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا اصل مذہب و ظاہر الروایۃ و مفتٰی بہ و صحیح و معتمد ہے اگرچہ ہدایہ و شرح وقایہ میں حالتِ تکیہ کو ناقضِ وضو لکھا۔

(۸) کھڑے[ف۴] کھڑے سو گیا۔

(۹) رکوع کی صورت پر۔

(۱۰) سجدۂ مسنونۂ مرداں کی شکل پر کہ پیٹ رانوں اور رانیں ساقوں اور کلائیاں زمین سے جدا ہوں اگرچہ یہ قیام وہیأت رکوع وسجود غیر نماز میں ہو اگرچہ سجدہ کی اصلاً نیت بھی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں غافل ہو کر سونے کی مانع ہیں تو ان میں بھی وضو نہ جائے گا۔

(۱۱) اُکڑوں[ف۵] بیٹھے سویا۔

(۱۲ و ۱۳ و ۱۴) چت یا پٹ یا کروٹ پر لیٹ کر۔

(۱۵) ایک کہنی پر تکیہ لگا کر۔

(۱۶) بیٹھ کر سویا مگر ایک کروٹ کو جُھکا ہوا کہ ایک یا دونوں سرین اُٹھے ہوئے ہیں۔

ف۱: مسئلہ گھوڑے پر زین ہے اس کی سواری میں سو گیا وضو نہ جائے گا اگرچہ ڈھال میں اترتا ہو۔

ف۲: مسئلہ ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور سو گیا تو اگر راستہ ہموار یا چڑھائی ہے وضو نہ جا ئے گا اور اُتار ہے تو جاتا رہے گا۔

ف۳: مسئلہ اگر دیوار وغیرہ سے تکیہ لگائے ہے اور اتنا غافل سو گیا کہ وہ شَے ہٹالی جائے تو گر پڑیگا فتوٰی اس پر ہے کہ یُوں بھی وضو نہ جائے گا جب کہ دونوں سرین خُوب جمے ہوں۔

ف۴: مسئلہ قیام قعود رکوع سجود نماز کی کیسی ہی حالت پر سو جائے اگرچہ غیر نماز میں اُس ہیأت پر ہو وضو نہ جائے گا مگر قعود میں وہی شرط ہے کہ دونوں سرین جمے ہوں اور سجود کی شکل وہ ہو جو مردوں کے لئے سنّت ہے کہ بازو پہلوؤں سے جدا ہوں اور پیٹ رانوں سے الگ۔

ف۵: مسئلہ سونے کی دس صورتیں ہیں جن سے وضو جاتا رہتا ہے۔

(۱۷) ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور جانور ڈھال میں اُتر رہا ہے **اقول** فقیر[ف۱] گمان کرتا ہے کہ کاٹھی بھی ننگی پیٹھ کے مثل ہے اور وہ یورپین وضع کی کاٹھیاں جن کے وسط میں اسی لئے خلا رکھتے ہیں مانع حدث نہیں ہوسکتیں اگرچہ راہ ہموار ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم

(۱۸) دوزانو بیٹھا اور پیٹ رانوں پر رکھا ہے کہ دونوں سرین جمے نہ رہے ہوں۔

(۱۹) اسی طرح اگر چار زانو ہے اور سر رانوں یا ساقوں پر ہے۔

(۲۰) سجدہ[ف۲] غیر مسنونہ کی طور پر جس طرح عورتیں گٹھری بن کر سجدہ کرتی ہیں اگرچہ خود نماز یا اور کسی سجدہ مشروعہ یعنی سجدہ تلاوت یا سجدہ شکر میں ہو ان دس[۵] صورتوں میں دونوں شرطیں جمع ہونے کے سبب وضو جاتا رہے گا اور جب اصل مناط بتا دیا گیا تو زیادہ تفصیل صور کی حاجت نہیں ان دونوں شرطوں کو غور کرلیں جہاں مجتمع ہیں وضو نہ رہے[ع] گا ورنہ ہے البتہ فتاوی امام قاضی خاں میں فرمایا کہ تنور[ف۳] کے کنارے اس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سونے سے بھی وضو جاتا رہتا ہے کہ اس کی گرمی سے مفاصل ڈھیلے ہوجاتے ہیں[۱]۔

ف۱: مسئلہ ظاہراً کاٹھی کا حکم بھی ننگی پیٹھ کی طرح ہے اور یورپین ساخت کی کاٹھی جس کے بیچ میں سوراخ ہوتا ہے اس پر سونے سے مطلقاً وضو جاتا رہے گا۔

ف۲: مسئلہ خاص نماز کے سجدے میں بھی اگر اس وضع پر سویا کہ کلائیاں زمین پر بچھی ہیں پیٹ رانوں سے لگا ہے پنڈلیاں زمین سے ملی ہیں جیسے عورتوں کا سجدہ ہوتا ہے تو وضو جاتا رہے گا اسے یوں بھی تعبیر کرسکتے ہیں کہ عورت سجدے میں سوئے تو وضو ساقط اور مرد سوئے تو باقی۔

ف۳: مسئلہ گرم تنور کے کنارے اُس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سو گیا تو مناسب ہے کہ وضو کرلے۔

ع۵ یہ بیس صورتیں کلمات علماء میں منصوص ہیں جو باقی صورت اور کوئی پائی جائے اس کے لئے ضابطہ بنایا گیا ہے اگر اس کا حکم کتابوں میں نہ ملے تو اس ضابطہ سے نکال لیں یا اختلاف پائیں تو جو قول اس ضابطہ کے مطابق ہو اس پر عمل کریں کما سیأتی التصریح بہ عن الغنیۃ ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ اس کی تصریح بحوالہ غنیہ آگے آرہی ہے۔ت) ۱۲ منہ۔

---

[۱] فتاوٰی قاضی خان کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

اقول مگر یہ اُس ضابطہ منقحہ کے خلاف ہے کہ سرین دونوں جمے ہیں لیکن یہ صورت بہت نادرہ ہے، تو احتیاطاً عمل کرلینے میں حرج نہیں، واللہ تعالٰی اعلم۔ اور صورت بستم میں اگرچہ خاص دربارہ سجدۂ نماز یا سجدۂ مشروعہ مطلقاً نزاع طویل وہجوم اقاویل ہے مگر تحقیق احق[ف۱] یہی ہے کہ جملہ صور مذکورہ بستگانہ میں نماز وغیر نماز سب کا حکم یکساں ہے نماز میں بھی سونے سے وضو نہ جانے کے لئے دونوں سرین کا جما ہونا یا ہیأت کا مانع استغراق نوم ہونا ضرور ہے، ولہذا یہی اکابر تصریح فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں لیٹ کر سویا وضو نہ رہے گا عام ازینکہ چت ہو یا پٹ یا کروٹ پر یا ایک کہنی پر تکیہ دیے، عام ازیں کہ قصداً لیٹا ہو یا سوتے میں لیٹ گیا اور فوراً فوراً جاگ گیا حتی[ف۲] کہ اگر کوئی شخص بیماری کے سبب بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اُسے بھی اگر لیٹے لیٹے پڑھنے میں نیند آگئی وضو جاتا رہے گا۔ غرض[ف۳] پہلی دس صورتیں جن میں وضو نہیں جاتا اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی نہ جائے گا نہ نماز فاسد ہو اگرچہ قصداً سوئے، ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کا اعادہ ضرور ہے اگرچہ بلا قصد سو جائے، اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اس رکن میں نیند آگئی اس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا اور پچھلی دس صورتیں جن میں وضو جاتا رہتا ہے اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی جاتا رہے گا، پھر اگر ان صورتوں پر قصداً سویا تو نماز بھی گئی وضو کرکے سرے سے نیت باندھے اور بلا قصد سویا تو وضو نہ گیا نماز باقی ہے، بعد وضو پھر اُسی جگہ سے پڑھ سکتا ہے جہاں نیند آگئی تھی، تیجہ سب صورتوں میں سونے کی تخصیص اس لئے ہے کہ اُونگھ ناقض وضو نہیں جب کہ ایسا ہوشیار رہے کہ پاس لوگ جو باتیں کرتے ہوں اکثر پر مطلع ہو اگرچہ بعض سے غفلت بھی ہوجاتی ہو یوں ہی اگر بیٹھے[ف۴] بیٹھے جھوم رہا ہے

ف۱: **مسئلہ** تحقیق یہ ہے کہ نیند کی تمام صورتوں میں نماز وغیر نماز سب کا حکم یکساں ہے۔

ف۲: **مسئلہ** بیمار لیٹ کر نماز پڑھتا تھا نیند آگئی وضو نہ رہا۔

ف۳: **مسئلہ** نماز میں سونے کا کلیہ یہ ہے کہ اگر اُن دس صورتوں پر سویا جن میں وضو نہیں جاتا تو نہ وضو جائے نہ نماز فاسد ہو، ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کا اعادہ ضرور ہے اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اس رکن میں نیند آگئی اُس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا اگر وہ بقدر ادائے رکن تھا کافی ہے ان احکام میں قصداً سونا اور بلا قصد سو جانا سب برابر ہے، اور اگر اُن دس صورتوں پر سویا جن میں وضو جاتا رہتا ہے تو وضو تو گیا ہی پھر اگر قصداً سویا تو نماز بھی فاسد ہوگئی ورنہ وضو کرکے جہاں سویا وہاں سے باقی نماز ادا کرسکتا ہے۔

ف۴: **مسئلہ** اونگھنے سے وضو نہیں جاتا جب کہ ہوشیاری کا حصہ غالب ہو۔

ف۵: **مسئلہ** بیٹھے بیٹھے نیند کے جھونکے لینے سے وضو نہیں جاتا اگرچہ کبھی ایک سرین اُٹھ جاتا ہو۔

وضو نہ جائے گا اگرچہ جھومنے میں کبھی کبھی ایک سرین اُٹھ بھی جاتا ہو بلکہ اگرچہ[ف۱] جھوم کر گر پڑے۔ جبکہ فوراً ہی آنکھ کھل جائے، ہاں اگر گرنے کے ایک ہی لحہ بعد آنکھ کھلی تو وضو نہ رہے گا۔

اقول یہ قید ان سب صورتوں میں ہے جن میں وضو جانا بیان ہوا کہ انھیں صورتوں پر سونا پایا جائے اور اگر[ف۲] سویا اُس شکل پر جس میں وضو نہ جاتا اور جسم بھاری ہو کر یہ شکل پیدا ہوئی جس سے جاتا رہتا مگر پیدا ہوتے ہی فوراً بلا وقفہ جاگ اُٹھا وضو نہ جائے گا جیسے سجدۂ مسنونہ میں سویا اور کلائیاں زمین سے لگتے ہی آنکھ کھل گئی، اور یہ[ف۳] بھی یاد رہے کہ آدمی جب کسی کام مثلاً نماز وغیرہ کے انتظار میں جاگتا ہو دل اُس طرف متوجہ ہے اور سونے کا قصد نہیں نیند جو آتی ہے اُسے دفع کرنا چاہتا ہے تو بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ غافل ہوگیا جو باتیں اُس وقت ہوئیں اُن کی خبر نہیں بلکہ دو دو تین تین آوازوں میں آنکھ کھلی اور وہ اپنے خیال میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نہ سویا تھا اس لئے کہ اُس کے ذہن میں وہی مدافعت خواب کا خیال جما ہوا ہے یہاں تک کہ لوگ اُس سے کہتے ہیں تو سو گیا تھا' وہ کہتا ہے ہرگز نہیں، ایسے خیال کا اعتبار نہیں جب معتمد شخص کہے کہ تو غافل تھا' پکارا' جواب نہ دیا' یا باتیں پوچھی جائیں اور یہ نہ بتا سکے تو وضو لازم ہے۔

فی الحلیۃ النوم ان کان فی الصلوٰۃ فلیس بحدث الا ان یکون مضطجعا وقال قاضی خان او متکئا ثم فی[ف۴] بعض شروح القدوری الاتکاء عام والاستناد خاص وھو اتکاء الظھر لاغیر قلت

حلیہ میں ہے نیند بحالت نماز حدث نہیں ہے' ہاں اگر کروٹ لیٹ کر ہو تو حدث ہے۔ اور قاضی خاں نے اس میں ٹیک لگا کر سونے کو بھی شامل کیا ہے پھر قدوری کی بعض شروح میں ہے کہ اتکاء عام ہے اور استناد خاص ہے کیونکہ استناد میں صرف پیٹھ لگانا ہی ہوتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ قاضی خان

ف۱: مسئلہ جھوم کر گر پڑا اگر معاً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا۔

ف۲: مسئلہ اُن دسوں صورتوں میں جن سے وضو جاتا ہے' یہی قید ہے کہ انھیں صورتوں پر سونا پایا جائے ورنہ اگر سویا اُس صورت پر کہ وضو نہ جاتا اور نیند میں اس شکل پر آگیا جس میں جاتا ہے مگر معاً شکل پیدا ہوتے ہی بلا وقفہ جاگ اُٹھا وضو نہ جائے گا۔

ف۳: مسئلہ ضروریہ آدمی بیٹھے بیٹھے کبھی غافل ہو جاتا ہے اور سمجھتا یہ ہے کہ نہ سویا تھا اس کا ضروری بیان۔

ف۴: فرق الاتکاء والاستناد۔

لکن الظاھران مراد القاضی النوم علی احد ورکیہ فی الصلٰوۃ فان مقعدہ یکون متجافیا عن الارض فکان فی معنی النوم مضطجعا فی کونہ سببا لوجود الحدث بواسطۃ استرخاء المفاصل وزوال المسکۃ ولایخالف ھذا ما فی الخلاصۃ من عدم النقض بالنوم متورکا لانہ مفسر فیھا بان[ف۱] یبسط قدمیہ من جانب ویلصق الیتیہ بالارض وھذا یخالف تفسیر صاحب البدائع وصاحب الاسرار فانہ قال فی تعلیل النقض انھا جلسۃ تکشف عن مخرج الحدث الا انہ وضع المسألۃ خارج الصلٰوۃ والتعلیل یفید انہ وضع اتفاقی قال شیخنا فھذا اشتراک فی لفظ المتورک[۱] اھ۔

کی مراد دونوں سرینوں میں سے ایک سرین کے بل نماز میں سونا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس کی مقعد زمین سے الگ ہوگی اور کروٹ لیٹ کر سونے کی طرح ہوجائے گا یعنی جوڑوں کے ڈھیلا ہونے اور بندش کے ختم ہوجانے کے اعتبار سے یہ حدث کا سبب بن جائے گا۔ یہ عبارت خلاصہ کی اس عبارت کے مخالف نہیں جس میں تورک کی حالت میں سونے کو ناقض وضو قرار نہیں دیا ہے، کیونکہ خلاصہ میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں پیر ایک طرف کو پھیلائے اور اپنے سرین زمین پر رکھے، اور یہ بدائع اور صاحب اسرار کی تفسیر کے مخالف ہے، کیونکہ انھوں نے وضو ٹوٹ جانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ایسی نشست ہے جو حدث کے مخرج کو کھول دیتی ہے مگر انھوں نے یہ مسئلہ بیرونِ نماز فرض کیا ہے، لیکن یہ علت بتاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ دونوں صورتوں کو عام ہے، ہمارے شیخ نے فرمایا کہ یہ "تورک" کے لفظ میں مشترک ہے اھ۔

اقول وکذا افاد فی البحر تبعا للفتح وللذھول[ف۲] عن ھذا وقع فی المستخلص شرح الکنز ان نقل تحت

اقول فتح کی پیروی میں بحر نے بھی یہی لکھا ہے اور چونکہ یہ بحث ذہن سے اتر گئی اس لئے کنز کی شرح مستخلص میں "نوم متورك" کے تحت نقل کیا کہ

ف۱: للمتورك معنیان۔

ف۲: تطفل علی المستخلص

[۱] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

قول الکنز ونوم مضطجع ومتورك تفسیر التورك ان یخرج رجلیه من الجانب لایمن ویلصق الیتیه علی الارض کذا فی المستصفی[1] اھ ولم یلق بالان ھذا تفسیر تورك الشافعیة فی الصلوٰۃ ولیس من نواقض الوضوء قطعا، ثم قال فی الحلیة ویلحق بالنوم مضطجعا النوم مستلقیا علی قفاہ او منبطحا علی وجھہ فان فی کل استرخاء لمفاصل و زوال المسکة علی الکمال کالاضطجاع ثم لاخلاف عندنا فی عدم النقض للوضوء اذا کان فی الصلوٰۃ فی غیرھذہ الحالات التی ذکرناھا اذا لم یکن متعمدا فان متعمدا ففی الخانیة ان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طھارتہ فی قولھم اھ، قال شیخنا کانہ مبنی علی قیام المسکة فی الرکوع دون السجود ومقتضی النظران یفصل فی ذٰلك السجود ان کان متجافیا لایفسد والایفسد اھ مافی الحلیة۔

تورک کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دونوں پیروں کو داہنی جانب سے نکالے اور اپنے دونوں سرین زمین پر لگائے' جیسا کہ المستصفی میں ہے[1] اھ۔ یہ خیال نہ کیا کہ یہ اس تورک کی تفسیر ہے جو شافعیہ کے نزدیک نماز میں ہوتا ہے اور نواقضِ وضو سے قطعاً نہیں ہے ـــــ پھر حلیہ میں کہا کہ مضطجعا سونے کے حکم میں گدی کے بل سونا یا چہرے کے بل سونا بھی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں جوڑ ڈھیلے ہوجاتے ہیں اور چستی ختم ہوجاتی ہے' جیسے چت لیٹ کر سونے میں ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک اگر مذکورہ حالات کے علاوہ نماز میں ہو تو ناقضِ وضو نہیں اور اس میں اتفاق ہے صرف ایک شرط ہے کہ قصد اور ارادہ نہ ہو ـــــ خانیہ میں ہے کہ اگر کوئی اراداً سجدہ میں سوگیا تو ان کے قول کے مطابق اس کی طہارت ختم ہوجائے گی اھ ـــــ ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ حالتِ رکوع میں چستی برقرار رہتی ہے جبکہ سجود میں نہیں۔ اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو سجدہ میں یہ تفصیل کرنی چاہئے کہ اگر وہ زمین سے الگ ہے تو ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے[2] حلیہ کا بیان ختم ہوا۔

اقول عبارۃ الخانیة لونام

اقول خانیہ کی عبارت اگر بحالتِ سجدہ

ف: تطفل علی الحلیة۔

---

[1] مستخلص الحقائق شرح کنزالدقائق کتاب فی بیان احکام الطھارۃ مطبع کانشی رام پرنٹنگ پریس لاہور ۱/ ۴۰

[2] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

ساجدا فی الصلٰوۃ لایکون حدثا فی ظاھر الروایۃ فان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طہارتہ وتفسد صلٰوتہ ولو تعمد النوم فی قیامہ او رکوعہ لاتنتقض طہارتہ فی قولہم[1] اھ فقولہ فی قولہم راجع الی مسألۃ القیام والرکوع دون السجود کما اقتضاہ اختصار الحلیۃ علی مافی نسختی کیف وعدم النقض ولو تعمد فی الصلٰوۃ ھو المعتمد وھو المذھب قال فی الھندیۃ ثم فی ظاھر الروایۃ لافرق بین غلبتہ وتعمدہ وعن ابی یوسف النقض فی الثانی والصحیح ماذکر فی ظاھر الروایۃ ھکذا فی المحیط[2] اھ فکیف یجوز ان یکون قولہم وسیأتی عن نص الحلیۃ نفسہا۔

نماز میں سوگیا تو ظاہر روایت میں حدث نہ ہوگا کیونکہ قصداً سجدہ میں سوجانا طہارت کو بھی ختم کر دیتا ہے اور نماز کو بھی، جبکہ قصداً رکوع یا قیام میں سونا ہمارے ائمہ کے قول میں طہارت کو نہیں توڑتا ہے اھ ــــ اب اس عبارت میں "فی قولہم" قیام و رکوع کے مسئلہ کی طرف راجع ہے نہ کہ سجود کی طرف، جیسا کہ حلیہ کے اختصار میں میرے نسخہ کے مطابق ہے اور یہی درست ہے کہ قصداً بھی نماز کے اندر اگر ایسا کرے تو نہ ٹوٹے گا، یہی معتمد ہے اور مذہب ہے ــــ ہندیہ میں کہا کہ "نیند کے غلبہ یا قصداً سونے کے درمیان ظاہر الروایۃ کے مطابق کوئی فرق نہیں ہے، اور ابو یوسف سے وضو ٹوٹنے کی روایت ہے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایۃ میں ہے ھکذا فی المحیط اھ۔ اب یہ کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ یہ ائمہ کا قول ہو، اور آگے اس کا بیان خود حلیہ کی عبارت سے آرہا ہے۔

ثم اقول

لم یتعرض الامام قاضی خان ھٰھنا عن حکم الصلٰوۃ اذا تعمد النوم فی القیام او الرکوع وعبارتہ فی مفسدات الصلٰوۃ ومن ثم نقل فی الفتح ھکذا "اذا نام المصلی مضطجعا متعمدا فسدت صلٰوتہ ولو لم یتعمد فمال نفسہ حتی اضطجع تنتقض طہارتہ ولاتفسد صلٰوتہ

ثم اقول اس مقام پر قاضی خان نے قیام و رکوع کی حالت میں قصداً سونے کی صورت میں نماز کا حکم نہ بتایا، مفسداتِ نماز میں ان کی عبارت یہ ہے وہیں سے فتح القدیر میں نقل کیا ہے "جبکہ نمازی کروٹ قصداً سوگیا تو اس کی نماز فاسد ہوگی، اور اگر قصداً نہیں ہے اور اتنا جھکا کہ لیٹنے کی حد کو پہنچ گیا تو طہارت ٹوٹ جائے گی مگر نماز نہیں ٹوٹے گی،

[1] فتاوٰی قاضی خان کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

[2] الفتاوی الہندیۃ الباب الاول الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۲

ولو نام فی رکوعه او سجوده ان لم یتعمد ذٰلك لا تفسد صلٰوته وان تعمد فسدت فی السجود ولا تفسد فی الرکوع[1] اھ فانما محط کلامه طاہ ان النوم ان کان ناقض الطہارۃ کما فی الاضطجاع کان تعمدہ مفسد الصلٰوۃ لان تعمد الحدث یمنع البناء والا لا کنوم قائم وراکع ولہذا لما حکم علی نوم الساجد العامد بافساد الصلٰوۃ افاد فی الفتح ما افاد فلیحفظ فان له شانا ان شاء اللہ تعالٰی۔

اور اگر رکوع و سجود میں سوگیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً ہے تو سجود میں فاسد ہے رکوع میں نہیں اھ ۔۔۔ سوان کے تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ نیند اگر ناقضِ طہارت ہو جیسے کروٹ لیٹنے کی صورت میں ہے تو قصداً ایسی نیند مفسدِ صلوٰۃ ہے ۔ اس لئے کہ کسی حدث کا قصداً ارتکاب نماز کی بناء کے منافی ہے اگر نیند ناقضِ طہارت نہ ہو جیسے رکوع یا قیام میں تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں ۔ اس لئے جب سجدہ میں قصداً سوجانے کی بابت فسادِ نماز کا حکم کیا تو فتح میں وہ افادہ کیا جو اس میں موجود ہے تو اس کو محفوظ کرنا چاہئے کہ اس کے لئے ایک انوکھی شان ہے اگر اللہ تعالٰی چاہے ۔

ثم قال فی الحلیة وذکر فی التحفة والبدائع ان النوم فی غیر حالة الاضطجاع والتورك فی الصلٰوۃ لا یکون حدثا سواء غلبه النوم او تعمد فی ظاہر الروایة انتہی والعلة المعقولة فی کون النوم ناقضا استرخاء المفاصل وزوال المسکة وہذا لم یوجد فی ہذہ المذکورۃ والا سقط، ہذا کله فی الصلٰوۃ وان کان خارج الصلٰوۃ مضطجعا او متکئا بمعنی ان یکون معتمدا

پھر حلیہ میں فرمایا کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا کہ نماز میں کروٹ لیٹنے کی صورت کے علاوہ سوجانا یا سرین پر بیٹھنے کی صورت کے علاوہ سوجانا حدث نہیں ہے خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا ہو یا قصداً ایسا کیا ہو، ظاہر روایت میں یہی ہے اھ اور عقلی علت نیند کے ناقض ہونے میں جوڑوں کا ڈھیلا پڑجانا اور چستی و بندش کا ختم ہوجانا ہے، اور یہ چیز مذکورہ صورت میں نہیں پائی گئی ورنہ وہ شخص گرجاتا ۔۔۔ یہ سب صورتیں حالتِ نماز کی تھیں۔ اور اگر نماز کے باہر کروٹ لیٹا یا ٹیک لگائی بایں معنی کہ کسی کہنی پر ٹیک لگائے ہو جیسا کہ

---

[1] فتاوٰی قاضیخاں کتاب الصلوٰۃ فصل فیما یفسد الصلوٰۃ نولکشور لکھنؤ ۱/ ۶۴

32 علی احد مرفقیه کما ھو معنی التورك فی التحفة والبدائع ومحیط رضی الدین نقض بلاخلاف[1] اھ ملتقطا.

تورک کے یہی معنی تحفہ، بدائع اور محیط رضی الدین میں ہیں، تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا اھ ملتقطا۔

وفی رد المحتار نام المریض وھو یصلی مضطجعا الصحیح النقض کما فی الفتح وغیرہ وزاد فی السراج وبه ناخذ[2] اھ ملتقطا.

اور ردالمحتار میں ہے کہ مریض چت لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا کہ سوگیا تو صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ گیا' جیسا کہ فتح وغیرہ میں ہے، اور سراج میں اتنا اضافہ ہے کہ "ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں" اھ۔

وفی الخانیة ظاھر المذھب ان النوم فی الصلٰوۃ لایکون حدثا الا ان یکون مضطجعا او متکئا والاضطجاع علی نوعین ان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع حال فی حال نومه فھو بمنزلة مالو سبقه الحدث یتوضأ ویبنی وان تعمد النوم فی الصلٰوۃ مضطجعا فانه یتوضأ ویستقبل ومن عجز فصلی مضطجعا فنام ینقض[3] اھ.

اور خانیہ میں ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز کی حالت میں نیند صرف اضطجاع یا اتکاء کی صورت میں ناقضِ وضو ہے اور اضطجاع کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا تو سوگیا پھر سونے کی حالت ہی میں لیٹ گیا تو اس کا حکم اس حدث کا سا ہے جو بے اختیار ہوگیا، ایسی صورت میں وضو کرکے نماز کی بناء کرے گا۔ اور اگر قصداً نماز میں لیٹ کر سوگیا تو وضو کرے گا اور از سرِ نو نماز ادا کرے گا۔ اور اگر کسی معذوری کے باعث نماز لیٹ کر پڑھ رہا تھا کہ سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

وفی متن نور الایضاح وشرحه مراقی الفلاح فی فصل مالاینقض الوضوء (و) منها (نوم مصل ولوراکعا اوساجدا) اذا کان (علی جهة السنة)

اور نور الایضاح کے متن اور اس کی شرح مراقی الفلاح میں فصل مالاینقض الوضوء میں ہے: "اور نواقضِ وضو میں نہیں ہے نمازی کا رکوع یا سجود میں سوجانا بشرطیکہ مسنون طریقہ کے مطابق

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶
[3] فتاوٰی قاضی خاں ″ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

32
32

فی ظاھر المذھب[1] اھ۔

ہو ظاہر مذہب میں اھ۔

وفی منحۃ الخالق عن النھر الفائق عن عقد الفرائد انما لایفسد الوضوء بنوم الساجد فی الصلٰوۃ اذاکان علی الھیأۃ المسنونۃ قید بہ فی المحیط وھو الصحیح[2] اھ۔

اور منحۃ الخالق میں نہر الفائق سے منقول ہے انھوں نے عقد الفرائد سے نقل کیا کہ نماز کے سجدہ میں سوجانا وضو کو نہیں توڑتا جبکہ مسنون طریقہ پر ہو، اس قید کا ذکر محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے اھ۔

وقال المحقق الکبیر فی شرح المنیۃ الصغیر والمعتمد انہ ان نام علی الھیأۃ المسنونۃ فی السجود رافعابطنہ عن فخذیہ مجافیا مرفقیہ عن جنبیہ لایکون حدثا والا فھو حدث لوجود نہایۃ استرخاء المفاصل سواء کان فی الصلٰوۃ اوخارجھا وتمام تحقیقہ فی الشرح[3] اھ۔

محقق کبیر نے شرح منیۃ الصغیر میں فرمایا، اگر سجدہ میں ہیئت مسنونہ پر سویا کہ پیٹ رانوں سے اور بازو پہلو سے دُور ہوں تو حدث نہیں ہوگا ورنہ بوجہ کشادگی مفاصل حدث ہے بحالت ایں نماز میں ہو یا نہ ہو، اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے اھ۔

وفی التنویر والدر قام اوقرأ اورکع اوسجد اوقعد الاخیر نائما لایعتد بہ بل یعیدہ ولو القراءۃ اوالقعدۃ علی الاصح وان لم یعد تفسد ولو رکع اوسجد فنام فیہ اجزأہ لحصول الرفع منہ والوضع[4] اھ۔

اور تنویر اور در میں ہے، اگر کسی نے قیام، قرأت، رکوع، سجود یا قعدہ بحالتِ نیند کیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اس پر اس رکن کا اعادہ لازم ہے خواہ قرأت یا قعدہ ہی کیوں نہ ہو، اصح یہی ہے۔ اور اگر اعادہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہوگئی۔ اور اگر رکوع کیا یا سجدہ کیا پھر اسی حالت میں سوگیا تو یہی کافی ہے کیونکہ اس حالت میں جانا اور اس سے واپس آنا پایا گیا اھ۔

ولفظ المراقی وان طرأ فیہ

اور مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر کسی رکن میں

---

[1] مراقی الفلاح شرح نورالایضاح مع حاشیۃ الطحطاوی فصل عشرۃ اشیاء دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۹۴

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۸

[3] صغیری شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء مطبع مجتبائی دہلی ص ۷۸

[4] الدرالمختار شرح تنویرالابصار کتاب الصلٰوۃ باب صفۃ الصلٰوۃ " " " ۱/ ۷۱

النوم صح بما قبلہ منہ[1] اھ۔

قلت وھو اوضح واوجہ۔

وفی الدر المختار ایضا ینقضہ حکما نوم یزیل مسکتہ بحیث تزول مقعدتہ من الارض وھو النوم علی احد جنبیہ او ورکیہ او قفاہ او وجہہ والا یزل مسکتہ لاینقض وان تعمدہ فی الصلوۃ اوغیرھا علی المختار (نص علیہ فی الفتح وھو قید فی قولہ فی الصلوۃ قال فی شرح الوھبانیۃ ظاھر الروایۃ ان النوم فی الصلوۃ قائما اوقاعدا او ساجدا لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمدہ ش) کالنوم قاعدا و مستندا الی مالو ازیل لسقط علی المذھب (ای علی ظاھر المذھب عن ابی حنیفۃ وبہ اخذ عامۃ المشائخ وھو الاصح کما فی البدائع ش و علیہ الفتوی جواھر الاخلاطی) او ساجدا علی الھیأۃ المسنونۃ (بان یکون رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ بحر، قال ط وظاھرہ ان المراد الھیأۃ المسنونۃ فی حق الرجل لا المرأۃ ش۔

اقول لیس[ف] فی ھذا المحل الاستظہار وقد صرح بہ السادۃ الکبار کقاضی خان

نیند آگئی تو اس سے پہلے والا رکن صحیح رہا اھ۔

قلت یہی اوضح اور اوجہ ہے۔

اور درمختار میں ہے کہ نیز وضو کو حکماً وہ نیند توڑ دیتی ہے جو چستی کو زائل کردے، اس طرح کہ اس کی مقعد زمین سے اُٹھ جائے، مثلاً ایک پہلو پر سوگیا یا سرین پر سوگیا یا گُدی یا چہرے کے بل سوگیا' اور چستی زائل نہ کرتی ہو تو ناقضِ وضو نہیں خواہ وہ قصداً ہی سوگیا ہو نماز میں ہو نہ ہو، مختار یہی ہے (فتح میں اس کی تصریح ہے، شرح وہبانیہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ نماز میں سونا کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، یا سجدہ میں ـــ حدث نہ ہوگا خواہ نیند کا غلبہ ہوگیا یا قصداً نیند آئی ہو، ش) جیسے کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سوگیا کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو گر پڑے، یا بیٹھ کر سوگیا (ابوحنیفہ سے ظاہر مذہب یہی ہے اور تمام مشائخ نے اسی کو لیا ہے اور یہی اصح ہے جیسا کہ بدائع میں ہے، ش۔ اور اسی پر فتوٰی ہے جواہر الاخلاطی کا) اور جو شخص مسنون حالت پر سوگیا یعنی اس کا پیٹ رانوں سے جُدا ہو بازو پہلوؤں سے جدا ہوں بحر۔ طحطاوی نے کہا کہ بظاہر اس سے مراد وہ مسنون ہیأت ہے جو مردوں کے لئے ہے نہ کہ عورت کے لئے، ش۔

اقول یہ استظہار کا مقام نہیں ہے اس کی تصریح بڑے بڑے علماء مثلاً قاضی خان

ف: معروضۃ علی العلامتین ط و ش۔

---

[1] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی باب شروط الصلوۃ وارکانہا دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۲۳۵

وغیرہ علا انھم لولم یصرحوا لکان ہو[ف] المتعین للارادۃ لان المقصود ھیأۃ تمنع الاستغراق فی النوم کمالایخفی) ولوفی غیرالصلٰوۃ علی المعتمد ذکرہ الحلبی او متورکا (بان یبسط قدمیہ من جانب ویلصق الیتیہ بالارض۔ فتح ش) او محتبیا (بان جلس علی الیتیہ و نصب رکبتیہ و شد ساقیہ الی نفسہ بیدیہ اوبشیئ یحیط من ظہرہ علیھما شرح المنیۃ ش۔

اقول ولامدخل ھٰھنا لوضع الیدین فانما مطمح النظر تمکین الورکین ولذا عممت) و راسہ علی رکبتیہ (غیرقید ش و بالاولی اذالم یکن رأسہ کذٰلك ط) اوشبہ المنکب (ای علی وجہہ وھو کمافی شروح الھدایۃ ان ینام واضعا الیتیہ علی عقبیہ و بطنہ علی فخذیہ ونقل عدم النقض بہ فی الفتح عن الذخیرۃ ایضا ش۔

قلت ونقل فی الھندیۃ عن محیط

وغیرہ نے کی ہے۔ علاوہ ازیں اگروہ اس کی تصریح نہ بھی کرتے تو یہی متعین ہوتا کیونکہ اس سے مراد ایسی ہیئت ہے جو نیند میں مستغرق ہوجانے سے مانع ہو اور یہ ظاہر ہے) یہ صورت خواہ نماز کے علاوہ ہی کیوں نہ ہوئی ہو، معتمد مذہب یہی ہے۔ اس کو حلبی نے ذکر کیا یا بطور تورک (یعنی وہ اپنے دونوں قدم ایک طرف نکال لے اور اپنے سرین زمین سے چپکا دے، فتح و ش) "او محتبیا" یا اپنے سرین پر بیٹھ جائے اور اپنی دونوں پنڈلیاں اپنے دونوں ہاتھوں سے پکڑے یا کسی چیز سے پیٹھ سے باندھ دے، شرح منیہ ش۔

اقول اس میں ہاتھ کی وضع کا کوئی دخل نہیں ہے اس مقصود تو دونوں سرینوں کا جماؤ ہے، اس لئے میں نے اس کو عام رکھا ہے اور اس کا سر اس کے دونوں گھٹنوں پر ہو (یہ قید نہیں، ش، اور جب اس کا سر اس طرح نہ ہو تو بطریق اولٰی ایسا ہوگا، ط) یا اوندھے کے مشابہ (یعنی چہرے کے بل سونے والے کی طرح اور اسکی ہیئت جیسا کہ ہدایہ کی شروح میں ہے یہ ہے کہ وہ اپنے دونوں سرین اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھے اور اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں پر رکھے اور اس میں نہ ٹوٹنا فتح میں ذخیرہ سے بھی منقول ہُوا، ش۔

قلت ہندیہ میں محیط سرخسی سے منقول ہے

[ف] معروضۃ اُخرٰی علیھما۔

السرخسی انه الاصح قال ش ثم نقل فی الفتح عن غیرها لونام متربعا و رأسه علی فخذیه نقض قال وھذا یخالف ما فی الذخیرة واختار فی شرح المنیة النقض فی مسألة الذخیرة لارتفاع المقعدة و زوال التمکن واذا نقض فی التربع مع انه اشد تمکنا فالوجه الصحیح النقض ھنا ثم ایدہ بما فی الکفایة عن المبسوطین من انه لونام قاعدا او وضع الیتیه علی عقبیه وصار شبه المنکب علی وجهه قال ابو یوسف علیه الوضوء[1] اھ۔

کہ اصح یہی ہے، ش نے کہا پھر فتح میں ذخیرہ کے علاوہ سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص پالتی مار کر بیٹھا اور اسی حال میں سو گیا اور اس کا سر اس کی دونوں رانوں پر ہے تو وضو ٹوٹ گیا، یہ ذخیرہ کے مخالف ہے اور شرح منیہ میں ذخیرہ کی بیان کردہ صورت میں وضو کے ٹوٹ جانے کو پسند کیا ہے کیونکہ مقعد اُٹھ گئی اور استقرار ختم ہو گیا، اور جب پالتی مار کر بیٹھنے کی صورت میں وضو ٹوٹ گیا حالانکہ اس میں استقرار زیادہ ہے تو صحیح بات یہ ہے کہ یہاں بھی ٹوٹنا چاہیے۔ پھر کفایہ کی عبارت جو دونوں مبسوطوں سے منقول ہے سے تائید کی، اس میں یہ ہے کہ اگر بیٹھ کر سو گیا یا اپنی سرین کو اپنی ایڑیوں پر رکھا اور اوندھا ہو گیا تو ابو یوسف فرماتے ہیں اس پر وضو لازم ہے اھ۔

اقول ومن عرف المناط عرف القول الفصل فمن حنا رأسه بحیث لم یرفع عجزہ عن الارض لم ینقض وھو مراد الشارح و من حنا حتی رفع نقض وھو مراد الغنیة ولذا اعولت علی ھذا التفصیل) او فی محمل او سرج او اکاف (حال الصعود وغیرہ منیة ش) ولو الدابة عریانا فان حال الهبوط نقض (لتجافی المقعدة عن ظهر الدابة حلیة ش) والا (بان کان حال الصعود والاستواء منیة ش) لا ولو

اقول جو شخص مناط کو جانتا ہے وہ فیصلہ کن قول کو سمجھ سکتا ہے، جس شخص نے اپنا سر جھکایا مگر اپنی سرین زمین سے نہ اٹھائی تو وضو نہ ٹوٹے گا اور یہی مراد شارح کی ہے اور اگر سرین اٹھ گئے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ کی مراد یہی ہے اس لئے میں نے اس تفصیل پر اعتماد کیا ہے، یا کسی محمل یا زین یا نمدہ میں (چڑھنے کی صورت ہو یا کوئی اور صورت، منیہ ش) اور اگر سواری کے جانور پر زین وغیرہ نہ ہو تو اُترتے وقت وضو ٹوٹ جائے گا (کیونکہ سواری کی پشت سے مقعد ہٹ گئی ہوگی، حلیہ ش) ورنہ (مثلاً یہ کہ چڑھنے یا بیٹھنے کی حالت میں ہو، منیہ ش) تو وضو

نام قاعدا یتمایل فسقط ان انتبہ حین سقط (ای قبل ان یصیب جنبہ الارض ط حلیۃ ش او عند اصابۃ جنبہ الارض بلا فصل ط غنیۃ ش) فلا نقض بہ یفتی (اما لو استقر ثم انتبہ نقض لانہ وجد النوم مضطجعا حلیۃ ش) کناعس یفہم اکثر ما قیل عندہ (قال الرحمتی ولا ینبغی ان یغتر الانسان بنفسہ لانہ ربما یستغرقہ النوم ویظن خلافہ ش) اھ مزیدا ما بین الاھلۃ منی ومن ط و ش [1]

نہ ٹوٹے گا، اور اگر بیٹھے بیٹھے سوگیا اور جھکولے کھاکر گرا اور گرتے ہی بیدار ہوگیا (یعنی پہلو کے زمین پر لگنے سے قبل ط حلیہ ش یا پہلو کے زمین پر لگتے ہی بلاتاخیر گرا ط غنیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا، یہی مفتٰی بہ قول ہے، لیکن اگر ٹھہر گیا پھر بیدار ہُوا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ کروٹ لیٹنے کی حالت نیند میں پائی گئی حلیہ ش) جیسے اُونگھنے والا، اکثر باتیں سمجھتا ہے (رحمتی نے کہا کہ انسان کو دھوکے میں نہ رہنا چاہیے، کبھی اس پر نیند کا غلبہ ہوجاتا ہے اور وہ اس کے خلاف گمان کرتا ہے۔ ش) اھ ہلالوں کے درمیان جو کچھ ہے وہ عبارت درمختار پر میرا اور شامی و طحطاوی کا اضافہ ہے۔

افادات عدیدۃ مفیدۃ سدیدۃ

چند درست نفع بخش افادات

ف الاولٰی اعلم ان النوم علی وضع سجود فیہ خلف کثیر ونزاع ممدود وانا ارید ان شاء الکریم المجید ان اذکرہ علی وجہ حاصر یجلو بہ الحق کبدر زاھر وما توفیقی

افادہ اُولٰی : سجدے کی ہیأت پر سونے کے مسئلہ میں بہت زیادہ اختلاف و نزاع پایا جاتا ہے۔ بمشیت ربِ کریم میں اسے ایسی احاطہ کن صورت میں بیان کرنا چاہتا ہوں جس سے حق بدرِ تابندہ کی طرح روشن ہوجائے۔ اور مجھے توفیق نہیں

ف : تحقیق شریف للمصنف ان الصلٰوۃ وغیرھا فی نقض الطہارۃ بالنوم سواء۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۶ و ۲۷
ردالمحتار " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵ تا ۹۷
حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " " " المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/ ۸۲

الا باللہ علیہ توکلت و الیہ انیب۔

فاقول واستعین بالقریب المجیب ذٰلک الوضع الذی نام فیہ اما ان یکون علی الہیأۃ المسنونۃ للرجال او علی غیرھا وکل اما فی الصلٰوۃ و منہا سجود السہو و سہا من نقل الخلاف فیہ کما نبہ علیہ فی الفتح او فی سجدۃ مشروعا خارجہا وھی سجدۃ التلاوۃ والشکر او فی غیر ذٰلک و یدخل فیہ ما کان علی ہیأۃ ساجد ولم ینوھا اصلا فالصور ست؛

وقد اجمعوا علی عدم النقض فی الاولی وھی السجود فی الصلٰوۃ علی الہیأۃ المسنونۃ اما ما وقع فی ردالمحتار ان النوم ساجدا فی الصلٰوۃ وغیرھا قیل یکون حدثا (ای مطلقا سواء کان علی الہیأۃ المسنونۃ اولا لانہ ذکر ھذا التفصیل من بعد فی قول مقابل لہ) قال وذکر فی الخانیۃ انہ

مگر خدا ہی کی طرف سے۔ اسی پر میرا توکل ہے اور اسی کی طرف رجوع لاتا ہوں۔

فاقول تو رب قریب مجیب کی مدد لیتے ہوئے عرض پرداز ہوں ـــ سونے والا جس وضع سجدہ پر سویا ہے وہ یا تو مردوں کے لئے سجدہ کی مسنون ہیأت کے مطابق ہوگی یا مسنون ہیأت نہ ہوگی ـــ دونوں صورتیں یا تو نماز میں ہوں گی ـــ اسی میں سجدہ سہو بھی شامل ہے اور جس نے اس سے متعلق اختلاف نقل کیا اس سے سہو ہوا جیسا کہ فتح القدیر میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے ـــ یا بیرون نماز کسی جائز و مشروع سجدہ میں ہوں گی ـــ یہ سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر ہے ـــ یا ان سب کے علاوہ میں ہوں گی ـــ اسی میں وہ بھی داخل ہے جو سجدہ کی ہیأت پر ہو اور سجدہ کی کوئی نیت نہ ہو ـــ تو یہ کل چھ صورتیں ہوئیں؛

پہلی صورت یہ کہ نماز میں مسنون طریقہ پر سجدہ ہو ـــ اس صورت پر سو جانے سے وضو نہ ٹوٹنے پر سب کا اجماع ہے ـــ لیکن وہ جو ردالمحتار میں واقع ہے کہ: بحالت سجدہ نماز میں اور بیرون نماز سو جانا کہا گیا کہ حدث ہے ـــ یعنی مطلقاً خواہ مسنون طریقے پر ہو یا نہ ہو ـــ یہ اس لئے کہ علامہ شامی نے یہ تفصیل آگے اس کے مقابل ایک قول میں خود بیان کی ہے۔ آگے لکھتے ہیں: اور خانیہ میں ذکر کیا کہ یہی

ظاہر الروایۃ اھ[1]

فاقول[ف1] هذا الاطلاق ان صدر عن احد فهو محجوج بنص الحديث وتصريحات ائمة القديم و الحديث وقد تقدم عن الحلية ان لاخلاف عندنا فی ذلك اما الخانية[ف2] فلم تذكره بهذا الارسال وانما نصها هكذا ظاهر المذهب ان النوم فی الصلوة لايكون حدثا نام قائما او راكعا او ساجدا اما خارج الصلوة علی هيأة الركوع والسجود قال شمس الائمة الحلوانی رحمه الله تعالٰی يكون حدثا فی ظاهر الرواية وقيل ان كان ساجدا علی وجه السنة بان كان رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه بحيث يری من خلفه عفرة ابطيه لايكون حدثا و ان كان ساجدا علی وجه غير السنة بان الصق بطنه بفخذيه وافترش ذراعيه كان حدثا اھ[2]

ظاہر الروایۃ ہے اھ۔

اقول یہ اطلاق (کہ نماز اور بیرونِ نماز مسنون یا غیر مسنون جس ہیأتِ سجدہ پر بھی سوجائے وضو ٹوٹ جائے گا) اگر کسی سے صادر ہے اور کوئی اس کا قائل ہے تو اس کے خلاف نصِ حدیث اور عہد قدیم وجدید کے ائمہ کی تصریحات حجت ہیں ــــ حلیہ کے حوالے سے گزر چکا کہ اس بارے میں ہمارے یہاں کوئی اختلاف نہیں ــــ رہا خانیہ کا حوالہ جو علامہ شامی نے پیش کیا تو خانیہ نے اس اطلاق کے ساتھ اسے بیان ہی نہ کیا۔ ملاحظہ ہو اس کی عبارت یہ ہے: ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز کے اندر سونا حدث نہیں ہوتا، قیام میں سوئے یا رکوع یا سجدے میں سوئے۔ لیکن بیرونِ نماز اگر رکوع وسجود کی ہیأت پر سوئے تو شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ ظاہر روایت میں یہ حدث ہے ــــ اور کہا گیا کہ اگر سنت کے طور پر سجدہ کی حالت ہو اس طرح کہ پیٹ رانوں سے اٹھائے ہوئے، بازو کروٹوں سے جُدا کیے ہوئے ہو کہ پیچھے والا بغلوں کی سیاہی دیکھ لے تو حدث نہ ہوگا، اور اگر خلافِ سنت سجدہ ہو اس طرح کہ پیٹ رانوں سے ملا دیا ہو اور کلائیاں بچھا دی ہوں تو حدث ہوگا اھ۔

ف1: معروضة علی العلامة ش۔

ف2: معروضة اخری علیه

1 رد المحتار کتاب الطهارة بحث نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶

2 فتاوی قاضی خان " فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

فان ھذا من ذالك فلیتنبہ

بتائیے اس تفصیل کو اُس اطلاق سے کیا نسبت ؛ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے ـــــ ہاں

نعم جاءت خلافیۃ عن ابی یوسف فی تعمد النوم علی خلاف ظاھر الروایۃ الصحیحۃ المختارۃ ولا تختص فی تحقیقنا بالسجود بل تعم الصلٰوۃ کلھا کما سیأتی ان شاء اللّٰہ تعالٰی۔

قصدًا سونے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے صحیح، ترجیح یافتہ ظاہر الروایہ کے برخلاف ایک اختلافی روایت آئی ہے اور وہ ہماری تحقیق میں حالتِ سجدہ ہی سے خاص نہیں بلکہ پوری نماز کو شامل ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ تعالٰی ذکر ہوگا۔

واجمعوا علی النقض فی السادسۃ وھی کونہ علی ھیأۃ سجود غیر مسنونۃ من غیر نیۃ اوفی سجدۃ غیر مشروعۃ، اما ما وقع فی ردالمحتار ان النوم ساجدا قیل لایکون حدثا فی الصلٰوۃ وغیرھا وصححہ فی التحفۃ وذکر فی الخلاصۃ انہ ظاھر المذھب وفی الذخیرۃ ھو المشھور[1] اھ۔

چھٹی صورت یہ کہ سجدہ غیر مسنون طریقہ پر ہو اور سجدہ کی نیت بھی نہ ہو یا کسی ایسے سجدہ کی نیت ہو جو مشروع نہیں ـــ اس صورت میں سونے سے وضو ٹوٹ جانے پر اجماع ہے ـــ لیکن وہ جو ردالمحتار میں واقع ہوا کہ: "سجدہ کرتے ہوئے سوجانا کہا گیا کہ یہ نماز میں اور بیرونِ نماز بھی حدث نہیں۔ اسی کو تحفہ میں صحیح کہا۔ اور خلاصہ میں ذکر کیا کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہی مشہور ہے" اھ۔

فاقول ان ارادبالساجد الساجد الشرعی فعز و الحکم الی الخلاصۃ یصح لکنہ اذن لایتناول الا سجود الصلٰوۃ والسھو والتلاوۃ والشکر و

فاقول اگر سجدہ کرنے والے سے شرعی سجدہ کرنے والا مراد لیا تو خلاصہ کا حوالہ صحیح ہے ـــ لیکن اس تقدیر پر یہ صرف سجدۂ نماز، سجدۂ سہو، سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر کو شامل

ف: معروضۃ ثالثۃ علیہ۔

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶

يبقى كلامه ساكتا عن حكم ما اذا
كان على هيأة سجود من دون
سجود او فى سجود غير مشروع كما يفعله
بعض الناس عقيب الصلوٰة ولا شك ان
كلام الخلاصة والخانية والتحفة والبدائع
والحلية التى لخص منها هٰذا الفصل يشمل
هٰذه الصور كلها فلا وجه لاخراجها عن
الكلام مع ان الحاجة ماسة الى ادراك
حكمها ايضا وان اراد من كان على هيأة
سجود ولو لم ينوه او لم يشرع فيجب ان يكون
المراد الهيأة المسنونة للرجال لانها
المانعة عن الاستغراق فى
النوم فكان كالنوم قائما او على
هيأة ركوع اما ان يؤخذ
العموم فى الساجد كما احاط
به كلمات المنقول عنهم جميعا
وقد اشار اليه فى الخلاصة
حيث عبر فى الصلوٰة بلفظة
ساجدا وفى خارجها
بلفظة على هيأة السجود
وفى الهيأة ايضا كما هو قضية
رد المحتار حيث ذكر تفصيل الهيأة فى
قول ثالث مقابل لهٰذا حتى يلزم
ان لا ينقض نوم من نام
فى غير سجود مشروع على هيأة سجود المرأة

ہوگا۔ اور ان کا کلام اس صورت کا حکم بتانے سے ساقط
رہ جائے گا جب بے نیت سجدہ محض ہیأت سجدہ ہو
یا کوئی غیر مشروع سجدہ ہو جیسا کہ بعض لوگ بعد نماز
سجدہ کرتے ہیں ـــ حالاں کہ خلاصہ، خانیہ، تحفہ،
بدائع اور حلیہ جن سے اس فصل کی تلخیص کی گئی ہے سب
کا کلام ان ساری صورتوں کو شامل ہے تو مذکورہ
صورتوں کو کلام سے خارج کرنے کی کوئی وجہ نہیں
جب کہ ان صورتوں کا بھی حکم دریافت کرنے کی ضرورت
موجود ہے ـــ اور اگر ساجد سے وہ مراد ہے جو ہیأت
سجدہ پر ہو اگرچہ سجدہ کی نیت نہ رکھتا ہو یا وہ سجدہ مشروع
نہ ہو تو ضروری ہے کہ اس سے مراد وہ ہیأت ہو
جو مردوں کے لئے مسنون ہے کیونکہ وہی حالت
نیند کے استغراق سے روکنے والی ہے تو یہ ایسے
ہی ہوا جیسے کھڑے کھڑے یا رکوع کی ہیأت پر
سوجانا ـــ لیکن یہ کہ ساجد میں عموم مراد لیا جائے۔
جیسا کہ ان تمام حضرات کی عبارتیں اس کا احاطہ کرتی
ہیں جن سے یہ احکام نقل کئے گئے ہیں۔ اور خلاصہ
میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے اس طرح کہ اندرون
نماز کی تعبیر لفظ ساجد سے کی ہے اور بیرون نماز کی
تعبیر ہیأت سجدہ سے کی ہے ـــ اور ہیأت میں بھی
عموم مراد لیا جائے ـــ جیسا کہ یہ کلام رد المحتار کا مقتضا
ہے اس لئے کہ انھوں نے ہیأت کی تفصیل اس کے
مقابل ایک تیسرے قول میں ذکر کی ہے ـ اس پر
یہ الزام آئے گا کہ جو کسی غیر مشروع سجدہ میں سجدۂ
عورت کی ہیأت پر سوجائے تو اس کی نیند ناقض وضو

فلا یجوز ان یقول بہ احد فانہ حینئذ لیس الا کنوم المنبطح سواء بسواء بل ھو ھو لا یفارقہ الا بقبض فی الایدی والا رجل کما لا یخفی۔

نہ ہو —— تو اس کا کوئی قائل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس تقدیر پر یہ سونا بالکل منہ کے بل لیٹ کر سونے کی طرح ہوا بلکہ دونوں بالکل ایک ہوئے، صرف ہاتھ پاؤں سمیٹنے کا فرق رہا، جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ [یہاں مذکورہ کلام شامی کے تین معنی ذکر کئے اول مراد ہے تو کلام ناقص اور بعض صورتوں کے احاطہ سے قاصر ہوگا، دوم مراد ہو تو وہ خاص مسنون حالت پر سجدہ ہے، سوم مراد ہو کہ کسی قسم کا بھی سجدہ کرنے والا ہے اور کسی بھی ہیأت پر سجدہ کر رہا ہو اور سو جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا اس کا کوئی قائل نہیں ہو سکتا ۱۲ م]

وراجعت الخلاصۃ فوجدت نصہا ھکذا فی الاصل قال و لا ینقض الوضوء النوم قاعدا او راکعا او ساجدا او قائما ھذا فی الصلوۃ فان نام خارج الصلوۃ قائما او علی ھیأۃ الرکوع والسجود فی ظاہر المذہب لا فرق بین الصلوۃ وخارجہ الصلوۃ اھ[1] ثم قال اذا نام فی سجود التلاوۃ لایکون حدثا عندھم جمیعا کما فی الصلوتیۃ وفی سجدۃ الشکر کذلک عند محمد وھکذا روی عن ابی یوسف و سواء سجد علی ھیأۃ وجہ السنۃ وعلی غیر وجہ السنۃ نحو ان یفترش ذراعیہ ویلصق

اور میں نے خلاصہ اٹھا کر دیکھا تو اس کی عبارت اس طرح پائی: "اصل مبسوط میں ہے فرمایا: بیٹھ کر یا رکوع میں یا سجدہ میں یا قیام میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ یہ اندرونِ نماز کا حکم ہے۔ اور اگر بیرونِ نماز کھڑے یا رکوع وسجود کی ہیأت میں سو گیا تو ظاہر مذہب میں نماز اور بیرونِ نماز کے درمیان کوئی فرق نہیں —— اور آگے فرمایا: سجدۂ تلاوت میں سو جانا ان سبھی حضرات کے نزدیک حدث نہیں جیسے کہ سجدۂ نماز میں۔ اور سجدۂ شکر میں بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور ایسا ہی امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ خواہ مسنون طریقہ پر سجدہ ہو یا غیر مسنون طریقہ پر، جیسے یوں کہ کلائیاں بچھا دے اور پیٹ کو رانوں سے

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۸

بطنه علی فخذیه فنام فی سجودہ وعند ابی حنیفة یکون حدثا وفی سجد فی السھو لایکون حدثا[1] اھ۔

فافاد ان عموم الھیأۃ انما ھو فی السجود المشروع کسجود التلاوۃ و السھو عند الکل والشکر عندھما ولما لم تشرع سجدۃ الشکر عندہ قال بالنقض فیھا اذا لم تکن علی ھیأۃ السنة۔

ملا دے اور سجدے میں سو جائے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حدث ہوگا اور سجدۂ سہو میں حدث نہ ہوگا اھ۔

اس کلام سے افادہ فرمایا کہ صرف سجدہ مشروع میں ایسا ہے کہ کسی بھی ہیأت پر ہو اس میں بندے سے وضو نہ جائے گا، سجدہ مشروع جیسے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ سہو سب کے نزدیک اور سجدۂ شکر صاحبین کے نزدیک۔ اور سجدۂ شکر چوں کہ امام اعظم کے نزدیک مشروع نہیں اس لئے وہ اس میں نیند کے ناقض ہونے کے قائل ہیں جب کہ مسنون ہیأت پر نہ ہو۔

وفی الحلیة بعد ما قدمنا عنھا من الکلام علی النوم فی الصلوۃ وان کان خارج الصلوۃ (فذکر الوجوہ الی ان قال) وان نام قائما او علی ھیأۃ الرکوع والسجود غیر مستند الی شیئ ففی البدائع العامة علی انه لایکون حدثا لان استمساکه فیھا باق، وفی التحفة الاصح انه لیس بحدث کما فی الصلوۃ وعلیه مشی فی الخلاصة وذکر انه ظاھر المذھب وعکس ھذا بالنسبة الی ھیأۃ الرکوع والسجود فی الخانیة فذکر انه حدث فی ظاھر الروایة والاول

حلیہ کے حوالے سے اندرونِ نماز سونے سے متعلق جو کلام ہم نے پہلے نقل کیا اس کے بعد اس میں ہے: اور اگر بیرونِ نماز ہو (اس کے بعد وہ صورتیں ذکر کیں۔ پھر کہا) اگر کھڑے کھڑے یا رکوع وسجود کی ہیأت پر کسی چیز سے ٹیک لگائے بغیر سو گیا تو بدائع میں ہے کہ عامۂ علماء اس پر ہیں کہ وضو نہ جائے گا اس لئے کہ ان صورتوں میں بندش باقی رہتی ہے ــــ اور تحفہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ ایسی نیند حدث نہیں جیسے اندرونِ نماز ــــ اسی پر خلاصہ میں مشی ہے اور ذکر کیا کہ یہی ظاہر مذہب ہے ــــ اور ہیأت رکوع وسجود سے متعلق خانیہ میں اس کے برعکس یہ بتایا کہ وہ ظاہر الروایہ میں حدث ہے ــــ اور اول ہی

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۹

هو المشہور کما فی الذخیرۃ[1] اھ ملخصا فافاد[ف۱] ان کلامھم ھذا فی غیر الصلوۃ وافاد ببقاء[ف۲] الاستمساك ان المراد ھیأۃ السجود المسنونۃ فھذا الذی یشم عن عبارۃ رد المحتار لیس مراد الخلاصۃ ولا التحفۃ ولا الخانیۃ ولا الذخیرۃ ولا الحلیۃ فلیتنبہ۔

مشہور ہے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے اھ ملخصاً۔ اس سے مستفاد ہوا کہ ان حضرات کا یہ کلام بیرونِ نماز سونے کی صورت میں ہے۔ اور بندش باقی رہنے سے یہ افادہ کیا کہ سجدہ کی مسنون ہیأت مراد ہے۔ تو یہ عموم جو ردالمحتار کی عبارت سے مترشح ہے نہ خلاصہ کی مراد ہے نہ تحفہ کی، نہ خانیہ، نہ ذخیرہ، نہ حلیہ کی۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہیے۔

بقیت اربع:

وھی الھیأۃ المسنونۃ خارج الصلوۃ فی السجدۃ المشروعۃ اوغیرھا وغیر المسنونۃ فی السجدۃ المشروعۃ فی الصلوۃ اوغیرھا۔

اب چار صورتیں باقی رہیں:—

(۱) سجدہ کی مسنون ہیأت بیرونِ نماز کسی مشروع سجدہ میں ہو (۲) یہ ہیأت کسی غیر مشروع سجدہ میں ہو (۳) غیر مسنون ہیأت سجدۂ مشروعہ میں اندرونِ نماز ہو (۴) یا (یہ ہیأت سجدۂ مشروعہ) میں بیرونِ نماز ہو۔

فھذہ تجاذبت فیھا الاٰراء و وجدت ھٰھنا مما اعتمدہ المصنفون فی تصانیفھم المتداولۃ فی المذھب اربعۃ اقوال:

ان ہی چار صورتوں میں آرا کی کش مکش ہے — اور یہاں مجھے **چار اقوال** ملے جن پر مصنفین نے اپنی متداول تصانیفِ مذہب میں اعتماد کیا ہے:

الاول ان کان علی الھیأۃ المسنونۃ لاینقض ولو خارج الصلوۃ، وعلی غیرھا ینقض ولو

قولِ اوّل: سونا اگر سجدہ کی مسنون ہیأۃ پر ہو تو ناقضِ وضو نہیں اگرچہ بیرونِ نماز ہو۔ اور غیر مسنون ہیأت پر ہو تو ناقضِ وضو ہے اگرچہ

ف۱: معروضۃ رابعۃ علی العلامۃ ش.

ف۲: معروضۃ خامسۃ علیہ۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فیھا،

وھو الذی عوّلنا علیہ وقدمنا نقلہ عن مراقی الفلاح[1] والمحیط[2] وعقد الفرائد[3] وشرح المنیۃ الصغیر[4] وفی مجمع الانھر[5] لانوم ساجد فی الصلٰوۃ اوخارجہا علی الصحیح عندنا وفی المحیط انما لاینقض نوم الساجد اذاکان رافعا بطنہ عن فخذیہ جافیا عضدیہ عن جنبیہ وان ملتصقا بفخذیہ معتمدا علی ذراعیہ فعلیہ الوضوء[1] اھ وقال العلامۃ[6] اکمل الدین البابرتی فی العنایۃ شرح الھدایۃ قولہ بخلاف النوم حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلٰوۃ یعنی اذاکان علی ھیأۃ سجود الصلٰوۃ من تجافی البطن عن الفخذین وعدم افتراش الذراعین اما اذاکان بخلافہ فینقض[2] اھ وفی الرحمانیۃ[7] عن العتابیۃ[8] وعن اصحابنا ان النوم فی السجود انما لایفسد اذاکان علی الھیأۃ المسنونۃ اھ وفی المعراجیۃ[9]

اندرون نماز ہو۔

یہی وہ قول ہے جس پر ہم نے اعتماد کیا اور اسی کو (۱) مراقی الفلاح (۲) محیط (۳) عقد الفرائد، اور (۴) غنیہ کی شرح صغیر سے ہم نے پہلے نقل کیا، اور (۵) مجمع الانہر میں ہے: ناقضِ وضو نہیں سجدہ کرنے والے کی نیند، نماز میں ہو یا بیرونِ نماز، اس قول پر جو ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ اور محیط میں ہے: سجدہ کرنےوالے کی نیند ناقض اس صورت میں نہیں جب پیٹ ران سے اٹھائے ہوئے بازو کروٹوں سے جُدا کئے ہو۔ اگر رانوں سے چپکا ہوا کلائیوں کے سہارے پر رُکا ہوا ہو تو اس پر وضو ہے اھ۔ (۶) علامہ اکمل الدین بابرتی عنایہ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں: عبارتِ ہدایہ، بخلاف قیام، قعود، رکوع اور نماز میں سجدہ کی حالت پر سونے کے (کہ یہ ناقض نہیں) ـــــ مراد یہ ہے کہ جب سجدۂ نماز کی ہیأت پر سویا ہو کہ پیٹ رانوں سے الگ ہو اور کلائیاں بچھی نہ ہوں لیکن جب اس کے برخلاف ہو تو ناقض ہے اھ۔ (۷-۸) رحمانیہ میں عتابیہ سے نقل ہے: اور ہمارے اصحاب سے منقول ہے کہ سجدہ میں سونا صرف اس صورت میں مفسد نہیں جب مسنون ہیأت پر ہو اھ (۹) معراجیہ

---

[1] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۲۱

[2] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۳

[3] الرحمانیہ

كما نقل عنها فی ذخيرة العقبى ما نصه عن الامام الثانی رحمه الله تعالٰی انه لو تعمد النوم فی السجود ينقض والا فلا لان القياس ان يكون ناقضا الا انا استحسناه فی غير العمد لان من يكثر الصلٰوة بالليل لا يمكنه الاحتراز عن النوم فيه فاذا تعمد بقی علی اصل القياس، وجه ظاهر الرواية ما روی انه صلی الله تعالٰی عليه وسلم قال اذا نام العبد فی سجوده يباهی الله تعالٰی به ملٰئكته فيقول انظروا الی عبدی روحه عندی وجسده فی طاعتی وانما يكون جسده فيها اذا بقی وضوؤه وجعل هذا الحديث فی الاسرارعه من المشاهير ولان الاستمساك باق فانه لو زال لزال علی احد

کی عبارت۔ جیسا کہ اس سے ذخیرۃ العقبٰی میں نقل کیا ہے ۔۔ یہ ہے: امام ثانی رحمہ اللہ تعالٰی سے روایت ہے کہ اگر سجدہ میں قصدًا سوئے تو ناقض ہے ورنہ نہیں ۔ اس لئے کہ قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے مگر بلا قصد نیند آنے کی صورت میں ہم نے استحسان سے کام لیا کیونکہ رات میں بکثرت نماز پڑھنے والے کے لئے نیند آنے سے بچنا ممکن نہیں ۔۔ پھر جب قصدًا سوئے تو حکم اصل قیاس پر باقی رہے گا ۔۔ ظاہر الروایہ کی دلیل وہ ہے جو حدیث میں وارد ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: "جب بندہ سجدے میں سوجاتا ہے تو اللہ تعالٰی اس پر اپنے فرشتوں سے مفاخرت کرتے ہوئے فرماتا ہے: میرے بندے کو دیکھو اس کی روح میرے پاس ہے اور اس کا جسم میری طاعت میں ہے" ۔۔ اس کا جسم طاعت میں اُسی وقت ہوگا جب اس کا وضو برقرار ہو۔ اس حدیث کو اسرار میں مشاہیر سے قرار دیا ۔۔ اور یہ وجہ بھی ہے کہ بندش باقی ہے اس لئے کہ یہ اگر

عه اخرج معناه البيهقی عن انس و الدارقطنی عن ابی هريرة و ابن شاهين عنه وعن ابی سعيد الخدری رضی الله تعالٰی عنهم كلهم عن النبی صلی الله تعالٰی عليه وسلم ۱۲ منه۔

عہ اس کے ہم معنی امام بیہقی نے حضرت انس سے، دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے، ابن شاہین نے حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری سے روایت کی رضی اللہ تعالٰی عنہم، اور یہ سب حضرات نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں ۱۲ منہ۔ (ت)

شقیه[1] اھ، وقال اعنی العلامة[10] یوسف چلپی قبله کان یختلج فی خلدی من عنفوان الشباب الی بلوغ درجة مطالعة معتبرات ھذا الفن ان النوم ساجدا ھو النوم مکبا علی الوجه فما وجه عدہ غیر ناقض مع وجود کمال الاسترخاء فیه ثم دفعته بحمله علی وضع سجدة الصلوٰة من تجافی البطن عن الفخذ وعدم افتراش الذراعین کما ھو الظاھر من قوله ساجدا ثم[11] وجدت فی بعض الشروح ھذا التوھم مع الدفع بعینه فقلت الحمد للّٰه الذی وفقنی بارآء الفضلاء[2] اھ وستأتی ان شاء اللّٰه تعالٰی عبارة شرح[12] الملتقی للمصنف والمنح[13] والطحطاوی[14] والھدایة[15] والکافی[16] والفتح[17] والحلیه[18] والدرر[19] بل ونصوص المتون کمختصر[20] القدوری والبدایة[21] والوقایة[22] والنقایة[23] والکنز[24] والاصلاح[25] والغرر[26] والملتقی[27] و

ختم ہوجاتی تو وہ ایک طرف گر جاتا اھ ۔۔۔

(۱۰ ۔۔۔ ۱۱) علامہ یوسف چلپی فرماتے ہیں: اس سے قبل میرے دل میں آغازِ شباب سے اس فن کی معتبر کتابوں کے مطالعہ کے درجہ کو پہنچنے تک یہ خلجان رہا کہ سجدہ کی حالت میں سونا تو یہی ہے کہ منہ کے بل اوندھا سوئے پھر اسے غیر ناقض شمار کرنے کی کیا وجہ ہے جب کہ اس میں اعضاء پورے طور سے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں ۔۔۔ پھر اس خلجان کو میں نے یوں دفع کیا کہ مطلب یہ ہے کہ سجدۂ نماز کی حالت پر سوئے اس طرح کہ پیٹ ران سے الگ ہو کلائیاں بچھی ہوئی نہ ہوں جیسا کہ لفظ "ساجدًا" سے ظاہر ہے ۔۔۔ پھر ایک شرح[11] میں بعینہٖ یہی اعتراض وجواب میں نے دیکھا تو خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے مجھے فضلاء کے افکار وآراء کی توفیق سے نوازا اھ۔

آگے ان شاء اللہ تعالٰی (۱۲) مصنف کی شرح ملتقی (۱۳) منح الغفار (۱۴) طحطاوی (۱۵) ہدایہ (۱۶) کافی (۱۷) فتح القدیر (۱۸) حلیہ (۱۹) درر الحکام کی عبارتیں آئیں گی ۔۔۔ بلکہ (۲۰) مختصر قدوری (۲۱) بدایہ (۲۲) وقایہ (۲۳) نقایہ (۲۴) کنز الدقائق (۲۵) اصلاح (۲۶) غرر الاحکام (۲۷) ملتقی الابحر، اور (۲۸) تنویر الابصار، اور

۱؎ ذخیرۃ العقبٰی کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء نولکشور کانپور (ہند) ۱/ ۲۵
۲؎ " " " " " " " "

33 التنویر[28] ونورالایضاح[29] وبه جزم فی الدر[30] المختار علی ماقرر فی ردالمحتار حیث قال علی قوله المار وساجدا علی الهیأة المسنونة ولوفی غیر الصلٰوة علی المعتمد ذکره الحلبی[1] مانصه قوله ولوفی غیرالصلٰوة مبالغة علی قوله علی الهیأة المسنونة لاعلی قوله وساجدا یعنی ان کونه علی الهیأة المسنونة قید فی عدم النقض ولوفی الصلٰوة وبهذاالتقریر یوافق کلامه ماعزاه الی الحلبی فی شرح المنیة کماسیظهر[2] اھ وماظهر بعد هو قوله عن الحلبی انه اعتمد فی شرحه الصغیر ماعزا الیه الشارح من اشتراط الهیأة المسنونة فی سجود الصلٰوة وغیرها[3] اھ۔

وراٴیتنی کتبت علیه :

(۲۹) نورالایضاح جیسے متون کے نصوص بھی آئیں گے (۳۰) اور اسی پر درمختار میں بھی جزم کیا ہے اس تقریر کے مطابق جو ردالمحتار میں پیش کی ہے۔ اس طرح کہ درمختار کی سابقہ عبارت : "وہ نیند ناقض نہیں جو مسنون ہیأت پر سجدہ کی حالت میں ہو، اگرچہ غیر نماز میں ـــــ یہی معتمد ہے، اسے حلبی نے بیان کیا" پر ردالمحتار میں یہ لکھا ہے : ان کا قول "اگرچہ غیرنماز میں" ان کے قول "مسنون ہیأت" پر مبالغہ کے لئے ہے۔ اس سے ان کے قول ساجداً (بحالتِ سجدہ) پر مبالغہ مقصود نہیں۔ یعنی اس کا مسنون ہیأت پر ہونا وضو نہ ٹوٹنے کے لئے قید ہے اگرچہ نماز میں ہو"۔ اور کلام شارح کی یہی تقریر کی جائے جبھی ان کا کلام اس کے موافق ہوگا جس پر انہوں نے حلبی کی شرح غنیہ کا حوالہ دیا ہے جیسا کہ آگے ظاہر ہوگا اھ ـــــ آگے علامہ شامی نے یہ بتایا ہے کہ حلبی نے اپنی شرح صغیر میں اسی پر اعتماد کیا ہے کہ سجدۂ نماز و غیر نماز دونوں ہی میں ہیأتِ مسنونہ کی شرط ہے جیسا کہ شارح نے اسے ان کے حوالہ سے بتایا اھ۔

میں نے دیکھا کہ ردالمحتار کے اس کلام پر میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے :

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶
[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ باب نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶
[3] " " " " " "

اقول اورد[ف۱] النص بلفظ لا وضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا کما فی الھدایۃ وغیرھا ولاقتران ھذہ الارکان تسبق الاذھان الی الصلٰوۃ وبہ استدل اصحابنا علی ان المراد فی اٰخر اٰیتی الحج رکوع الصلٰوۃ وسجودھا فلیس فیھا سجود التلاوۃ فیسری الی شمول الحدیث سجود غیر الصلٰوۃ نوع خفاء حتی قصر ذٰلک فی البدائع والتبیین وغیرھما علی الصلبیۃ قائلین ان النص انما ورد فی الصلٰوۃ کما سیاتی فاذن عدم الانتقاض بالنوم فی السجود اظھر فی الصلٰوۃ واشتراط الھیأۃ المسنونۃ لعدم النقض اظھر فی غیرھا لظاھر اطلاق النص فی الصلٰوۃ والمبالغۃ انما تکون بذکر الخفی فان[ف۲] نقیض مدخول الوصلیۃ یکون اولٰی بالحکم منہ فان

اقول مصنفین اپنی عبارت ان الفاظ میں لائے کہ "اس پر وضو نہیں جو قیام یا قعود یا رکوع یا سجود کی حالت میں سو جائے" ___ جیسا کہ ہدایہ وغیرہا میں ہے ___ ان ارکان کے ایک ساتھ ہونے کی وجہ سے ذہن نماز کی طرف جاتا ہے ___ اور ساتھ ہونے ہی کی بنیاد پر ہمارے اصحاب نے یہ استدلال کیا ہے کہ سورۂ حج کے آخر کی دونوں آیتوں میں نماز کا رکوع و سجود مراد ہے تو ان آیتوں میں سجدۂ تلاوت نہیں ___ جب ارکان مذکورہ کے ایک ساتھ بیان ہونے سے ذہن نماز کی طرف چلا جاتا ہے تو غیر نماز کے سجدے کو حدیث کے شامل ہونے میں ایک طرح کا خفا آجاتا ہے ___ یہاں تک کہ بدائع اور تبیین وغیرہما میں صرف سجدۂ نماز کے ذکر پر اکتفا کی ہے اور کہا ہے کہ نص صرف نماز کے بارے میں وارد ہے جیسا کہ آگے آئے گا ___ جب یہ صورتِ حال ہے تو سجدہ میں نیند آنے سے وضو نہ ٹوٹنے کا حکم نماز کے بارے میں زیادہ ظاہر ہے ___ اور وضو نہ ٹوٹنے کے لئے ہیأتِ مسنونہ کی شرط لگانا غیر نماز سے متعلق زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نماز سے متعلق تو نص کا ظاہری اطلاق خود ہی موجود ہے ___ اور مبالغہ خفی کو ذکر کرکے کیا جاتا ہے ___ اس لئے کہ کلمۂ شرط وصلیہ کے مدخول کی نقیض حکم سے متعلق مدخول سے زیادہ اولٰی ہوا کرتی

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش۔ ف۲: نقیض مدخول لو وان الوصلیۃ یکون اولٰی بالحکم منہ۔

قیل ولو فی الصلٰوۃ یکن مبالغۃ علی قولہ الھیأۃ المسنونۃ کما ذکر المحشی رحمہ اللہ تعالٰی لان اشتراط الھیأۃ ھو الخفی فی الصلٰوۃ لا عدم النقض فی السجود اما اذا قال الشارح رحمہ اللہ تعالٰی ولو فی غیر الصلٰوۃ فالمبالغۃ علی قولہ ساجدا لا علی قولہ الھیأۃ المسنونۃ لان اشتراط الھیأۃ فی غیر الصلٰوۃ امر ظاھر وانما الخفی عدم النقض لاجرم ان العلامۃ المحشی لما جعلہ مبالغۃ علی الھیأۃ لم یمکنہ تعبیرہ الا بلو فی الصلٰوۃ ولولا نقلہ فی المقولۃ ولو فی غیر الصلٰوۃ کما ھو فی نسخ الدر بایدینا لظننت ان لفظۃ غیر من کلام الدر ساقطۃ من نسخۃ المحشی۔

ہے (مثلاً کہا جائے تم اپنے بھائی کے ساتھ انصاف کرو اگرچہ وہ تمھارے ساتھ ناانصافی کرے، اس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اس کے انصاف کرنے کی صورت میں انصاف کا حکم بدرجہ اولٰی ہوگا ۱۲ م) تو اگر کہا جائے "اگرچہ نماز میں" تو یہ ان کے قول "ہیأتِ مسنونہ" پر مبالغہ ہوگا' جیسا کہ محشی رحمہ اللہ تعالٰی نے ذکر کیا۔ اس لئے کہ نماز کے اندر ہیأت کی شرط خفی ہے، سجدے میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم خفی نہیں ــــ لیکن جب شارح نے فرمایا "اگرچہ غیر نماز میں" تو یہ ان کے قول "ساجدًا" پر مبالغہ ہوا۔ ہیأت مسنونہ پر مبالغہ نہ ہوا' اس لئے کہ غیر نماز میں ہیأت کی شرط ہونا کھلی ہوئی بات ہے۔ خفی صرف یہ حکم ہے کہ اس میں بھی وضو نہ ٹوٹے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جب علامہ محشی نے اسے ہیأت پر مبالغہ قرار دے دیا تو ناچار انھیں یہ تعبیر کرنا پڑی کہ "اگرچہ نماز میں ہو" ــــ درمختار کے جو نسخے ہمارے پاس ہیں ان میں "ولو فی غیر الصلٰوۃ" ہے اور حاشیہ لکھتے وقت علامہ شامی نے بھی اسی طرح نقل کیا "قولہ ولو فی غیر الصلٰوۃ" ــــ اگر ان کے حاشیے میں یہ لفظ نقل نہ ہوتا تو میں سمجھتا کہ ان کے پاس جو نسخہ درمختار تھا اس میں لفظ "غیر" ساقط تھا۔

اما التشبث بذکر اعتماد الحلبی وانما اعتمد تعمیم اشتراط الھیأۃ سجود الصلٰوۃ

اب رہا علامہ شامی کا اپنی تقریر کی تائید میں اعتماد حلبی کا تذکرہ، اور یہ کہ انھوں نے اسی پر اعتماد کیا ہے کہ وضو نہ ٹوٹنے کے لئے

ایضا۔ فاقول[ف] لعله لایتعین هذا الاعتماد مرادا فانه ذکر فی الغنیة قول ابن شجاع ان النوم ساجدا فی غیر الصلوٰة ناقض مطلقا ثم نقل عن الخلاصة والکفایة ان فی ظاهر المذهب لافرق بین الصلوٰة و خارج الصلوٰة وعن الهدایة انه الصحیح ثم عن القمی التفصیل بالنقض ان کان علی غیر هیأة السنة وعدمه ان کان علیها ثم حقق ان المناط وجود نهایة الاسترخاء و ان القاعدة الکلیة المعتمد کما سیجیئ ان شاء الله تعالٰی۔

ہیأتِ مسنونہ کی شرط میں سجدۂ نماز بھی شامل ہے۔
فاقول شارح کی مراد بھی یہی اعتماد ہے، یہ متعین نہیں۔ اس لئے کہ شیخ حلبی نے غنیہ میں پہلے ابن شجاع کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ "غیر نماز میں بحالتِ سجدہ سونا مطلقاً ناقض ہے"۔ پھر خلاصہ اور کفایہ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر مذہب میں نماز اور بیرونِ نماز کا کوئی فرق نہیں۔ اور ہدایہ سے نقل کیا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ پھر علامہ قمی سے یہ تفصیل نقل کی ہے کہ "اگر خلافِ سنّت طریقہ پر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اور بطریقِ سنّت ہو تو نہ ٹوٹے گا"۔۔ پھر یہ تحقیق فرمائی ہے کہ مدار اس پر ہے کہ انتہائی حد تک اعضاء ڈھیلے پڑ جانے کی صورت پائی جائے اور معتمد قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی آئے گا۔

فافاد ان السجود علی هیأة السنة غیر ناقض ولو خارج الصلوٰة وانه المعتمد فصح العزو من هذا الوجه ایضا وحینئذ یکون کلام الشارح رحمه الله تعالٰی ساکتا عن حکم الساجد فی الصلوٰة علی غیر هیأة السنة۔

تو انھوں نے یہ افادہ کیا کہ مسنون طریقہ پر سجدہ ناقضِ وضو نہیں اگرچہ بیرونِ نماز ہو اور یہ کہ یہی معتمد ہے ۔۔ تو اس طرح بھی ان کی جانب شارح کا انتساب اور ان کا حوالہ صحیح ہوگیا ۔۔ اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ اندرونِ نماز کا سجدہ اگر غیر مسنون طریقہ پر ہو اور اس میں سوجائے تو کیا حکم ہے؟ وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس کے ذکر سے شارح کا کلام (ہماری تقریر کے مطابق) ساکت ٹھہرے گا۔

ف: معروضة اخرٰی علیه۔

فان قلت مدخول الوصلية ونقيضه يشتركان في الحكم وان كان النقيض اولٰى به فيكون هذا قيدا في الصلوٰة ايضا۔

اگر یہ کہئے کہ کلمۂ شرط وصلیہ کا مدخول اور اس کی نقیض دونوں ہی حکم میں شریک ہوتے ہیں اگرچہ نقیض حکم کے معاملہ میں اولیٰ ہوتی ہے تو یہ قید نماز میں بھی ہوگی (اور شارح کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں بھی عدم نقض کے لئے طریقۂ مسنونہ کی شرط ہے ۱۲م)

قلت كلا وانما يفيد ان الحكم بهذا القيد يعم الصورتين ومفهومه نفي العموم بغير هذا اما عموم النفي بدونه فلا وذلك ان الواو في الوصلية كانها عاطفة حذف المعطوف عليه لظهوره فقوله تعالٰى يؤثرون علٰى انفسهم ولو كان بهم خصاصة كانه قيل يؤثرون لو لم تكن بهم خصاصة ولو كان بهم خصاصة كما بينته في المعتمد المستند شرح المعتقد المنتقد۔

تو میں کہوں گا ایسا نہیں — اس کا مفاد صرف یہ ہے کہ اس قید کے ساتھ (عدم نقض کا حکم (نماز و غیر نماز) دونوں صورتوں کو عام ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس قید کے بغیر "عدم نقض" کا حکم دونوں کو عام نہیں — یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ اس قید کے بغیر "نقض" کا حکم دونوں کو عام ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کلمۂ شرط وصلیہ کے ساتھ "واؤ" گویا عاطفہ ہوتا ہے جس کا معطوف علیہ ظاہر ہونے کے باعث حذف کر دیا جاتا ہے — تو ارشادِ باری تعالیٰ یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة کا معنیٰ یہ ہے کہ گویا فرمایا گیا یؤثرون لو لم تکن بهم خصاصة ولو کان بهم خصاصة — اپنے اوپر ترجیح دیتے ہیں — "اگر انہیں سخت محتاجی نہ ہو" اور اگر انہیں سخت محتاجی ہو تو بھی — جیسا کہ میں نے اسے المعتقد المنتقد کی شرح المعتمد المستند میں بیان کیا ہے۔

فالمعنى لاينقض النوم ساجدا على الهيأة المسنونة لا في الصلوٰة ولا في غيرها ولا كذٰلك

اب عبارتِ شارح کا معنیٰ یہ ہوگا کہ "مسنون ہیئت پر سجدے کی حالت میں سوجانا ناقضِ وضو نہیں، نہ نماز میں اور نہ غیر نماز میں،

النوم علی غیر الھیأۃ ای فانہ ینقض فی احدھما دون الاٰخر او فیھما معًا کل محتمل۔

وبعد اللتیا والتی لو قال الشارح ساجدا ولو فی غیر الصلوۃ علی الھیأۃ المسنونۃ ولو فیھا لکان اظھر وازھر ولاتی بالمبالغتین معا واللہ تعالٰی اعلم بمراد عبادہ وسیستبین لک تحقیق ھذا القول المنیر ان شاء المولی القدیر سبحنہ وتعالٰی عن ندید ونظیر۔

الثانی ان کان فی الصلوۃ لاینقض اصلا وخارجھا ینقض ولو فی سجود مشروع بوجہ مسنون قدمنا نقلہ عن الخانیۃ عن الامام شمس الائمۃ الحلوانی وانہ ھو ظاھر الروایۃ عندہ۔

وقال فی المنیۃ ان نام فی الصلوۃ

اور مسنون طریقے کے خلاف سونے کا یہ حکم نہیں"۔ یعنی وہ ناقض ہے صرف ایک میں دوسرے میں نہیں، یا دونوں ہی میں ناقض ہے، ہر ایک کا احتمال ہے۔

اس بحث وتمحیص کے بعد عرض ہے کہ اگر شارح یوں فرماتے "ساجدا ولو فی غیر الصلوۃ علی الھیأۃ المسنونۃ ولو فیھا ــ ناقض نہیں حالتِ سجدہ میں سونا اگرچہ غیر نماز میں ہو، بشرطیکہ مسنون ہیأت پر ہو اگرچہ اندرونِ نماز ہو" ــ تو زیادہ واضح اور روشن ہوتا اور دونوں ہی مبالغے حاصل ہوجاتے (یعنی حالتِ سجدہ میں سونے سے غیر نماز میں بھی وضو نہیں ٹوٹتا مگر شرط یہ ہے کہ مسنون طریقے پر ہو اور یہ شرط نماز میں بھی ہے تو اگر غیر مسنون طریقے پر سجدۂ نماز کی حالت میں بھی سوجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا ۱۲م) اور خدائے برتر ہی کو اپنے بندوں کی مراد کا خوب علم ہے ــ آپ کے سامنے اس روشن کلام کی تحقیق آگے واضح ہوگی اگر ربِ قدیر کی مشیت ہوئی اسے پاکی ہے اور وہ ہر مقابل ونظیر سے برتر ہے۔

قول دوم سجدۂ نماز میں سونا بالکل ناقض نہیں، اور بیرونِ نماز ناقض ہے اگرچہ مسنون طریقے پر مشروع سجدے میں ہو ــ اسے ہم خانیہ کے حوالے سے امام شمس الائمہ حلوانی سے نقل کر آئے ہیں اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہی ان کے نزدیک ظاہر الروایہ ہے۔

اور منیہ میں ہے: اگر نماز کے اندر قیام یا

قائما او راکعا او قاعدا او ساجدا فلا وضوء علیہ وان کان خارج الصلوٰۃ فنام علی ھیأۃ الساجد ففیہ اختلاف المشائخ وظاھر المذھب انہ یکون حدثا[1] اھ۔

رکوع یا قعود یا سجود کی حالت میں سو جائے تو اس پر وضو نہیں۔ اور اگر سجدہ کرنے والے کے طریقے پر نماز کے باہر سو جائے تو اس کے بارے میں اختلافِ مشایخ ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

وقال شارحھا العلامۃ ابراھیم قال ابن الشجاع لایکون حدثا فی ھذہ الاحوال فی الصلوٰۃ اما خارج الصلوٰۃ فیکون حدثا والیہ مال المصنف حتی قال ظاھر المذھب انہ یکون حدثا[2] اھ، وفی الفتاوی السراجیۃ اذا نام فی سجدۃ التلاوۃ انتقض وضوءہ بخلاف سجدۃ الصلوٰۃ[3] اھ۔

منیہ کے شارح علامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں: ابن شجاع نے فرمایا ان حالتوں میں اندرونِ نماز سونے سے وضو نہ جائے گا اور بیرونِ نماز ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اسی کی طرف مصنف بھی مائل ہوئے کہ انھوں نے فرمایا: ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا اور فتاوٰی سراجیہ میں ہے: سجدۂ تلاوت میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا بخلاف سجدۂ نماز کے اھ۔

الثالث لانقض فی الصلوٰۃ مطلقا اما خارجھا فبشرط ھیأۃ السنۃ والا انقض۔

قول سوم نماز کے اندر بحالتِ سجدہ سونے سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا ۔ اور بیرونِ نماز وضو نہ ٹوٹنے کے لئے شرط ہے کہ سجدہ ہیأتِ سنت پر ہو ورنہ ناقض ہے۔

قال الامام الزیلعی فی التبیین النائم قائما او راکعا او ساجدا ان کان فی الصلوٰۃ لاینتقض وضوءہ لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

امام زیلعی تبیین الحقائق میں لکھتے ہیں: قیام یا رکوع یا سجود کی حالت میں سونے والا اگر نماز میں ہے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

---

[1] منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۹۴ و ۹۵

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی 〃 سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۸

[3] الفتاوی السراجیۃ کتاب الطہارۃ باب ما ینقض الوضوء نولکشور لکھنؤ ص ۳

لاوضوء علی من نام قائما او راکعا او ساجدا۔

"اُس پر وضو نہیں جو قیام یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں سوجائے۔"

وان کان خارج الصلوۃ فکذلک فی الصحیح ان کان علی ھیأۃ السجود بان کان رافعا بطنه عن فخذیه مجافیا عضدیه عن جنبیه والا انتقض[1]اھ۔

اور اگر بیرونِ نماز ہے تو بر قولِ صحیح یہی حکم ہے بشرطے کہ سجدہ کی ہیأت پر ہو اس طرح کہ پیٹ رانوں سے اٹھائے ہوئے، بازو کروٹوں سے جدا کئے ہوئے، ورنہ وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

وفی الحلیۃ بعد ما قدمنا عنه ان ھذا کله فی الصلوۃ وان کان خارج الصلوۃ (فذکر الوجوه الی ان ذکر النوم علی ھیأۃ السجود فقال) ذکر غیر واحد من المشائخ فی ھذه المسألۃ عن علی بن موسی القمی انه قال لانص فی ذٰلک ولکن یظهر ان سجد علی الوجه المسنون لایکون حدثا وان سجد علی غیر وجه السنۃ یکون حدثا، قال فی البدائع وھو اقرب الی الصواب لان فی الوجه الاول الاستمساک باق والاستطلاق منعدم وفی الوجه الثانی بخلافه الا انا ترکنا ھذا القیاس فی حالۃ الصلوۃ بالنص قلت وقد ذکر رضی الدین فی المحیط ھذا التفصیل نقلا عن النوادر[2]اھ۔

حلیہ کی عبارت جو پہلے ہم نے نقل کی اس کے بعد یہ ہے: یہ سب نماز کے اندر ہے ــــ اگر بیرونِ نماز ہو (اس کے بعد صورتیں بیان کیں یہاں تک کہ ہیأتِ سجدہ پر سونے کا ذکر کیا تو فرمایا) متعدد مشایخ نے اس مسئلہ میں علی بن موسٰی قمی سے نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا: اس بارے میں کوئی نص نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ اگر مسنون طریقے پر سجدہ کرے تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر غیر طریق سنت پر سجدہ کرے تو وضو ٹوٹ جائے گا ــــ بدائع میں فرمایا: یہ صواب سے قریب تر ہے اس لئے کہ پہلی صورت میں بندش باقی ہے اور آزادی (ڈھیلا پن) معدوم ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کے برخلاف ہے لیکن ہم نے یہ قیاس حالتِ نماز میں نص کی وجہ سے ترک کردیا ــــ میں کہتا ہوں: رضی الدین نے محیط میں یہ تفصیل نوادر سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے اھ۔

---

[1] تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۵۲ و ۵۳

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

وفی الغنیة فی مسائل النوم خارج الصلٰوة بعد ماذکر عن علی بن موسٰی ما مر من التفصیل ھذا ھو مراد من صحح ھٰذا القول (ای عدم النقض بالنوم علٰی ھیأة ساجد خارج الصلٰوة) اما لوکان علی ھیأة المسنونة فلا شك فی النقض لوجود نھایة استرخاء المفاصل المذکور فی الحدیث (ثم قال بعد نقل کلام نفیس عن الکافی حاصله ان المراد بقوله صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم انه اذا اضطجع استرخت مفاصله کمال الاسترخاء فان اصله حاصل بنفس النوم ولو قائما) فجمیع کلام الشیخ حافظ الدین یفید ان المراد بالسجود الذی لاینتقض الوضوء بالنوم فیه السجود الذی ھو مثل الرکوع والقیام فی عدم نھایة الاسترخاء وبقاء بعض التماسك وعدم السقوط واذا لم یکن السجود علی الھیأة المسنونة فقد حصل نھایة الاسترخاء ولم یبق بعض التماسك ووجد

اور غنیہ کے اندر بیرونِ نماز نیند کے مسائل کے تحت علی بن موسٰی کے حوالے سے ذکر شدہ تفصیل کے بعد لکھتے ہیں: "جس نے اس قول کو صحیح کہا اس کی یہی مراد ہے (یعنی سجدہ کرنے والے کی ہیأت پر بیرونِ نماز سونے سے وضو نہ ٹوٹے گا) لیکن اگر طریقہ مسنونہ کے برخلاف ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وضو ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ جوڑوں کا انتہائی ڈھیلا پڑنا جو حدیث میں مذکور ہے وہ پایا جائے گا (اس کے بعد کافی کے حوالے سے ایک نفیس کلام رقم کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد "انہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ —— وہ جب کروٹ سے لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے" میں استرخا سے مراد کمال استرخا ہے یعنی ڈھیلے پڑنے کا مطلب کامل طور سے ڈھیلے پڑ جانا اس لئے کہ اصل استرخا تو محض سونے ہی سے حاصل ہو جاتا ہے خواہ کھڑے ہی سوئے) آگے لکھتے ہیں: تو شیخ حافظ الدین نسفی (صاحب کافی) کے پورے کلام سے یہ مستفاد ہے کہ وہ سجدہ جس میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اس سے مراد وہی سجدہ ہے جو انتہائی ڈھیلاپن نہ ہونے، کچھ بندش باقی رہنے، اور ساقط نہ ہونے میں رکوع اور قیام کی طرح ہو۔ اور سجدہ جب مسنون طریقے پر نہ ہوگا تو انتہائی ڈھیلاپن موجود ہوگا، تھوڑی بندش بھی باقی نہ رہ جائے گی اور گر بھی جائے گا —— تو حاصل یہ نکلا کہ نیند سے

السقوط فالحاصل ان القاعدة الكلية المعتمد عليها فى النقض بالنوم وجود كمال الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة فبهذا ينبغى ان يؤخذ عند الاختلاف واشتباه الحال الا انهم اخرجوا عن هذه القاعدة نوم الساجد على غير الهيأة المسنونة فى الصلوٰة[1] اھ مزيدا منا ما بين الاھلة۔

الرابع كالثالث غير الحاق كل سجود مشروع بسجود الصلوٰة فلا تشترط الهيأة الا فى ماليس سجودا مشروعا وقد قدمنا نص الخلاصة مع ايضاحه . وفى البحر الرائق قيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لاينقض نوم القائم والقاعد والراكع والساجد مطلقا فى الصلوٰة وان كان خارجها فكذلك الا فى السجود فانه يشترط ان يكون على الهيأة المسنونة له وهذا هو القياس فى الصلوٰة الا انا تركناه فيها بالنص كذا

وضو ٹوٹنے کے معاملے میں قاعدہ کلیہ معتمدہ یہ ہے کہ اعضاء پورے طور سے ڈھیلے پڑجائیں اور مقعد کو استقرار بھی حاصل نہ ہو ــ اختلاف اور اشتباہِ حال کی صورت میں اسی قاعدے کو لینا چاہئے ـــ مگر حضرات علماء نے نماز کے اندر مسنون طریقہ کے خلاف سجدہ کرنے والے کی نیند کو اس قاعدے سے مستثنٰی کردیا ہے اھ عبارتِ غنیہ ہلالین کے درمیان ہمارے اضافہ کے ساتھ ختم ہوئی۔

قولِ چہارم یہ بھی قولِ سوم ہی کی طرح ہے (کہ سجدۂ نماز میں کسی طرح بھی ہو نیند آنے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور بیرونِ نماز عدمِ نقض کے لئے ہیأتِ سنت پر ہونا شرط ہے) فرق یہ ہے کہ اس میں ہر سجدۂ مشروع کو سجدۂ نماز ہی کے ساتھ ملادیا ہے تو ہیأت کی شرط صرف اس میں ہے جو سجدۂ مشروع نہ ہو۔ اس بارے میں خلاصہ کی عبارت مع توضیح کے ہم پیش کر آئے ہیں۔ اور البحر الرائق شرح کنز الدقائق میں ہے: "مصنف نے قید لگائی کہ کروٹ لیٹنے والے اور سرین پر بیٹھنے والے کی نیند ہو (تو وضو ٹوٹے گا) اس لئے کہ قیام، قعود، رکوع اور سجود والے کی نیند نماز میں مطلقاً ناقض نہیں اور بیرونِ نماز ہو تو بھی یہی حکم ہے مگر سجدہ سے متعلق یہ شرط ہے کہ مسنون ہیأت پر ہو۔ قیاس یہ تھا کہ نماز میں بھی یہ شرط ہو مگر ہم نے نماز کے بارے

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۸ و ۱۳۹

فی البدائع وصرح الزیلعی بانہ الاصح وسجدۃ التلاوۃ فی ھذا کالصلبیۃ وکذا سجدۃ الشکر عند محمد خلافا لابی حنیفۃ وکذا فی فتح القدیر[1] اھ۔

میں نص کی وجہ سے قیاس ترک کردیا۔ ایسا ہی بدائع میں ہے۔ اور زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ یہی اصح ہے۔ اور سجدۂ تلاوت اس بارے میں سجدۂ نماز کی طرح ہے۔ اور اسی طرح امام محمد کے نزدیک سجدۂ شکر بھی ہے بخلاف امام ابوحنیفہ کے۔۔ اور اسی طرح فتح القدیر میں بھی ہے اھ۔

اقول اولا ولا[1] یعتمدہ فی الفتح بل عقبہ بقولہ کذا قیل۔

اقول اولا فتح القدیر میں اس پر اعتماد نہ کیا بلکہ اسے ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا: کذا قیل (ایسا ہی کہا گیا)۔

وثانیا المشار[2] الیہ بھذا فی قولہ وسجدۃ التلاوۃ فی ھذا فی عبارۃ الفتح غیرہ فی عبارۃ البحر فان البحر جعلھا کالصلبیۃ فی عدم اشتراط الھیأۃ والفتح لم یعرج علی ھذا اصلا بل اسقط من ھذا القیل الذی ھو لصاحب الخلاصۃ قولہ سواء سجد علی وجہ السنۃ او غیر السنۃ فالمشار الیہ فی قولہ ھو عدم النقض فی السجود علی ھیأۃ السنۃ ولذا قال

ثانیا عبارت "سجدۃ التلاوۃ فی ھذا" (اس بارے میں سجدۂ تلاوت) میں ھذا (اس) کا مشار الیہ فتح القدیر کی عبارت میں اور ہے بحر کی عبارت میں اور۔۔ اس لئے کہ صاحب بحر نے سجدۂ تلاوت کو ہیأت کی شرط نہ ہونے کے بارے میں سجدۂ نماز کی طرح قرار دیا ہے۔ اور صاحب فتح نے اس کا کوئی ذکر ہی نہ چھیڑا بلکہ یہ قول جو صاحب خلاصہ کا ہے اس سے یہ عبارت "سواء سجد علی وجہ السنۃ او غیر السنۃ" (خواہ بطور سنت سجدہ کرے یا خلاف سنت) ساقط کردی۔ تو ان کی عبارت میں مشار الیہ "ہیأت سنت پر سجدہ کی صورت میں وضو کا ٹوٹنا ہے"۔ اسی لئے

---

[1]: تطفل علی البحر

[2]: تطفل اخر علیہ

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

بعد قولہ کذا قیل ردا علیہ ما نصہ وقیاس ماقدمناہ من عدم الفرق بین کونہ فی الصلٰوۃ اوخارجہا یقتضی عدم الخلاف فی عدم الانتقاض بالنوم فیہا (ای فی سجدۃ الشکروان کان بین الامام وصاحبیہ خلاف فی مشروعیتہا) نعم ینتقض علی مقابل الصحیح (وھذا قول ابن شجاع بالنقض مطلقا خارج الصلٰوۃ[1] اھ مزیدا منا ما بین الاھلۃ۔

انھوں نے کذا قیل لکھنے کے بعد اس کی تردید میں یہ بھی لکھا: "پہلے جو ہم نے ذکر کیا کہ اندرون نماز اور بیرون نماز ہونے کا کوئی فرق نہیں اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں (یعنی سجدہ شکر میں) نیند آنے سے وضو نہ ٹوٹنے میں اختلاف نہ ہو (اگرچہ اس کے مشروع ہونے سے متعلق امام اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے) ہاں اس میں سونا ناقضِ وضو ہے اس قول پر جو صحیح کے مقابل ہے (وہ ابن شجاع کا قول ہے کہ خارج نماز مطلقاً وضو ٹوٹ جائے گا) اھ۔ عبارت فتح ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

وانما الذی قدمہ ھو قولہ تحت قول الھدایۃ بخلاف النوم فی الرکوع والسجود فی الصلٰوۃ وغیرھا ھوالصحیح ھذا اذا نام علٰی ھیأۃ السجود المسنون خارج الصلٰوۃ بان جافی اما اذا الصق بطنہ بفخذیہ فینتقض ذکرہ علی بن موسٰی القمی[2] اھ

صاحبِ فتح نے جو پہلے کیا ذکر کیا ہے وہ یہ کہ ہدایہ کی عبارت: "بخلاف رکوع وسجود میں سونے کے نماز میں بھی اور غیر نماز میں بھی یہی صحیح ہے"۔ اس کے تحت اُنھوں نے لکھا ہے: "یہ اُس وقت ہے جب بیرونِ نماز سجدہ مسنون کی ہیأت پر سویا ہو اس طرح کہ پیٹ اور رانوں وغیرہ کو الگ الگ رکھا ہو اگر پیٹ کو رانوں سے ملا دیا ہو تو سونے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اسے علی بن موسٰی قمی نے ذکر کیا ہے" اھ۔

فمحصل کلام الفتح عدم النقض فی السجود المشروع خارج الصلٰوۃ

تو کلامِ فتح القدیر کا خلاصہ یہ ہوا کہ بیرونِ نماز سجدہ مشروع میں سونے سے وضو نہ ٹوٹے گا

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴
[2] " " " " " " ۱/۴۳

بشرط الھیأۃ ویؤمی بطرف خفی بفحوی الخطاب الی الاطلاق فی سجود الصلٰوۃ فمرجعہ ان کان فالی القول الثالث لاھذا الرابع الذی اختارہ فی البحر تبعا للخلاصۃ۔

بل اقول ان کان الفتح انما زاد لفظۃ خارج الصلٰوۃ لان کلام الامام علی بن موسی القمی انما کان فیہ ان لارو ایۃ فیہ عن اصحابنا بخلاف سجود الصلٰوۃ فان الروایۃ فیہ مستفیضۃ لاتنکر فاحب الفتح ان یأتی بکلامہ علی نحوہ فیبطل الفحوی ویلتئم مفادہ بمفاد متنہ الھدایۃ وھو القول الاول کما ستعلم ان شاء اللہ تعالٰی بل ھو المراد قطعا لایجوز حمل کلامہ علی غیرہ لتصریحہ بالتفرقۃ فی سجود الصلٰوۃ بین المتجافی وغیرہ کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی ھذا۔

بشرطیکہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو۔ اور مضمون کلام سے خفی طور پر یہ اشارہ بھی دے رہے ہیں کہ سجدۂ نماز میں سونے سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا۔ تو کلامِ فتح کا مرجع اگر ہے تو قولِ سوم ہے یہ قولِ چہارم نہیں جسے صاحبِ بحر نے خلاصہ کی تبعیت میں اختیار کیا ہے۔

بل اقول (بلکہ میں کہتا ہوں) اگر فتح القدیر میں لفظ "خارج الصلٰوۃ" کا اضافہ اس لئے ہے کہ امام علی بن موسٰی قمی کا کلام اسی سے متعلق تھا کہ اس میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں بخلاف سجدۂ نماز کے، کہ اس میں روایت مشہور، ناقابلِ انکار ہے تو صاحبِ فتح نے یہ چاہا کہ ان کا کلام ان ہی کے طور پر لائیں جب تو مضمون کلام کا مفاد باطل اور کلام فتح کا مفاد، اپنے متن ہدایہ کے مفاد کے مطابق ہوجائے گا۔ اور وہ قول اول ہے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا ان شاء اللہ تعالٰی ـــ بلکہ قطعاً یہی مراد ہے ـــ اس کلام کو کسی اور قول پر محمول کرنا روا ہی نہیں، اس لئے کہ انھوں نے سجدۂ نماز میں کروٹ جُدا رکھنے اور نہ رکھنے کے درمیان فرق کیا ہے۔ جیسا کہ آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی۔ یہ بات تمام ہوئی۔

وفی الغنیۃ بعد ما مرعنہ فی القول الثالث نقل کلام الخلاصۃ

اور قولِ سوم میں غنیہ کی جو عبارت گزری اس کے بعد اس میں خلاصہ کی عبارت نقل کی ہے

ف: تطفل ثالث علیہ

ثم قال فتخصيص اختلافهم بسجدة الشكر فحسب وهي غير مسنونة عند ابي حنيفة رضي الله تعالٰى عنه مع التصريح بكونه علٰى وجه السنة اولا دليل على عدم النقض اجماعًا في غيرها سواء كان علٰى وجه السنة اولا وكأن وجهه اطلاق لفظ ساجدا في الحديث فيترك به القياس فيما هو سجود شرعا فيتناول سجود الصلٰوة والسهو والتلاوة وكذا الشكر عندهما ويبقى ماعداه على القياس فينقض ان لم يكن علٰى وجه السنة لتمام الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة ولا ينقض ان كان علٰى هيأة السنة لعدم نهاية الاسترخاء لا لانه سجود داخل تحت اطلاق الحديث والله الموفق[1] اھ۔

پھر لکھا ہے: تو صرف سجدۂ شکر سے متعلق ان کے اختلاف کو خاص بتانا ــــ سجدۂ شکر امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے نزدیک مسنون نہیں ــــ ساتھ ہی اس بات کی صراحت ہونا کہ وہ سجدہ بطریق سنت ہو یا نہ ہو اس پر دلیل ہے کہ سجدۂ شکر کے علاوہ میں اجماعًا وضو نہ ٹوٹے گا خواہ بطریق سنّت ہو یا نہ ہو ــــ غالبًا اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں لفظ "ساجدًا" مطلق آیا ہے تو اس کی وجہ سے قیاس اس میں ترک کردیا جائے گا جو سجود شرعی ہے تو یہ سجدۂ نماز، سجدۂ سہو اور سجدۂ تلاوت کو شامل ہوگا، اسی طرح صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر کو بھی ــــ اور ان کے ماسوا سجدہ قیاس پر باقی رہے گا تو اس میں وضو ٹوٹ جائے گا اگر بطریق سنّت نہ ہو ــــ اس لئے کہ ڈھیلا پن کامل ہوگا اور مقعد کا زمین پر استقرار بھی نہیں اور بطریق سنّت ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ انتہائی ڈھیلا پن نہ ہوگا ــ یہ وجہ نہیں کہ وہ بھی ایسا سجدہ ہے جو اطلاق حدیث کے تحت داخل ہے واللہ الموفق اھ۔

اقول وهذا منه رحمه الله تعالٰى ابداء وجه لذلك القول لا اعتماد له الا ترى انه لما لخص شرحه هذا جزم بالنقض في غير هيأة السنة ولو في الصلٰوة

اقول یہ صاحب غنیہ شیخ حلبی رحمہ اللہ تعالٰی نے اس قول کی ایک وجہ ظاہر کردی ہے یہ نہیں کہ ان کا اسی پر اعتماد ہے ــــ یہی وجہ ہے کہ جب انھوں نے اپنی اس شرح کی تلخیص کی تو اس میں اس بات پر جزم کیا کہ اگر سجدہ خلاف سنت طریقہ

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۹

وجعله المعتمد واحال تمام تحقیقه علی الشرح کما تقدم فلوارادھنا الاعتماد لکانت الحوالة غیر رائجة بل حوالة علی المخالف ثم لما صنف متن الملتقی لم یلتفت ایضا الی ھذا التفصیل وتبع سائر المتون فی الاطلاق ثم لما شرح متنه صرح ان الاطلاق ھو المعتمد کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

ہے تو اس میں سونے سے وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ نماز ہی میں ہو، اسی کو معتمد بھی قرار دیا اور اس کی کامل تحقیق کے لئے اپنی شرح (حلیہ) کا حوالہ دیا جیسا کہ اس کی عبارت گزری ــــ تو اگر یہاں قول مذکور کی وجہ بیان کرنے سے اس پر اعتماد مراد ہو تو اس کا حوالہ نہ چل سکے گا بلکہ مخالف حوالہ ہوگا۔ پھر جب متن ملتقی تصنیف کیا اس وقت بھی اس تفصیل پر التفات نہ کیا اور اطلاق میں دیگر متون کا اتباع کیا پھر جب اس متن کی شرح فرمائی تو تصریح بھی کردی کہ اطلاق ہی معتمد ہے، جیسا کہ آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی۔

الثانیة فی استخراج القول الراجح من ھذه الاقاویل۔

افادہ ثانیہ: ان اقوال میں سے قول راجح کے استخراج کے بارے میں۔

اقول القول الاول علیه المعول وھو الصحیح وله الترجیح وذلک لاربعة وجوه:

اقول قول اول ہی پر اعتماد ہے ــــ وہی صحیح ہے ــــ اسی کو ترجیح ہے ــــ اور اس کی **چار وجہیں** ہیں:

الاول علیه الاکثر کما یظھر لک مما مرویأتی والقاعدة[ف] العمل بما علیه الاکثر کما نقلت علیه نصوصا کثیرة فی فتاوای۔

وجہ اول اسی پر اکثر ہیں جیسا کہ گزشتہ وآئندہ صفحات سے ظاہر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ عمل اُسی پر ہو جس پر اکثر ہوں۔ جیسا کہ اس پر میں اپنے فتاوٰی میں کثیر نصوص نقل کرچکا ہوں۔

الثانی علیه تظافرت المتون ولیس لھا الی غیره رکون ولا طباقھا شأن من اعظم الشئون فانھا

وجہ دوم اسی پر متون ہم نوا و متفق ہیں کسی اور قول کی طرف اُن کا جُھکاؤ بھی نہیں ــــ اور اتفاق متون کی شان بہت عظیم ہے اس لئے

ف: القاعدة العمل بما علیه الاکثر۔

لے رد المحتار باب صلٰوۃ المریض دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۵۱۰

الموضوعة لنقل المذهب المصوت وذلك انها من عند اخرها لم تجنح الى تفرقة فی هذا بین الصلوٰۃ وغیرها انما ترسل الحکم ارسالا۔

قال فی الکتاب والنوم مضطجعا او متکئا او مستندا[1] اھ ومثلہ فی البدایۃ وقال فی الوقایۃ ونوم مضطجع ومتکئ او مستند الی ما لوازیل لسقط لاغیر[2] اھ وفی النقایۃ ونوم متکئ الی ما لوازیل لسقط[3] اھ وفی کنزالدقائق ونوم مضطجع ومتورک[4] اھ وفی الاصلاح ونوم متکئ[5] اھ وفی ملتقی الابحر ونوم مضطجع او متکئ باحد ورکیہ او مستند الی ما لوازیل لسقط لانوم قائم او قاعد او راکع او ساجد[6] اھ۔

کہ متون مذہب محفوظ کی نقل ہی کے لئے وضع ہوئے ہیں ـــ وہ یہ ہے کہ شروع سے آخر تک تمام ہی متون اس بارے میں نماز اور غیر نماز کی تفریق کی طرف مائل نہیں ـــ حکم صرف مطلق بیان کرتے ہیں۔

کتاب میں ہے: کروٹ لیٹ کر، یا تکیہ لگاکر، یا ٹیک لگاکر سونا اھ ـــ اسی کے مثل بدایہ میں بھی ہے ـــ اور وقایہ میں ہے: اس کی نیند جو کروٹ لینے والا، یا تکیہ لگانے والا، یا ایسی چیز کی طرف ٹیک لگانے والا ہے جو ہٹادی جائے تو یہ گرجائے کوئی اور نیند نہیں اھ ـــ نقایہ میں ہے: اس چیز کی طرف تکیہ لگانے والے کی نیند جو ہٹا دی جائے تو گرجائے اھ ـــ کنزالدقائق میں ہے: کروٹ لیٹنے والے اور سرین پر بیٹھ کر سونے والے کی نیند اھ ـــ اصلاح میں ہے: تکیہ لگانے والے کی نیند اھ ـــ ملتقی الابحر میں ہے: اس کی نیند جو کروٹ لینے والا، یا ایک سرین پر سہارا لینے والا، یا ایسی چیز کی طرف ٹیک لگانے والا ہو جو ہٹادی جائے تو یہ گرجائے قیام یا قعود یا رکوع یا سجود والے کی نیند نہیں اھ ـــ

---

[1] الھدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۰

[2] الوقایۃ (شرح الوقایۃ) کتاب الطہارۃ النوم والاغماء الخ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۶۷

[3] النقایۃ (مختصر الوقایۃ فی مسائل الہدایۃ) کتاب الطہارۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴

[4] کنزالدقائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۸

[5] الاصلاح والایضاح

[6] ملتقی الابحر کتاب الطہارۃ المعانی الناقضۃ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۱/۱۹

34 وفی الغرر ونوم یزیل مسکتہ والا فلا وان تعمد فی الصلوۃ[1]، وفی التنویر ونوم یزیل مسکتہ والا لا اھ[2]، وفی نور الایضاح ونوم لم تتمکن فیہ المقعدۃ من الارض لا نوم متمکن ولو مستندا الی شیئ لو ازیل سقط ومصل ولو راکعا او ساجدا علی جہۃ السنۃ[3] اھ ملتقطا۔

غرر میں ہے: ایسی نیند جو بندش ختم کردے اگر ایسی نہ ہو تو نہیں اگرچہ نماز میں اس کا قصد بھی کرے اھ۔ تنویر میں ہے: وہ نیند جو اس کی بندش ختم کردے ورنہ نہیں اھ ــــ نور الایضاح میں ہے: ایسی نیند جس میں مقعد کا زمین پر قرار نہ ہو، قرار والے کی نیند نہیں اگرچہ کسی ایسی چیز کی طرف ٹیک لگائے ہو جو ہٹا دی جائے تو گر جائے اور نماز پڑھنے والے کی نیند نہیں اگرچہ وہ رکوع میں یا سنت طریقے پر سجدے میں ہو، اھ ملتقطا۔

اقول وفی من عاشر تلک العرائس النفائس اعنی المتون وعرف طرزھا فی رمزھا بالحواجب والعیون والیقن انھا انما ترمی عن قوس واحدۃ وھی ادارۃ الحکم علی ماھو المناط المحقق الثابت بالنقل والعقل اعنی زوال المسکۃ وعدم تمکن الورکین۔

اقول جسے ان نفیس عروسوں ــــ یعنی متون ــــ کی رفاقت ومعاشرت میسر ہوا اور چشم وابرو سے ان کے اشارہ کے انداز سے آشنا ہو وہ یقین کرے گا کہ یہ سب ایک ہی کمان سے نشانہ لگا رہے ہیں وہ یہ کہ حکم کو اسی پر دائر رکھنا چاہتے ہیں جو تحقیقی طور پر نقل وعقل سے ثابت شدہ مدار ہے یعنی بندش کا ختم ہوجانا اور دونوں سرین کو جماؤ نہ ملنا۔

وقد انقسمت فی بیان ذلک علی قسمین. قسم مشوا علی عادتھم الشریفۃ من سذاجۃ البیان

مصنفین اس کے بیان میں **دو قسموں** پر منقسم ہیں: **ایک قسم** ان حضرات کی ہے جو اپنی اسی عمدہ روش پر ہیں کہ بیان میں سادگی ہو،

ف: عادۃ الاوائل السذاجۃ فی البیان وعدم التدقق فی العبارات۔

---

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۵
[2] الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶
[3] نور الایضاح فصل عشرۃ اشیاء الخ مطبع علیمی لاہور ص ۹

وعدم الدنق فی العبارات والدلالۃ بشیئ علی نظیرہ عن من عرف المناط وھم الاولون وھذا ما قال فی النھر کما نقلہ السید ابوالسعود ان المراد من الاضطجاع مایوجب زوال المسکۃ بزوال المقعدۃ عن الارض[1] اھ ، وما قال فی البحر بعد نقلہ فی وعا فیھا النقض مع عدم حقیقۃ الاضطجاع والتورک المقتصر علیھما فی الکنز و فی ھذہ المواضع التی یکون فیھا حدثا فھو بمعنی التورک فلم تخرج عن کلام المصنف[2] اھ۔

عبارتوں میں تدقیق کا تکلف نہ ہو، اور ایک چیز کو ذکر کرکے آشنائے مناط کے لئے اس کی نظیر پر رہنمائی کردی جائے ۔۔ یہ حضرات متقدمین ہیں ۔۔ اسی کو نہر میں بتایا ہے ۔۔ جیسا کہ سید ابوالسعود نے اس سے نقل کیا ہے ۔۔ کہ کروٹ لیٹنے سے مراد وُہ نیند جس میں زمین سے مقعد الگ ہونے کی وجہ سے بندش ختم ہوجائے اھ ۔۔ اور یہی بحر میں بھی ہے۔ اس میں پہلے چند جزئیات نقل کے پھر فرمایا : ان سب میں وضو ٹوٹنے کا حکم ہے باوجودیکہ حقیقتِ اضطجاع وتورک نہیں جب کہ کنز میں ان ہی دونوں پر اکتفا ہے ۔۔ ان مقامات میں جہاں نیند حدث ہوتی ہے وہ تورک (ایک سرین پر ٹیک لگاکر سونے) کے معنی میں ہے تو یہ صورتیں کلام مصنف سے باہر نہیں اھ۔

اقول وکان[ف] الامام القدوری احب التصریح بالمضطجع لورودہ خصوصا فی الحدیث المروی عن عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما بالفاظ عدیدۃ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

اقول اور امام قدوری نے کروٹ لیٹنے والے کی تصریح شاید اس لئے پسند فرمائی کہ یہ خاص طور سے اس حدیث میں وارد ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے بالفاظ متعددہ نبی کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی اس کا ذکر ہوگا ۔۔

ف : منازع اختلاف عبارات العلماء مع کون المقصود واحدا۔

---

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۴۷
النہرالفائق شرح کنزالدقائق کتاب الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۶
[2] البحرالرائق کتاب الطہارات ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

وبالمستند لمكان الخلف فيه كما علمت وتبعه في الهداية والملتقى والا فالمتكئ يعمهما ويعم المستلقي والمنبطح والمتورك ونظراءهم جميعا ولذا اقتصر عليه في النقاية وزاد الى ما لو ازيل لاختياره ذلك القول۔

اور ٹیک لگانے والے کی صراحت اس لئے پسند فرمائی کہ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ اور ہدایہ وملتقی میں ان ہی کی پیروی کی ورنہ لفظ متکی (تکیہ لگانے والا) ان دونوں کو شامل ہے اور چت لیٹنے والے، چہرے کے بل لیٹنے والے، سرین پر ٹیک لگانے والے اور ان کے امثال سب کو شامل ہے — اسی لئے نقایہ میں اسی پر اکتفا کی اور یہ بڑھا دیا کہ ایسی چیز کی طرف ہو جو ہٹا دی جائے تو گر جائے کیونکہ ان کا مختار یہی قول ہے۔

والعلامة ابن كمال لما مشى على ظاهر الرواية المعتمدة ان الاستناد الى ما لو ازيل لسقط ايضا لا ينقض الا بزايلة المقعد اقتصر على لفظ المتكئ فحسب والكنز اقام مقامه المتورك ومحصلهما واحد وبدأ بالمضطجع تبركا بالمنصوص وترك المستند الخ تعويلا على المذهب فهذه منازعهم رحمهم الله تعالى في اختلاف عباراتهم وانما مقصودهم جميعا هو النوم المزيل للمسكة فكما ان الحديث حصر الحكم في المضطجع وليس معناه القصر على من نام على جنبه فالنائم

اور علامہ ابن کمال پاشا چونکہ ظاہر روایتِ معتمدہ پر گامزن ہیں کہ ایسی چیز جو ہٹا دی جائے تو گر جائے اس سے ٹیک لگانا بھی ناقض اُسی وقت ہے جب مقعد ہٹ جائے اس لئے انھوں نے صرف لفظ متکی پر اکتفا کی۔ اور کنز میں اس کی جگہ لفظ متورک رکھ دیا، حاصل دونوں کا ایک ہی ہے — اور کنز نے منصوص سے تبرک کے لئے مضطجع سے ابتدا کی اور مستند الخ ترک کر دیا کیونکہ ان کا اعتماد ظاہر مذہب پر ہے — تو اختلاف عبارات میں ان حضرات رحمہم اللہ تعالٰی کی بنیادیں یہی ہیں مقصود سبھی حضرات کا وہ نیند ہے جو بندش ختم کر دینے والی ہے — جیسے حدیث ہی کو دیکھئے کہ اس میں حکم کروٹ لیٹنے والے کے بارے میں منحصر ہے مگر اس کا معنی یہ نہیں کہ حکم اسی پر محدود رہے گا جو کروٹ پر لیٹا ہو کیونکہ

علی وجهه وقفاه مثله قطعا وانما المقصود التنبیه علی صورة زوال المسکة کما دل علیه قوله صلی الله تعالٰی علیه وسلم فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[1] فکذلک هؤلاء الکرام اقتفاء بالحدیث کما ارشد الیه البحر والنهر۔

چہرے کے بل اور گدّی پر یعنی چت لیٹنے والے بھی قطعاً اسی کے مثل ہیں، مقصود صرف اس صورت کی رہ نمائی ہے جس میں بندش کھل جاتی ہے جیسا کہ اس پر حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی دلالت کر رہا ہے: "کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹ جائے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے"۔ تو حدیث پاک کی اقتدار میں ان بزرگ حضرات کی بھی روش ہے جیسا کہ بحر و نہر نے اس طرف رہ نمائی کی۔

وقسم اخراحب الضبط فاتی بالجامع المانع وهم الأخرون وقد وتهم العلامة مولی خسرو فلتضلعه من العلوم العقلیة ایضا تعود بالتدقیق و تبعه المولی الغزی والشرنبلالی۔

دُوسری قسم ان حضرات کی ہے جنھوں نے ضبط اور ساری صورتوں کا احاطہ پسند کیا تو جامع مانع الفاظ لے آئے۔ یہ حضرات متاخرین ہیں۔ اور ان کے پیشوا علامہ ملّا خسرو ہیں۔ وہ چونکہ علومِ عقلیہ میں بھی تبحر رکھتے ہیں اس لئے تدقیق کے عادی ہیں۔ اور علامہ غزّی و علامہ شرنبلالی ان کے پس رَو ہیں۔

واعلی الله مقامات مولٰنا صاحب الهدایة فی دار السلام فباوجز لفظة کشف الظلام و جلا الاوهام اذ قال بخلاف (النوم) حالة القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلٰوة وغیرها هو الصحیح لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال اسقط فلم یتم الاستخراء[2] اھ

اور خدا صاحبِ ہدایہ کے درجات بلند فرمائے کہ مختصر ترین الفاظ میں انھوں نے تاریکی کا پردہ چاک کر دیا اور اوہام دُور کر دئے۔ ان کی عبارت یہ ہے: "بخلاف اس نیند کے جو قیام، قعود، رکوع اور سجود کی حالت میں ہو نماز میں بھی اور بیرونِ نماز بھی۔ یہی صحیح ہے اس لئے کہ ان حالتوں میں کچھ بندش باقی ہوتی ہے کیونکہ اگر ختم ہو جاتی تو گر پڑتا تو استرخا کامل نہ ہوا"۔ اھ

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطهارت باب ما جاء فی الوضوء من النوم حدیث ۷۷ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۳۵
[2] الهدایة کتاب الطهارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبة العربیة کراچی ۱/ ۱۰

فقد افاد ببقاء الاستمساک و بعد م السقوط ان المراد هو السجود کالمسنون اذ لولاہ بل الصق بطنه بفخذیه وافترش ذراعیه و فهو السقوط عینا وای بقاء بعده لاستمساک کما تقدم عن الغنیة وصرح بان الصلوٰة وغیرها سواء فی الحکم وان کان الاستمساک باقیا لم ینقض ولو خارج الصلوٰة والا نقض ولو فیها وهذا هو القول الاوّل۔

وکذٰلک افصح عنه فی الدرر حیث قال (والا) بان کان حال القیام او القعود او الرکوع او السجود اذا رفع بطنه عن فخذیه و ابعد عضدیه عن جنبیه (فلا وان تعمد فی الصلوٰة) اھ، وعلیه حط کلام الامام حافظ الدین النسفی کما تقدم وحوله تدور الحلیة فیما اسلفنا من نصوصها فانه من اوله لاٰخره انما بنی الامر علٰی وجود نهایة الاسترخاء و عدمها وختم مسائل النوم فی الصلوٰة

بندش باقی رہنے اور ساقط نہ ہونے سے افادہ فرمایا کہ مقصود وہ سجدہ ہے جو مسنون طریقے پر ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ پیٹ رانوں سے ملادے اور کلائیاں بچھادے تو یقینہ ساقط ہوجاتا ہے۔ اور اس کے بعد پھر کون سی بندش باقی رہ جائے گی۔ جیسا کہ غنیہ کے حوالہ سے گزرا ـــ اور صاحبِ ہدایہ نے یہ تصریح فرمادی کہ نماز اور غیر نماز اس حکم میں برابر ہیں۔ اگر بندش باقی ہے تو ناقض نہیں اگرچہ بیرونِ نماز ہو، ورنہ ناقض ہے اگرچہ اندرونِ نماز ہو ـــ اور یہ وہی پہلا قول ہے۔

اسی طرح دررشرح غرر میں بھی اس کو صاف بتایا، اس کے الفاظ یہ ہیں: (اور اگر ایسا نہیں) اس طرح کہ قیام یا قعود یا رکوع کی حالت ہے یا سجدہ کی حالت ہے جب کہ پیٹ رانوں سے اوپر اور بازو کروٹوں سے دُور رکھے (تو ناقض نہیں، اگرچہ نماز میں قصداً سوجائے) اھ۔ امام حافظ الدین نسفی کے کلام کا مورد بھی یہی ہے جیسا کہ گزرا ـــ اسی کے گرد حلیہ کی بھی وہ عبارتیں گردش کررہی ہیں جو ہم سابقہ صفحات میں نقل کرآئے ہیں ـــ کیوں کہ صاحبِ حلیہ نے شروع سے آخر تک بنائے کار کمالِ استرخا موجود معلوم ہونے پر رکھی ہے اور اندرونِ نماز نیند کے مسائل

له درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطهارة بحث نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۵

بقوله والعلة المعقولة زوال المسكة كما مر۔

ان الفاظ پر ختم کیا ہے، اور عقلی علت بندش کا کھل جانا ہے جیسا کہ یہ عبارت گزر چکی ہے۔

الثالث له صريح التصحيح كما اسلفنا عن المنحة عن النهر عن عقد الفرائد عن المحيط انه الصحيح وعن الصغيرى انه المعتمد وقال العلامة الطحطاوى فى حاشية الدر نقلا عن منح الغفار شرح تنوير الابصار للمصنف انه قال فى الملتقى وشرحه للمؤلف لاينقض نوم قائم او قاعد او راكع او ساجد على هيأة السجود المعتبرة شرعا فى الصلوٰة او خارجها على المعتمد[1] اھ۔

وجہ سوم صریح تصحیح اسی قول کی ہے۔ جیسا کہ منحۃ الخالق سے، اس میں نہر سے، اس میں عقد الفرائد سے، اس میں محیط سے نقل گزری کہ "یہی صحیح ہے"۔ اور صغیری کا حوالہ گزرا کہ "وہی معتمد ہے"۔ اور علامہ طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں منح الغفار شرح تنویر الابصار (از مصنف تنویر) کے حوالے سے نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا: ملتقی اور اس کے مولف کی شرح میں ہے کہ: ناقضِ وضو نہیں اس کی نیند جو حالتِ قیام میں ہو یا قعود یا رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی حالت میں سجدہ کی شرعاً معتبر ہیأت پر ہو نماز میں یا بیرونِ نماز، بر قولِ معتمد اھ۔

والاقوال الباقية لم ارشيئا منها ذيل بتصحيح صريح وانما علينا اتباع مارجحوه وماصححوه كما لو افتونا فى حياتهم۔

باقی اقوال میں سے کسی کے ذیل میں صریح تصحیح میں نے نہ دیکھی۔ اور ہمارے ذمہ اسی کا اتباع ہے جسے ان حضرات نے راجح وصحیح قرار دیا جیسے اگر وہ اپنی حیات میں ہمیں فتوٰی دیتے تو ہم ان کا اتباع کرتے۔

امّا قول البحر المار فى القول الرابع بعد ذكره كلام البدائع وصرح الزيلعى بانه الاصح[2]

رہی عبارتِ بحر جو قولِ چہارم میں گزری کہ صاحبِ بحر نے بدائع کا کلام ذکر کرنے کے بعد فرمایا: اور زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ یہی اصح ہے۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۸۱ و ۸۲

[2] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

فاقول قد اسمعناک نصه تحت القول الثالث وتصحیحه لایمس بعدم اشتراط الهیأة فی الصلوٰة انما ذکرہ فی عدم الانتقاض خارج الصلوٰة اذا کان علی الهیأة نفیا لقول ابن شجاع فهو تصحیح لاحد جزئی القول الاول کقول البدائع وھو اقرب الی الصواب فانه ایضا راجع الی ذٰلک التفصیل الذی ذکرہ القمی فی السجود خارج الصلوٰة کما فی الحلیة۔

فاقول ہم امام زیلعی کی پوری عبارت قول سوم کے تحت پیش کر آئے ہیں۔ ان کی تصحیح کو اندرون نماز مسنون ہیأت کی شرط نہ ہونے سے کوئی مس نہیں۔ انھوں نے تو قول ابن شجاع کی تردید کے لئے، بیرون نماز مسنون ہیأت پر ہونے کی صورت میں عدم نقض سے متعلق یہ تصحیح ذکر کی ہے۔ (قول اول کے دو جز ہیں ایک یہ کہ اگر مسنون ہیأت پہ ہے تو ناقض نہیں اگرچہ بیرون نماز ہو۔ دوسرا یہ کہ مسنون ہیأت کے برخلاف ہے تو ناقض ہے اگرچہ نماز میں ہو ۱۲) تو یہ قول اول کے جزء اول کی تصحیح ہے جیسے بدائع کی عبارت "وھو اقرب الی الصواب" (وہ درستی سے قریب تر ہے) کیونکہ وہ بھی اسی تفصیل کی طرف راجع ہے جو امام قمی نے بیرون نماز سجدہ سے متعلق ذکر کی۔ جیسا کہ حلیہ میں ہے۔

وذٰلک ان القول الاول یشتمل علی دعویین احدهما النقض عند عدم الهیأة ولو فی الصلوٰة وسائر الاقوال تخالفه فی مابعد لو والاخری عدم النقض مع الهیأة المسنونة ولو خارج الصلوٰة والقول الثالث یوافقه فیها اصلا ووصلا والتصحیح فیه انما ورد علی ھذا الجزء الموافق

تفصیل یہ ہے کہ قول اول دو دعووں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ مسنون ہیأت نہ ہونے کی صورت میں نیند ناقض ہے اگرچہ نماز میں ہو باقی تینوں قول "اگرچہ" کے مابعد میں قول اول کے مخالف ہیں (تینوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ نماز میں مطلقاً نقض وضو نہیں اگرچہ مسنون ہیأت نہ ہو ۱۲م) دوسرا دعوٰی یہ ہے کہ مسنون ہیأت ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اگرچہ بیرون نماز ہو ــــ قول سوم اس دعوے میں اصل اور وصل (بشرط ہیأت وضو نہ ٹوٹنا ــــ اور اگرچہ

دون المخالف وکذلك لما سبق الی ذھن العلامۃ عمر بن نجیم ان شیخہ و اخاہ رحمھما اللہ تعالٰی یدعی تصحیح الزیلعی للجزء المخالف نسبہ للسھو وعقبہ بتصحیح المحیط۔

قال ط فی النھر ما فی البحر من تصحیح الزیلعی لھذا فھو سھو بل فی عقد الفرائد انما لایفسد الوضوء نوم الساجد فی الصلٰوۃ اذا کان علی الھیأۃ المسنونۃ قید بہ فی المحیط وھو الصحیح[1] اھ۔ ثم رأیت العلامۃ الشامی فی منحۃ الخالق حاول جواب النھر فنحا نحو ما نحوت ثم زلت قدم القلم حیث قال قول الشارح و صرح الزیلعی بانہ الاصح الضمیر المنصوب فیہ یعود الی قولہ ان کان خارجھا فکذلك الا فی

بیرونِ نماز) دونوں امر میں قول اول کے موافق ہے اور قول سوم کے اندر تصحیح اسی جز و موافق پر وارد ہے جز و مخالف پر نہیں ــ یہی وجہ ہے کہ جب علامہ عمر بن نجیم صاحبِ نہر رحمہ اللہ تعالٰی کا ذہن اس طرف چلا گیا کہ ان کے شیخ اور برادر صاحبِ بحر رحمہ اللہ تعالٰی جز و مخالف میں تصحیح زیلعی کے مدعی ہیں تو اسے صاحبِ بحر کا سہو قرار دیا اور اس کے بعد محیط کی تصحیح پیش کی۔

طحطاوی صاحبِ نہر سے ناقل ہیں، وہ فرماتے ہیں: "بحر میں اس پر جو تصحیح زیلعی مذکور ہے وہ سہو ہے بلکہ عقد الفرائد میں ہے کہ اندرونِ نماز سجدہ کرنے والے کی نیند وضو کو فاسد نہیں کرتی بشرطیکہ سجدہ مسنون ہیأت پر ہو۔ یہ قید محیط میں بیان کی ہے اور یہی صحیح ہے" اھ۔ پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں صاحبِ نہر کا جواب دینا چاہا تو اسی راہ پر چلے جس پر میں چلا پھر قلم لغزش کھا گیا ان کی پوری عبارت (ہلالین میں نقد و تبصرہ کے ساتھ) ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں: "شارح کے الفاظ "اور زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ وہی اصح ہے"۔ اس میں ضمیر ان کے قول "وان کان خارجھا فکذلك الا فی السجود الخ" (اگر بیرونِ نماز ہو تو بھی ایسا ہی ہے مگر سجدہ میں اس کے لئے مسنون

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۸۱

السجود[1] الخ۔

(فهذا نحو ما ذكرته ان التصحيح منسحب على عدم النقض خارج الصلٰوة ايضا اذا كان على هيأة السنة ثم قال) خلاف مايوهمه ظاهر العبارة من انه راجع الى قوله وهذا هو القياس اذ هو اقرب[2] (اقول[ف۱] لاهو متبادر من العبارة ولا[ف۲] هو مفهوم النهر ولا[ف۳] هو اقرب بل الاقرب قوله الا انا تركناه فيها بالنص وهذا ما فهم فی النهر ولذا عارضه بتصحيح المحيط قال فی المنحة) والاحسن ارجاعه الى قوله كذا فی البدائع لان ما فی البدائع من التفصيل هو ما ذكره الزيلعی (اقول[ف۴] الذی حط عليه كلام البدائع التفصيل

ہیأت پر ہونا شرط ہے) کی طرف راجع ہے۔

(یہ وہی بات ہے جو میں نے بتائی کہ تصحیح اس پر منحصر ہے کہ بیرونِ نماز بھی ناقض نہیں جب کہ بطریق سنت ہو آگے لکھتے ہیں :) بخلاف اس کے جس کا ظاہر عبارت سے وہم ہوتا ہے کہ وہ تصحیح ان کے قول "وھذا ھو القیاس ـــ نماز میں بھی قیاس یہی ہے کہ ہیأت کی شرط ہو مگر ہم نے نماز میں نص کی وجہ سے اسے ترک کردیا ایسا ہی بدائع میں ہے" کی طرف راجع ہے اس لئے کہ یہ مرجع قریب تر ہے۔ (اقول نہ یہ عبارت سے متبادر ہے، نہ ہی یہ نہر کا مفہوم ہے اور نہ ہی یہ اقرب ہے، بلکہ اقرب تو ان کا یہ قول ہے کہ مگر ہم نے نماز میں نص کی وجہ سے اسے ترک کردیا۔ یہی وہ ہے جسے صاحب نہر نے سمجھ لیا اور اس کے معارضہ میں محیط کی تصحیح پیش کی۔ آگے منحۃ الخالق میں فرماتے ہیں) "اور بہتر یہ ہے کہ ضمیر ان کے قول "کذا فی البدائع۔ ایسا ہی بدائع میں ہے" کی طرف راجع ہو۔ اس لئے کہ بدائع میں جو تفصیل ہے وہی امام زیلعی نے ذکر کی ہے۔" (اقول کلام بدائع کا مورد بیرونِ نماز

ف۱: معروضة على العلامة ش فی المنحة

ف۲: معروضة اخرى عليه

ف۳: معروضة ثالثة عليه

ف۴: معروضة رابعة عليه

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

[2] " " " " " " " "

[3] " " " " " " " "

خارج الصلوٰة والاطلاق فی الصلوٰة فاذا رجع الضمیر الی قوله کذا فی البدائع یوهم ایهاما جلیا ان کل هذا التفصیل والاطلاق صححه الزیلعی وحینئذ یرد ایراد النهر بحیث لامرد له فان التصحیح انما ذکره الزیلعی فی التفصیل دون الاطلاق فهو تسلیم للایراد لادفعه وقد وقع هذا الایهام بابین وجه فی کلامکم حیث ذکرتم کلام البدائع ثم قلتم وصححه الزیلعی ما فی البدائع فلولا ان ذکرتم ثم نص الزیلعی لاستحکم الایهام و رسخ فی ذهن من لم یراجع التبیین قال فی المنحة) ومما یؤید ان الضمیر لیس راجعا الی ما هو القیاس قوله الآتی مقتضی الاصح المتقدم الخ، و به سقط نسبة السهو الی المؤلف التی ذکرها فی النهر[1] اھ۔

تفصیل اور اندرون نماز اطلاق پر ہے۔ تو جب ضمیر کذا فی البدائع کی طرف راجع ہوگی تو اس سے عیاں طور پر یہ وہم پیدا ہوگا کہ امام زیلعی نے اس تفصیل اور اطلاق سب کی تصحیح فرمائی ہے۔ ایسی صورت میں صاحبِ نہر کا اعتراض اور زیادہ قوی ہوجائے گا جس کا کوئی جواب نہ ہوگا اس لئے کہ امام زیلعی نے تصحیح صرف تفصیل سے متعلق ذکر کی ہے اطلاق سے متعلق نہیں۔ تو یہ مان کر آپ نے صاحبِ نہر کا جواب نہ دیا بلکہ ان کا اعتراض تسلیم کرلیا۔ اور یہ ایہام آپ کی عبارت میں بہت واضح طور سے واقع ہے اس لئے کہ آپ نے پہلے بدائع کا کلام ذکر کیا پھر فرمایا کہ "وصححه الزیلعی ما فی البدائع — اور امام زیلعی نے اس کی تصحیح فرمائی ہے جو بدائع میں ہے"۔ اگر وہاں آپ نے امام زیلعی کی اصل عبارت نہ ذکر کردی ہوتی تو یہ ایہام مستحکم اور اس کے ذہن میں راسخ ہوجاتا جس نے خود تبیین الحقائق (للامام الزیلعی) کی مراجعت نہ کی ہو۔ آگے منحۃ الخالق میں فرماتے ہیں: "ما ھو القیاس کی طرف راجع نہ ہونے کی تائید ان کی اگلی عبارت مقتضی الاصح المتقدم الخ سے بھی ہوتی ہے — اور اسی سے مؤلف کی جانب اس سہو کا انتساب ساقط ہوجاتا ہے جو نہر میں ذکر کیا ہے" اھ۔

ف: معروضة خامسة علیه۔

[1] منحة الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۸

اقول کل کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی مبتن علی انہ فہم فہم النہر رجوع الضمیر الٰی ما ھو القیاس وقد علمت انہ غیر الواقع الا تری الی قولہ بل فی عقد الفرائد ولو کان کما فہمتم لقال نعم فی عقد الفرائد لکن ف ارشد تم الٰی وجہ اٰخر شدید مبانی ایراد النہر فان البحر ذکر بعدہ مسألۃ تعمد النوم فی الصلٰوۃ وان ابا یوسف یقول فیہ بالنقض والمختار لا وان قاضی خان فصل فجعلہ ناقضا فی السجود دون الرکوع وان المحقق فی الفتح حملہ علٰی سجود لم یتجاف فیہ ثم قال البحر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم ان لا ینتقض بالنوم فی السجود مطلقا[1] اھ ای سواء کان متجافیا اولا، فقد

اقول علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی کے سارے کلام کی بنیاد اس پر ہے کہ انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ صاحبِ نہر نے ضمیر کا مرجع ما ھو القیاس کو سمجھا ہے۔ اور یہ واضح ہو چکا کہ واقعہ ایسا نہیں ــــ صاحبِ نہر کے الفاظ دیکھئے وہ لکھتے ہیں: بل فی عقد الفرائد (بلکہ عقد الفرائد میں ہے) (کہ اندرونِ نماز سجدہ کرنے والے کی نیند وضو کو فاسد نہیں کرتی بشرطے کہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو) اگر ان کے فہم میں وہ ہوتا جو ان سے متعلق آپ نے سمجھا تو وہ یوں کہتے: نعم فی عقد الفرائد (ہاں عقد الفرائد میں ایسا ہے) لیکن آپ نے تو ایک دوسرے ہی رخ کی رہنمائی فرمائی جس نے صاحبِ نہر کے اعتراض کی بنیادیں اور زیادہ مضبوط کر دیں ــــ اس لئے کہ صاحبِ بحر نے اس کے بعد نماز کے اندر قصداً سونے کا مسئلہ ذکر کیا ہے اور یہ کہ امام ابو یوسف ایسی نیند کے ناقضِ وضو ہونے کے قائل ہیں ــــ اور مختار یہ ہے کہ ناقض نہیں ــــ اور یہ کہ امام قاضی خان نے تفصیل کی ہے انھوں نے اس نیند کو سجدے میں ناقض قرار دیا ہے اور رکوع میں نہیں ــــ اور یہ کہ حضرت محقق نے فتح القدیر میں اسے ایسے سجدے پر محمول کیا ہے جس میں کروٹیں جدا نہ ہوں ــــ اس کے بعد صاحبِ بحر نے فرمایا ہے:

ف: معروضۃ سادسۃ علیہ۔

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۸/۱

افصح انه جعل الاطلاق فی الصلٰوۃ ھو الاصح فظھر انہ رحمہ اللہ تعالٰی اراد بالضمیر قولہ ترکناہ فیھا بالنص کما کان ھو الاقرب المتبادر وایاہ فھم فی النھر وحینئذ ھو سھو لاریب فیہ۔

"وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم ان لاینتقض بالنوم فی السجود مطلقا اھ — کہا جاتا ہے کہ راجح متقدم کا تقاضا یہ ہے کہ مطلقاً سجدہ میں نیند سے وضو نہ ٹوٹے" — یعنی کروٹیں جدا ہوں یا نہ ہوں۔ اس نے تو اسے صاف واضح کر دیا کہ نماز میں اطلاق ہی اصح ہے جس سے ظاہر ہو گیا کہ صاحب بحر رحمہ اللہ تعالٰی نے ضمیر سے اپنا قول "ترکناہ فیھا بالنص — نماز میں اس قیاس کو ہم نے نص کی وجہ سے ترک کر دیا" مراد لیا ہے جیسا کہ قریب تر اور متبادر یہی تھا اور اسی کو صاحب نہر نے سمجھا بھی، ایسی صورت میں تو بلاشبہہ یہ سہو ہے۔

وبالجملۃ تصحیح الزیلعی کالبدائع لامساس لہ بمخالفۃ ما نرتضیہ اما ما ذکر فی الخانیۃ ان النقض مطلقا فی السجود خارج الصلٰوۃ ظاھر الروایۃ[1] وقدمہ وھو یقدم الاظھر الاشھر[ف] وعبر عن قول التفصیل بالھیأۃ بقیل فافاد ضعفہ فاعلم انہ قال ذٰلک ولم یوافق علیہ بل جعل فی الخلاصۃ ظاھر المذھب

بالجملہ بدائع کی طرح تصحیح زیلعی کو بھی ہمارے پسندکردہ قول کی مخالفت سے کوئی مس نہیں لیکن وہ جو خانیہ میں مذکور ہے کہ بیرون نماز کے سجدے میں مطلقاً ناقض ہونا ظاہر الروایہ ہے اور امام قاضی خاں نے اسی کو مقدم کیا ہے اور وہ اظہر اشہر ہی کو مقدم کرتے ہیں — اور تفصیل والے قول کو انھوں نے قیل سے تعبیر کر کے اس کے ضعف کا افادہ کیا ہے — تو واضح ہو کہ انھوں نے یہ کہا ہے مگر اس پر ان کی موافقت نہ ہوئی — بلکہ خلاصہ میں نماز اور بیرون نماز کے

ف: الامام قاضی خان انما یقدم الاظھر الاشھر ای اذا لم یصرح بتصحیح غیرہ۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

عدم الفرق فی الصلوٰۃ وخارجہا[1]، وفی الحلیۃ عن الذخیرۃ انہ المشہور[2] وفیہا عن البدائع ان علیہ العامۃ[3] وفیہا عن التحفۃ انہ الاصح[4] وقال فی الہدایۃ ہو الصحیح[5] وقال فی العنایۃ الذی صححہ ہو ظاہر الروایۃ[6] وانما نسب العنایۃ وکتب اُخر الفرق الی ابن شجاع بل فی الحلیۃ عن الذخیرۃ عن الامام ابی الحسین القدوری انہ قال فیما عن ابن شجاع انہ اذا نام خارج الصلٰوۃ علٰی ہیأۃ الساجد ینقض وضوؤہ ہذا قولہ ولم یقل بہ احد من اصحابنا[7] اھ وفی ہذا مایکفینا للخروج عن عہدتہ وللہ الحمد۔

درمیان عدم فرق کو ہی ظاہر مذہب قرار دیا۔ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل ہے کہ یہی مشہور ہے۔ اسی میں بدائع کے حوالے سے ہے کہ اسی پر عامۂ علماء ہیں۔ اسی میں تحفہ کے حوالے سے ہے کہ وہی اصح ہے۔ ہدایہ میں فرمایا ہے کہ وہی صحیح ہے۔ عنایہ میں فرمایا کہ صاحبِ ہدایہ نے جسے صحیح کہا وہی ظاہر الروایہ ہے۔ عنایہ اور دوسری کتابوں میں نماز و بیرونِ نماز کی تفریق ابن شجاع کی جانب منسوب ہے۔ بلکہ حلیہ میں ذخیرہ سے، اس میں امام ابوالحسین قدوری سے منقول ہے کہ انھوں نے ابن شجاع سے مروی اس مسئلہ سے متعلق کہ جب سجدہ کرنے والے کی ہیأت پر بیرونِ نماز سو جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائیگا" یہ فرمایا کہ یہ ابن شجاع کا اپنا قول ہے ہمارے اصحاب میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اھ۔ اس تصریح میں اس قول سے ہماری سبکدوشی کے لئے سب کچھ موجود ہے۔ وللہ الحمد۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارات الفصل الثالث فی نواقض الوضوء امام النوم مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۸
[2] ردالمحتار بحوالہ الذخیرۃ کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[4] " " " "
[5] الہدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضو المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۰
[6] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۳
[7] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فاستبان ان القول الاول هو المحتظی بصریح التصحیح۔

تو یہ واضح وروشن ہوگیا کہ قولِ اوّل ہی صریح تصحیح سے بہرہ ور ہے۔

الرابع هو الاقوی من حیث الدلیل۔

وجہ چہارم دلیل کے لحاظ سے بھی قولِ اول ہی زیادہ قوی ہے۔

اعلم انه اذ قد تحقق ان القول الاول علیه الاکثر وعلیه المتون وله التصحیح ولوکان بعض هذه لساغ لمثلی ان یتکلم عن الدلیل فکیف وقد اجتمعت۔

واضح ہو کہ جب یہ تحقیق ہوگئی کہ قولِ اوّل ہی پر اکثر ہیں ــــ اسی پر متون ہیں ــــ اسی کی تصحیح ہے ــــ اور اگر ان باتوں میں سے ایک بھی ہوتی تو مجھ جیسے شخص کے لئے دلیل سے متعلق کلام کا جواز ہو جاتا ــــ پھر جب یہ سب جمع ہیں تو مجھے یہ حق کیوں نہ ہوگا۔

فالاٰن اقول وبحول ربی احول اخرج الائمة احمد وابوداؤد والترمذی وابوبکر بن ابی شیبة فی مصنفه والطبرانی فی المعجم الکبیر والدارقطنی والبیهقی فی سننهما من طریق ابی خالد یزید بن عبد الرحمٰن الدالانی عن قتادة عن ابی العالیة عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما انه رأی النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم نام وهو ساجد حتی غط اونفخ ثم قام یصلی فقلت یارسول الله انك قد نمت قال ان الوضوء لایجب الاعلی من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله هذا لفظ الترمذی[1]۔

تو اب میں کہتا ہوں اور اپنے رب ہی کی قدرت سے حرکت میں آتا ہوں۔ امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابوبکر بن ابی شیبہ اپنی مصنف میں، طبرانی معجم کبیر میں، دارقطنی اور بیہقی اپنی اپنی سنن میں بطریق ابو خالد یزید بن عبد الرحمٰن دالانی ــــ قتادہ سے ــــ وہ ابو العالیہ سے ــــ وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں کہ: انہوں نے دیکھا نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو سجدے میں نیند آئی یہاں تک کہ سونے میں دہن مبارک یا بینی مبارک کی آواز آئی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے۔ تو میں نے عرض کیا یارسول اللہ! آپ کو تو نیند آگئی تھی۔ فرمایا وضو واجب نہیں ہوتا مگر اسی پر جو کروٹ لیٹ کر سوجائے اس لئے کہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے۔ یہ ترمذی کے الفاظ ہیں۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب جاء فی الوضوء من النوم حدیث ۷۷ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۳۵

وفی لفظ لاحمد ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال لیس علی من نام ساجدا وضوء حتی یضطجع فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ[1]، ولابی داؤد انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ[2]، وللدارقطنی لاوضوء علی من نام قاعدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فان نام مضطجعا استرخت مفاصلہ[3] اھ وللبیھقی لایجب الوضوء علی من نام جالسا او قائما او ساجدا حتی یضع جنبہ فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ[4]، وذکر المحقق فی الفتح حدیثا اٰخر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فیہ مھدی بن ھلال، واٰخر عن ابن عباس

امام احمد کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: جو سجدے کی حالت میں سوجائے اس پر وضو نہیں یہاں تک کہ کروٹ لیٹے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹ جائے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے۔ ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: وضو اسی پر ہے جو کروٹ لیٹ کر سوجائے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے ۔۔۔ دارقطنی کے الفاظ یہ ہیں: اس پر وضو نہیں جو بیٹھا ہوا سوجائے، وضو اس پر ہے جو کروٹ لیٹ کر سوئے اس لئے کہ جو کروٹ لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے ۔۔۔ بیہقی کے الفاظ یہ ہیں: اس پر وضو واجب نہیں جو بیٹھے بیٹھے، یا کھڑے کھڑے، یا سجدہ میں سوجائے یہاں تک کہ اپنی کروٹ (زمین پر) رکھ دے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑجائیں گے۔ اور حضرت محقق نے فتح القدیر میں ایک دوسری حدیث بروایت عمرو بن شعیب ۔۔۔ عن ابیہ ۔۔۔ عن جدّہٖ ذکر کی ہے اس میں ایک راوی مھدی بن ہلال ہے۔ اور ایک حدیث بروایت حضرت

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۲۵۶

[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء من النوم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۲۷

[3] سنن الدارقطنی باب فیما روی فیمن نام قاعدا الخ حدیث ۵۸۵ دارالمعرفۃ بیروت ۱/۳۷۹

[4] السنن الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب ماورد فی نوم الساجد دارصادر بیروت ۱/۱۲۱

عن حذیفة بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنهم فیه بحر بن کنیز[عه۱] السقاء[عه۲] ثم قال وانت اذا تأملت فیما اوردناه لم ینزل عندك الحدیث عند درجة الحسن[۱] اھ، قال فی الغنیة لما تقرر ان ضعف الراوی اذا کان بسبب الغفلة دون الفسق یزول بالمتابعة و یعلم بها ان ذلك الحدیث مما اجاد فیه ولم یهم فیکون حسنا[۲] اھ۔

اقول اما[ف۱] ابن هلال فلا یصلح[ف۲] متابعا فقد کذبه یحیی بن سعید[۳]

ابن عباس حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم سے ذکر کی ہے۔ اس میں ایک راوی بحر بن کنیز سقاء ہے۔ پھر فرمایا ہے "ہم نے حدیث جن طرق سے نقل کی ہے ان میں غور کرو گے تو حدیث تمہارے نزدیک درجۂ حسن سے فروتر نہ ہوگی" اھ۔ غنیہ میں فرمایا: "اس لئے کہ یہ طے شدہ ہے کہ راوی کا ضعف جب فسق کی وجہ سے نہ ہو غفلت کی وجہ سے ہو تو وہ متابعت سے دُور ہوجاتا ہے اور اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ راوی نے اس میں عمدگی برتی ہے اور وہم کا شکار نہ ہوا تو وہ حدیث حسن ہوجاتی ہے۔" اھ۔

اقول ابن ہلال تو متابعت کے قابل نہیں یحیٰی بن سعید نے اسے کاذب کہا۔

ف۱: تطفل علی الفتح والغنیة۔

ف۲: طرح مهدی بن هلال۔

عه۱ بنون وزای ووقع فی نسخ الفتح و الغنیة ونصب الرایة وغیرها المطبوعات کلها کثیر بثاء و راء وهو تصحیف۔

عه۲ کان یسقی الحجاج فسمی السقاء ۱۲ منه۔

عہ۱ نون اور زا سے ہے۔ اور فتح، غنیہ، نصب الرایہ وغیرہا کے سبھی مطبوعہ نسخوں میں ثا اور را سے کثیر چھپا ہُوا ہے۔ یہ تصحیف ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ۲ یہ حاجیوں کو پانی پلاتے تھے اس لئے سقاء نام پڑگیا ۱۲ منہ (ت)

۱؎ فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۵

۲؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی " " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۸

۳؎ میزان الاعتدال ترجمہ مہدی بن ہلال ۸۸۲۷ دار المعرفۃ بیروت ۴/۱۹۶

35 وقال ابن معين يضع الحديث[1]، وقال ابن المديني كان يتهم بالكذب[2]، وقال الدارقطني وغيره متروك[3]

ابن معین نے کہا: وہ حدیث وضع کرتا تھا۔ ابن مدینی نے کہا: متہم بالکذب تھا۔ دارقطنی اور ان کے علاوہ نے بھی کہا: متروک ہے۔

وامّا ابن كنيز[ف١] فقال النسائي والدارقطني متروك[٤]، وهو قضية قول ابن معين لا يكتب حديثه[٥]، لكن الحافظ في التقريب اقتصر على انه ضعيف تبعاً[٦] للبخاري وابي حاتم فكان يجب اسقاط الاول وما كان كبير حاجة الى الآخر فان الحديث بنفسه لا ينزل عن درجة الحسن على اصولنا ان شاء الله تعالى وكلام الاثريين ماش على اصولهم من رد المراسيل وعنعنة المدلسين مطلقا۔

رہا ابن کنیز، تو اس کے بارے میں نسائی اور دارقطنی نے کہا: متروک ہے۔ یہی ابن معین کے قول "لایکتب حدیثه" (اس کی حدیث نہ لکھی جائے) کا بھی تقاضا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں بہ تبعیت امام بخاری و ابوحاتم اسے ضعیف بتانے پر اکتفا کی۔ تو پہلی روایت (روایت ابن ہلال) کو ساقط کر دینا واجب تھا اور دوسری (روایت ابن کنیز) کی بھی کوئی بڑی ضرورت نہ تھی۔ اس لئے کہ اصل حدیث ہمارے اصول کی رُو سے خود ہی درجۂ حسن سے فروتر نہ ہوگی ان شاء اللہ تعالٰی۔ اور محدثین کا کلام ان کے اپنے اصول پر جاری ہے کہ مرسل حدیثیں اور اہل تدلیس کا عنعنہ مطلقاً نامقبول ہے۔

اما الكلام[ف٢] في الدالاني و

رہا دالانی سے متعلق کلام اور

ف١: جرح بحر بن كنيز السقاء۔

ف٢: تمشية يزيد بن عبد الرحمٰن الدالاني۔

---

[1] و[2] و[3] میزان الاعتدال ترجمہ مہدی بن ہلال ٨٨٢٧ دار المعرفۃ بیروت ٤/١٩٦

[4] و[5] میزان الاعتدال ترجمہ بحر بن کنیز ١١٢٧ " " " ١/٢٩٨

[6] تقریب التہذیب " " ٦٣٨ دار الکتب العلمیۃ بیروت ١/١٢١

35
35

مافحش فیہ ابن حبان من القول کعادتہ فقال کثیر الخطاء فاحش الوھم لایجوز الاحتجاج بہ اذا وافق الثقات فکیف اذا تفرد عنھم بالمعضلات[1] فمردود بان البخاری قال فیہ ابوخالد صدوق لکنہ یھم بالشیئ[2] وقال احمد وابن معین والنسائی لاباس بہ[3] وقال ابوحاتم صدوق[4] وقال الذھبی فی المغنی مشھور حسن الحدیث[5]

ان سے متعلق ابن حبان نے حسبِ عادت جو سخت کلامی کی اور کہا: وہ کثیر الخطاء، فاحش الوہم ہے۔ جب ثقات کے موافق ہو تو اس سے استناد روا نہیں پھر معضلات میں جب ثقات سے منفرد ہو تو اس سے کیوں کر استدلال ہوگا۔ تو یہ سب اس وجہ سے نامقبول ہے کہ امام بخاری نے ان کے بارے میں فرمایا: ابوخالد صدوق ہیں لیکن انھیں کچھ وہم ہوتا ہے۔ امام احمد، ابن معین اور نسائی نے کہا: لاباس بہ (ان میں کوئی حرج نہیں)۔ ابوحاتم نے کہا، صدوق (بہت راست باز) ہیں۔ ذہبی نے مغنی میں کہا: مشہور حسن الحدیث ہیں۔

وما ذکر ابوداؤد عن شعبۃ ھھنا[ع] وہ کلام جو ابوداؤد نے یہاں امام شعبہ سے

ف: قالوا لم یسمع قتادۃ من ابی العالیۃ الا اربعۃ او ثلثۃ۔

ع ای فی باب الوضوء من النوم لاکما یتوھم من کلام الامام الزیلعی المخرج انہ ذکر ھھنا مایدل علی ان قتادۃ لم یسمع ھذا الحدیث من ابی العالیۃ ونقل کلام شعبۃ فی موضع اٰخر ۱۲ منہ۔

ع یعنی نیند سے وضو کے باب میں۔ ویسا نہیں جیسا کہ امام زیلعی مخرج حدیث (صاحب نصب الرایہ) کے کلام سے وہم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہاں وہ ذکر کیا جس سے پتا چلتا ہے کہ قتادہ نے یہ حدیث ابوالعالیہ سے نہ سنی۔ اور امام شعبہ کا کلام ایک دوسرے مقام پر نقل کیا ۱۲ منہ۔ (ت)

۱؎ نصب الرایۃ بحوالہ ابن حبان کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی لاہور ۱/۹۲
۲؎ " " محمد بن اسمٰعیل " " " " " " " " " " "
۳؎ " " احمد والنسائی وابن معین " " " " " " " " " " "
۴؎ میزان الاعتدال ترجمہ یزید بن عبدالرحمٰن ۹۷۲۲ دار المعرفۃ بیروت ۴/۴۳۳
۵؎ المغنی فی الضعفاء " " " " " دار الکتب العلمیۃ بیروت ۲/۵۴۰

انہ لم یسمع قتادۃ عن ابی العالیۃ الا اربعۃ[عہ1] احادیث وحُکی[عہ2] عن ابی داؤد نفسہ لم یسمع منہ الا ثلثۃ احادیث۔

نقل کیا کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں ۔ اور خود ابو داؤد ہی سے یہ بھی حکایت کی گئی ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف تین حدیثیں سُنی ہیں۔

فاقول وتلك شکاۃ ظاھر عنك عارھا فلو سلم لشعبۃ و ابی داؤد شھادتھما علی النفی مع اضطراب اقوالھما

فاقول یہ ایسی شکایت ہے جس کا عار آپ ہی سے ظاہر ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ قتادہ کے خلاف شعبہ اور ابو داؤد کی نفی سماع سے متعلق شہادت قابلِ تسلیم کیسے ہو گی جب کہ ان کے

عہ1: حدیث یونس بن متّٰی وحدیث ابن عمر فی الصلوٰۃ وحدیث القضاۃ ثلثۃ وحدیث ابن عباس حدثنی رجال مرضیون منھم عمرؓ وارضاھم عندی عمرؓ[1] اھ ابوداؤد ۱۲ منہ۔

عہ1: (۱) حدیث یونس بن متّٰی (۲) حدیث ابن عمر دربارۂ نماز (۳) حدیث القضاۃ ثلاثۃ (۴) حدیث ابن عباس ۔ مجھ سے پسندیدہ حضرات نے حدیث بیان کی جن میں عمر بھی ہیں ۔ اور ان میں میرے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ عمر ہی ہیں۔ ابو داؤد ۱۲ منہ (ت)

عہ2: الحاکی الامام الزیلعی المخرج انہ ذکرہ ابوداؤد فی کتاب السنۃ فی حدیث لاینبغی لعبد ان یقول انا خیر من یونس بن متی **قلت** وراجعت ثلث نسخ من الکتاب فلم ارہ ذکر فی کتاب السنۃ شیئا من ھذا، واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔

عہ2: حکایت کرنے والے امام زیلعی مخرج حدیث ہیں کہ ابو داؤد نے یہ بات کتاب السنۃ میں ذکر کی ہے اس حدیث کے تحت کہ کسی بندے کو یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں یونس بن متّٰی سے بہتر ہوں **قلت** میں نے ابو داؤد کے تین نسخے دیکھے کسی میں نہ پایا کہ انھوں نے کتاب السنۃ میں اس سے کچھ ذکر کیا ہو واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

---

[1] سنن ابن داؤد کتاب الطہارۃ باب الوضوء من النوم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۷

فیہ مع انھا لم تقبل من الذین[ع] ھم ف | بارے میں ان کے اقوال بھی مضطرب ہیں، اور ایسی شہادت

ف: لم تقبل شہادۃ نفی سماع ابن اسحٰق من فاطمۃ بنت المنذر من ائمۃ اجلۃ۔

ع: ھم ھشام بن عروۃ وامام دار الھجرۃ مالک بن انس والامام وھب بن جریر والامام یحیٰی بن سعید قطان اخرج ابن عدی عن ابی بشر الدولابی ومحمد بن جعفر بن یزید عن ابی قلابۃ الرقاشی ثنی ابو داؤد سلیمٰن بن داؤد قال قال یحیی القطان اشھد ان محمد بن اسحٰق کذاب قلت وما یدریک قال قال لی وھب فقلت لوھب ما یدریک قال لی مالک بن انس فقلت لمالک وما یدریک قال قال لی ھشام بن عروۃ قلت لھشام بن عروۃ وما یدریک قال حدث عن امرأتی فاطمۃ بنت المنذر وادخلت علی وھو بنت تسع وما رآھا رجل حتی لقیت اللہ تعالٰی[۱] حاول التفصی عند الذھبی فی المیزان فقال وما یدری ھشام بن عروۃ فلعلہ

ع: وہ حضرات یہ ہیں: (۱) ہشام بن عروہ (۲) امام دار الہجرہ مالک بن انس (۳) وہب بن جریر (۴) امام یحیٰی بن سعید قطان ــــ ابن عدی نے ابو بشر دولابی اور محمد بن جعفر بن یزید سے روایت کی ہے وہ ابو قلابہ رقاشی سے راوی ہیں انھوں نے کہا مجھ سے ابو داؤد سلیمان بن داؤد نے بیان کیا کہ یحیٰی قطان نے کہا: "میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد بن اسحٰق کذاب ہے۔" میں نے کہا آپ کو کیسے معلوم؟ کہا مجھ کو وہب نے بتایا۔ اب میں نے وہب سے کہا آپ کو کیسے معلوم؟ انھوں نے کہا مجھے مالک بن انس نے بتایا۔ میں نے مالک سے پوچھا آپ کو کیسے معلوم؟ انھوں نے کہا مجھے ہشام بن عروہ نے بتایا ــــ میں نے ہشام بن عروہ سے دریافت کیا آپ کو کیسے معلوم؟ انھوں نے کہا: اس نے میری بیوی فاطمہ بنت منذر سے حدیث روایت کی، جب کہ وہ میرے یہاں نو سال کی عمر میں لائی گئی اور کسی مرد نے اسے دیکھا نہیں یہاں تک کہ وہ خدا کو پیاری ہوئی ــــ اس جرح سے چھٹکارے کی کوشش کرتے ہوئے میزان الاعتدال میں ذہبی نے کہا: ہشام بن عروہ کو کیا پتہ، ہوسکتا ہے ابن اسحٰق

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[۱] میزان الاعتدال ترجمہ محمد بن اسحٰق ۷۱۹۷ دار المعرفۃ بیروت ۳/ ۴۷۱

اکبر واکثر مع کونها منهم اکد علہ و
اظهر وذلك فی روایة ابن اسحٰق
عن امرأة هشام بن عروة فلیس غایته
الا الارسال فکان ماذا فان
المرسل مقبول عندنا وعند
الجمهور مع انا فی غنی عن النظر
فیه فقد احتج به اصحابنا

ان لوگوں سے قبول نہ کی گئی جو ان سے بزرگ اور تعداد
میں ان سے زیادہ ہیں جب کہ ان کی شہادت بھی
ان سے زیادہ مؤکد اور زیادہ ظاہر ہے — دوسری
بات یہ کہ اگر تسلیم بھی کرلی جائے تو اس کا مدعا زیادہ
سے زیادہ یہ ہے کہ حدیث مرسل ہے — تو اس سے
کیا ہوا؟ حدیث مرسل ہمارے نزدیک اور جمہور کے
نزدیک مقبول ہے — باوجودے کہ ہمیں اس حدیث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

سمع منها فی المسجد او سمع منها
وهو صبی او دخل علیها فحدثته
من وراء حجاب فای شیئ فی هذا الخ.
وقد ضعفنا اعتذاره فی کتابنا
منیر العین فی حکم تقبیل الابهامین
مع ان المحقق عندنا ایضا هو توثیق
ابن اسحٰق وبذل الامام البخاری
جهده فی الذب عنه اذ اتی بحدیث
القراءة خلف الامام وان لم یرض
بالاخراج له فی صحیحه
المسند ۱۲ منه۔

علہ اکد للفظ اشهد واظهر لان
الانسان بحال امرأته المخدرة
اعلم ۱۲ منه۔

نے ان کی بیوی سے مسجد میں سنا ہو، یا ان سے
اپنے بچپن میں سنا ہو، یا اُن کے پاس گئے ہوں تو
انھوں نے پردہ کی اوٹ سے حدیث سنائی ہو۔
تو اس میں کیا بات ہے الخ۔ ہم نے اپنی کتاب
منیر العین فی حکم تقبیل الابہامین میں ذہبی کا
یہ اعتذار ضعیف قرار دیا ہے باوجودے کہ ہمارے
نزدیک بھی تحقیق یہی ہے کہ ابن اسحاق ثقہ ہیں۔ اور
امام بخاری نے ان کے دفاع میں پوری کوشش صرف
کی ہے جہاں جزء القراءۃ میں قراءت خلف الامام
کی حدیث ان سے روایت کی ہے اگرچہ اپنی صحیح مسند
میں ان کی روایت لانا پسند نہ کیا ہو ۱۲ منہ (ت)

علہ زیادہ مؤکد اس لئے کہ اس میں لفظ اشہد
(میں شہادت دیتا ہوں) ہے۔ اور زیادہ ظاہر
اس لئے کہ آدمی اپنی پردہ نشین بیوی کے حال سے
زیادہ باخبر ہوگا ۱۲ منہ (ت)

لہ میزان الاعتدال ترجمہ محمد بن اسحٰق ۷۱۹۷ دار المعرفۃ بیروت ۳/۴۷۰

۔ نبود من غیر نکیر۔

وانت علی علم ان الحکم لایختص بالمضطجع فقد اجمعنا علی النقض فی الاستلقاء والانبطاح لانا رأینا الحدیث ارشد الی المعنی فی ذلک وھو استرخاء المفاصل ولا یراد بہ مطلقہ لحصولہ فی کل نوم فیناقض اٰخرہ اولہ بل کمالہ کما تقدم عن الکافی فتحصل لنا من الحدیث ان المدار علی نھایۃ الاسترخاء فحیث وجد وجد النقض وحیث عدم عدم کما اشار الیہ المحققون فاستقرت الضابطۃ وانحلت العقدۃ عن کلتا الدعویین فی القول الاول فان خصوصیۃ الصلوۃ لا دخل لھا فی منع الاسترخاء ولا لخارجھا فی احداثہ بل الحدیث مطلق عن التقیید بالصلوۃ کما اعترف بہ فی البدائع قائلا فی النوم خارج الصلوۃ علی ھیأۃ السجود ان العامۃ علی انہ لایکون حدثا لما روی من الحدیث من غیر فصل بین الصلوۃ وغیرہا کما

میں نظر کی ضرورت نہیں اس لئے کہ ہمارے امام نے اس سے استدلال کیا ہے اور بلا نکیر اسے قبول کیا ہے۔

اور آپ کو معلوم ہے کہ کروٹ لیٹنے والے ہی سے حکم خاص نہیں چت لیٹنے اور منہ کے بل لیٹنے کی صورت میں بھی وضو ٹوٹنے پر ہمارا اجماع ہے اس لئے کہ ہم نے دیکھا کہ حدیث نے اس بارے میں بنیادی علت کی رہ نمائی فرمادی ہے وہ ہے استرخائے مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلے پڑجانا)۔ اور اس سے مطلق استرخاء مراد نہیں یہ تو ہر نیند میں ہوتا ہے تو آخر حدیث، ابتدائے حدیث کے برخلاف ہوجائیگا بلکہ کامل استرخاء مراد ہے جیسا کہ کافی کے حوالے سے بیان ہوا تو حدیث سے ہمیں یہ نتیجہ ملا کہ مدار کمال استرخاء پر ہے جہاں یہ موجود ہوگا وہاں وضو بھی ٹوٹ جائے گا اور جہاں یہ نہ ہوگا وہاں وضو بھی نہ ٹوٹے گا ۔ جیسا کہ محققین نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے تو ضابطہ مستقر ہوگیا اور قول اول کے دونوں دعووں سے متعلق عقدہ کھل گیا۔

اس لئے کہ خصوصیت نماز کو نہ استرخا کے روکنے میں کوئی دخل ہے نہ خارج نماز کو استرخا پیدا کرنے میں کوئی دخل ہے ۔ بلکہ حدیث نماز کی تقیید سے مطلق ہے جیسا کہ بدائع میں اس کا اعتراف کیا ہے اور بیرون نماز ہیأت سجدہ پر سونے کے بارے میں کہا ہے کہ عامۂ علماء اسی پر ہیں کہ وہ حدث نہیں اس لئے کہ حدیث نماز اور غیر نماز کی تفریق کے بغیر وارد ہے جیسا کہ حلیہ میں ہے۔

فی الخیبة فمن سجد خارجها سجدة مشروعة واٰخر غیر مشروعة واٰخر لم ینو السجود اصلا فلا یفترقون الا فی النیة ولا اثرلها فی ارخاء او منعه بداھة وانما ذلك الٰی ھیأة النوم کیفما وجدت فیجب ادارة الحکم علیها ولا شك ان النوم علی ھیأة سجود السنة یمنع الاسترخاء التام اذ لو کان لسقط کما افادہ فی الھدایة فوجب ان لا ینقض حتی فی خارج الصلٰوة وان النوم علی غیرھا مفترش الذراعین ملصق البطن بالفخذین لیس الا السقوط ھو ھو فوجب ان ینقض حتی فی الصلٰوة۔

اقول وبه ظھر الجواب عن استحسان البدائع والبحر والغنیة فان ذلك انما کان یسوغ لو ان النص لم یکن فیه الا نفی النقض عن الساجد فعلی التنزل وتسلیم ان لیس الظاھر فی کلام الشارع علیه الصلٰوة والسلام ارادة الھیئة المسنونة المعھودة کان یمکن ان یدعی ان الشارع ناط ذلك بکل ما ینطلق

تو بیرون نماز مشروع سجدہ کرنے والا، دوسرا غیر مشروع سجدہ کرنے والا، تیسرا الغیر کسی نیت کے سجدہ کی حالت میں ہونے والا، تینوں کے درمیان سوا نیت کے کسی بات کا فرق نہیں اور بدیہی بات ہے کہ اعضاء کو ڈھیلا کرنے یا استرخاء کو روکنے میں نیت کا کوئی اثر نہیں ۔ اس کا مدار تو سونے کی ہیأت پر ہے کہ وہ کس حال میں پائی جا رہی ہے تو حکم تو اسی پر دائر رکھنا لازم ہے ۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ سجدۂ سنّت کی ہیأت پر سونا کامل استرخاء سے مانع ہے اس لئے کہ اگر کامل استرخاء ہو تو گر جائے جیسا کہ ہدایہ میں فرمایا۔ تو ضروری ہے کہ یہ سونا ناقضِ وضو نہ ہو یہاں تک کہ بیرون نماز بھی ۔ اور خلافِ سنّت طریقے پر کلائیاں بچھائے ہوئے پیٹ رانوں سے ملائے ہوئے سونا کیا ہے؟ بس گر پڑنا۔ اس کے سوا کچھ اور نہیں تو واجب ہے کہ وہ ناقضِ وضو ہو یہاں تک کہ اندرون نماز بھی۔

اقول اسی سے بدائع، بحر اور غنیہ کے استحسان کا جواب بھی ظاہر ہو گیا اس کی گنجائش محض اس صورت میں نکل سکتی تھی کہ نص میں سجدہ کرنے والے سے متعلق وضو ٹوٹنے کی نفی کے سوا کچھ اور نہ ہوتا ۔ اس صورت میں بطور تنزل یہ مان کر کہ شارع علیہ الصلٰوۃ والسلام کے کلام میں معہود ہیأت مسنونہ کا مراد ہونا ظاہر نہیں یہ دعوٰی کیا جا سکتا تھا کہ شارع نے عدم نقض کا حکم ہر اس حالت سے وابستہ

علیه اسم السجود کیفما کان، ولیس کذلك بل النص نفسه ارشدنا الی العلة بقوله استرخت مفاصلة فعلمنا ان الحکم معلول معقول وقد وجدت العلة فی سجود غیر السنة فلا معنی لعدم النقض علی خلاف القیاس والنقض جمیعا نعم یترك ای لایجری ھٰھنا القیاس بالمعنی المصطلح علیه لان[1] العلة منصوصة فاجراؤھا لایکون قیاسا ولا یخص المجتھد کما بینه خاتمة المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد فی کتابه الجلیل المفاد "اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد"۔

کر رکھا ہے جس پر نامِ سجدہ کا اطلاق ہو جائے چاہے جو بھی کیفیت ہو ــــ اور یہ صورت ہے نہیں ــــ بلکہ خود نص نے "استرخت مفاصلہ" کے لفظ سے علّت کی جانب رہ نمائی و ہدایت کر دی ہے، جس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ حکم ایک علت پر مبنی ہے اور وہ علت ہماری عقل میں آنے والی بھی ہے ــــ اور خلافِ سنت سجدے میں علت (اعضا کا کامل استرخا) موجود ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس اور نص دونوں ہی کے برخلاف وضو ٹوٹنے سے بچ جائے ــــ ہاں قیاس بمعنی اصطلاحی یہاں متروک ہے یعنی جاری نہیں ہوتا ــــ اس لئے کہ علت منصوص ہے۔ تو اسے جاری کرنا قیاس نہیں اور نہ ہی یہ کام مجتہد سے خاص ہے۔ جیسا کہ اسے خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد نے اسے اپنی عظیم افادہ بخش کتاب اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد میں بیان کیا ہے۔

فاستقر بحمد اللّٰه تعالٰی عرش التحقیق علی القول الاول وانه ھو الصحیح وعلیه المعول والحمد للّٰه فی الاخر والاول۔

تو بحمدہ تعالٰی عرشِ تحقیق قولِ اول ہی پر مستقر ہوا اور اس پر کہ وہی صحیح اور وہی معتمد ہے۔ اور اول و آخر تمام تر حمد اللہ ہی کے لئے ہے۔

الثالثة[2] تعمد النوم فی الصلٰوۃ لایفسدھا مطلقا بل اذا کان حدثا کما نبھنا علیه وقدمنا

افادۂ ثالثہ: نماز میں قصداً سونا مطلقاً مفسدِ نماز نہیں بلکہ صرف اس صورت میں جب وہ ناقضِ وضو ہو جیسا کہ ہم نے اس پر تنبیہ کی اور

---

[1] : اجراء العلة المنصوصة لایختص بالمجتھد۔

[2] : تحقیق مسئلة تعمد النوم فی الصلٰوۃ۔

عن الخانیة انه ان تعمد النوم فی رکوعه لاتفسد[1]، وفی الخلاصة لونام فی رکوعه او سجوده جازت صلٰوته، لکن لایعتد بهما واعادهما اذا لم یتعمد ذٰلك فان تعمد تفسد صلٰوته فی السجود دون الرکوع اھ[2]، واسلفنا عن الفتح ان مبناه علی زوال المسکة فی السجود فلوسجد متجافیا و نام عامدا لم تفسد صلٰوته و اثره فی الحلیة فاقره ونقله فی البحر زاد علیه انها لاتفسد و لو غیر متجاف و ذٰلك لما اختار ان النوم فی السجود المشروع لاینقض الوضوء مطلقا و لو علی غیر هیأة السنة فسجود غیر المتجافی ایضا لما لم یکن النوم فیه حدثا عنده لم یجعل تعمده فیه مفسدا۔

خانیہ کے حوالے سے ہم نے نقل کیا کہ اگر رکوع میں قصداً سوئے تو نماز فاسد نہ ہوگی ۔۔اور خلاصہ میں ہے: اگر رکوع یا سجدے میں سو جائے تو اس کی نماز ہوجائے گی لیکن اس رکوع و سجود کا شمار نہ ہوگا اوران کا اعادہ کرنا ہوگا ۔۔یہ اس وقت ہے جب قصداً نہ سویا ہو اگر قصداً سویا تو سجدے میں ایسا سونا مفسدِ نماز ہے رکوع میں نہیں اھ ۔۔۔ اور سابقاً ہم نے فتح القدیر کے حوالے سے نقل کیا کہ اس کی بنیاد سجدے میں بندش کُھل جانے پر ہے تو اگر کروٹیں جدا رکھ کر سجدہ کیا اور قصداً سوگیا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسے حلیہ میں نقل کرکے برقرار رکھا ہے ۔۔۔ اور بحر میں اسے نقل کرکے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ " اگر کروٹیں جُدا نہ ہوں تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی"۔۔۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبِ بحر نے یہ اختیار کیا ہے کہ سجدۂ مشروع میں سونا مطلقاً ناقضِ وضو نہیں اگرچہ طریقۂ سنت کے برخلاف ہو ۔۔تو سجدہ میں کروٹیں جُدا نہ رکھنے والے کا سونا بھی چُوں کہ اُن کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں اس لئے انھوں نے اس کے بالقصد سونے کو مفسدِ نماز قرار نہ دیا۔

ولنقص عبارة البحر لیکون تذکیرا لما عبر و تمهیدا لما غبر

ہم عبارتِ بحر کا پورا قصہ بتاتے ہیں تاکہ سابق کی یاددہانی بھی ہوجائے اور باقی مباحث

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۰
[2] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الصلوٰۃ الفصل الثالث عشر مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۳۲

قال رحمہ اللہ تعالٰی و اطلق فی الھدایۃ الصلٰوۃ (**قلت** یرید النوم فیھا فتجوز بحذف المضاف و بہ یسقط اعتراض المنحۃ علی البحر فیما تابع ھو فیہ الفتح قال البحر) فشمل ماکان عن تعمد وما عن غلبۃ وعن ابی یوسف اذا تعمد النوم فی الصلٰوۃ نقض والمختار الاول وفی فصل ما یفسد الصلٰوۃ من فتاوٰی قاضی خان لونام فی رکوعہ او سجودہ ان لم یتعمد لاتفسد و ان تعمد فسدت فی السجود دون الرکوع اھ کانہ مبنی علی قیام المسکۃ فی الرکوع دون السجود و مقتضی النظر ان یفصل فی السجود ان کان متجافیا لاتفسد والاتفسد کذا فی الفتح القدیر، وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم (ان النوم فی السجود المشروع لاینقض مطلقا ولو غیر متجاف) ان لاینتقض بالنوم فی السجود

کی تمہید بھی ۔ صاحبِ بحر فرماتے ہیں : (ہلالین میں صاحبِ فتاوٰی رضویہ کا اضافہ ہے ۱۲م) "ہدایہ میں نماز کو مطلق رکھا ہے"۔ (**قلت** اُن کی مراد یہ ہے کہ نماز میں نیند کو مطلق رکھا ہے تو مضاف حذف کرکے مجاز حذف کا طریقہ اپنایا ہے ۔ اس توضیح سے منحۃ الخالق کا وہ اعتراض ساقط ہوجاتا ہے جو البحرالرائق پر فتح القدیر کی متابعت کے معاملہ میں کیا ہے ۔ بحر میں آگے فرمایا) تو یہ اس نیند کو بھی شامل ہے جو قصداً ہو اور اسے بھی جو نیند کے غلبہ کی وجہ سے ہو۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ نماز میں قصداً سونا ناقضِ وضو ہے ۔ اور مختار اول ہے ۔ اور فتاوٰی قاضی خاں میں مفسداتِ نماز کی فصل میں ہے : اگر رکوع یا سجدے میں سوگیا تو بلا قصد سونے کی صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً سویا تو سجدہ میں سونا مفسدِ نماز ہے رکوع میں نہیں اھ ۔ شاید یہ تفریق اس بنیاد پر ہے کہ رکوع میں بندش باقی ہوگی اور سجدے میں نہ ہوگی ۔ اور نظر کا تقاضا یہ ہے کہ سجدے میں تفصیل کی جائے کہ اگر کروٹیں جُدا ہوں تو نماز فاسد نہ ہوگی ورنہ فاسد ہوجائے گی ۔ ایسا ہی فتح القدیر میں ہے ۔ اور کہا جاتا ہے کہ جو قول اصح پہلے گزرا (کہ مشروع سجدہ میں سونا مطلقاً ناقض نہیں اگرچہ کروٹیں جُدا ہوں) اُس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ میں سونے سے وضو

ف : معروضۃ علی العلامۃ ش۔

مطلقا وینبغی حمل ما فی الخانیۃ علٰی روایۃ ابی یوسف[1] اھ مافی البحر مزیدا مابین الاھلۃ۔

قال فی منحۃ الخالق الذی تقدم من روایۃ ابی یوسف انہ اذا تعمد النوم فی الصلوۃ نقض و کذا فی الفتح وھی کما تری غیر مقیدۃ بالسجود تأمل ثم رأیت فی غایۃ البیان ما نصہ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فی الاملاء انہ اذا تعمد النوم فی السجود ینقض وان غلبت عیناہ فلا ینقض اھ وبہ یترجح الحمل المذکور ویکون المراد حینئذ مما تقدم من قولہ فی الصلوۃ ای فی سجودھا فقط فافھم[2] اھ۔

مطلقاً نہ جائے ــ اور کلامِ خانیہ کو امام ابو یوسف کی روایت پر محمول کرنا چاہیے اھ بحر کی عبارت ہلالین کے درمیان اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

البحر الرائق کے حاشیہ منحۃ الخالق میں علامہ شامی فرماتے ہیں: امام ابو یوسف کی روایت جو پہلے مذکور ہوئی یہ ہے کہ نماز میں قصداً سونا ناقضِ وضو ہے ــ اسی طرح فتح میں منقول ہے ــ یہ روایت جیسا کہ سامنے ہے، حالتِ سجدہ سے مقید نہیں۔ غور کرو ــ پھر میں نے غایۃ البیان میں یہ عبارت دیکھی: امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی سے "املاء" میں مروی ہے کہ سجدہ میں قصداً سونا ناقضِ وضو ہے اور اگر نیند کے غلبہ کی وجہ سے (بلا قصد) سو گیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اھ ــ اس روایت کی بنیاد پر کلامِ خانیہ کو اس پر محمول کرنے کی بات کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے اور اس صورت میں امام ابو یوسف سے سابقاً جو روایت بلفظ فی الصلوۃ (نماز میں قصداً سونا ناقض ہے) منقول ہوئی اس میں "نماز میں" سے مراد "صرف سجدۂ نماز میں" ہوگا ــ تو اسے سمجھے اھ۔

اقول اولاً الحکم فی المقید

اقول اولاً مقید کے بارے میں حکم،

ف: معروضۃ اخری علیہ۔

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۸

[2] منحۃ الخالق علی البحر الرائق " " " ۱/ ۳۸و ۳۹

لاینافی الحکم فی المطلق کما افادہ فی الفتح لاجرم ان ذکر فی التحفۃ والبدائع ان النوم فی غیر حالۃ الاضطجاع والتورک فی الصلوۃ لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمدا فی ظاھر الروایۃ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی انہ قال سألت ابا حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النوم فی الصلوۃ فقال لاینقض الوضوء ولا ادری سألتہ عن العمد او عن الغلبۃ وعندی انہ ان نام متعمدا انتقض وضوؤہ[1]، قال فی البدائع وجہ روایۃ ابی یوسف ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع والسجود ان یکون حدثا لکونہ سببا لوجود الحدث الا انا ترکنا القیاس لضرورۃ التہجد نظرا للمجتہدین وذٰلک عند الغلبۃ دون

مطلق کے بارے میں حکم کے منافی نہیں جیسا کہ فتح القدیر میں افادہ فرمایا (تو ہوسکتا ہے کہ امام ابویوسف سے دونوں روایت ہو، خاص سجدہ میں قصداً سونا ناقض ہے اور یہ بھی کہ اندرونِ نماز کسی بھی رکن میں سونا ناقض ہے ۱۲م) یہی وجہ ہے کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا ہے کہ: "اندرونِ نماز کروٹ لیٹنے اور سرین پر ٹیک دے کر لیٹنے کے علاوہ حالت میں سونا حدث نہیں خواہ نیند کے غلبہ سے سوگیا ہو یا قصداً سویا ہو — ظاہر الروایہ میں یہی ہے — اور امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی سے روایت ہے انہوں نے فرمایا میں نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اندرونِ نماز نیند کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا ناقض وضو نہیں۔ میں نہیں جانتا کہ ان سے میں نے قصداً سونے کے بارے میں پوچھا تھا یا نیند کے غلبہ سے سونے کے بارے میں پوچھا تھا۔ اور میرے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر قصداً سویا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا — بدائع میں کہا کہ روایتِ امام ابویوسف کی وجہ یہ ہے کہ قیام، رکوع اور سجود کی حالت میں سونا قیاس کی رُو سے حدث ہے اس لئے کہ یہ وجودِ حدث کا سبب ہے لیکن ہم نے تہجد گزاروں کا لحاظ کرتے ہوئے ضرورتِ تہجد کے باعث قیاس ترک کردیا اور یہ ضرورت غلبۂ نوم ہی کی صورت میں ہے قصداً

[1] بدائع الصنائع کتاب الطہارۃ فصل واما بیان ماینقض الوضوء دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۲۵۲

التعمد[1] اھ۔ قال فی الحلیۃ بعد نقلہ ھذا یفید اطلاقہ انہ ینتقض عند ابی یوسف بالنوم ساکعا اذا تعمدہ[2] اھ ای وکذا قائما۔

اقول[1] انما الاطلاق فی تحفۃ الفقہاء اما فی البدائع فتنصیص صریح لقولہ ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع الخ فافاد ان ابا یوسف عمل فی جمیعھا بالقیاس عند العمد والعالم بما یسأل عن صورۃ خاصۃ فیجیب فتأتی الروایۃ عنہ مقیدۃ بصورۃ السؤال مع ان الحکم مطلق عندہ عرف ھذا من مارس الفقہ وعن[2] ھذا قلنا ان المطلق یحمل علی اطلاقہ وان اتحد الحکم والحادثۃ ما لم تدع الی التقیید ضرورۃ۔

سونے میں نہیں اھ ــــ حلیہ میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا: اس کے اطلاق سے یہی مستفاد ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک قصداً رکوع کی حالت میں سونے سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا اھ مقصد یہ ہے کہ یوں ہی قیام میں بھی۔

اقول اطلاق صرف تحفۃ الفقہاء میں ہے ــ بدائع میں تو صاف تصریح ہے کہ قیام، رکوع اور سجود کی حالت میں سونا قیاس کی رُو سے حدث ہے جس سے یہ افادہ فرمایا کہ امام ابو یوسف قصد کی صورت میں تمام ہی حالتوں میں قیاس پر عامل ہیں۔ اور بارہا ایسا ہوتا ہے کہ عالم سے کوئی خاص صورت پوچھی جاتی ہے وہ اس کے بارے میں جواب دے دیتا ہے تو اس کے حوالے سے روایت صورت سوال کے ساتھ مقید ہو کر نقل ہوتی ہے حالاں کہ اس کے نزدیک حکم مطلق ہوتا ہے۔ فقہ کی ممارست اور مشغولیت والا اس سے اچھی طرح آشنا ہے ــــ اسی لئے ہم اس کے قائل ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوگا اگرچہ حکم اور معاملہ ایک ہی ہو، جب تک تقیید کی جانب کوئی ضرورت داعی نہ ہو۔

ف۱: تطفل علی الحلیۃ۔

ف۲: المطلق یحمل علی اطلاقہ وان اتحد الحکم والحادثۃ الا بضرورۃ۔

---

[1] بدائع الصنائع کتاب الطہارۃ فصل واما بیان ما ینقض الوضوء الخ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۲۵۲

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ثم القیاس الذی ذکر فی البدائع لروایۃ ابی یوسف وقد ذکرہ فی الھدایۃ والتبیین ایضًا فی مسألۃ الاغماء فالجواب عنہ انا نمنع کون القیاس فیما ذٰلک بل القیاس ایضا عدم النقض لعدم کمال الاسترخاء کما افادہ فی الفتح۔

اب رہا وہ قیاس جو بدائع میں امام ابو یوسف کی روایت سے متعلق پیش کیا ہے اور اسے ہدایہ وتبیین میں بھی بیہوشی کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اس بارے میں قیاس نقضِ وضو ہے بلکہ قیاس بھی یہی ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اس لئے کہ پورے اعضا ڈھیلے نہ ہوں گے ــــ جیسا کہ فتح القدیر میں اس کا افادہ کیا ہے۔

وثانیًا[ف] اطلاق روایۃ ابی یوسف لاینافی حمل کلام قاضی خان فی السجود علیہا لان ائمۃ الترجیح کما یختارون احد القولین کذلک ربما یفصلون فیختارون قولا فی صورۃ واخر فی اخری فیکون المعنی ان ما فی الخانیۃ مشی فی صورۃ السجود علی روایۃ ابی یوسف وای عتب فیہ۔

ثانیًا اگرچہ امام ابو یوسف کی روایت مطلق ہے۔ اس میں خاص حالتِ سجدہ کی قید نہیں۔ اور قاضی کا کلام خاص حالتِ سجدہ سے متعلق ہے لیکن اِس کلام کو اُس روایت پر محمول کیا گیا تو یہ اس کے اطلاق کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ ائمہ ترجیح جیسے دو قولوں میں سے ایک کو اختیار کرتے ہیں ویسے ہی بعض اوقات صورتوں کی تفصیل کرکے ایک صورت میں ایک قول کو اور دوسری صورت میں دوسرے قول کو اختیار کرتے ہیں ــــ تو (البحرالرائق میں کلامِ خانیہ کو روایتِ مذکورہ پر محمول کرنے کا) معنی یہ ہوا کہ خانیہ میں جو حکم مذکور ہے وہ صورتِ سجدہ میں امام ابو یوسف کی روایت پر جاری ہے۔ اس پر کسی عتاب کا کیا موقع ہے!

ثم اعترض ھذا الحمل العلامۃ

پھر اس حمل پر علامہ شیخ اسمٰعیل نے

ف: معروضۃ ثالثۃ علی العلامۃ ش۔

الشیخ اسمٰعیل فی شرح الدرر بانہ لایلزم من فساد الصلٰوۃ انتقاض الوضوء لما فی السراج لوقرأ ورکع وسجد وھو نائم تفسد صلٰوتہ لانہ زاد رکعۃ کاملۃ لایعتد بھا ولا ینتقض وضوؤہ اھ ولم یحکم فی الخانیۃ علی الوضوء بالنقض والظاھر ان فی البحر غفولا عن ذلک فتدبرہ[1] اھ۔

نے شرح درر میں اعتراض کیا ہے کہ نماز فاسد ہونے سے وضو ٹوٹنا لازم نہیں آتا کیوں کہ سراج وہاج میں ہے کہ اگر سونے کی حالت میں قراءت کی اور رکوع وسجدہ کیا تو نماز فاسد ہوجائے گی اس لئے کہ کامل ایک رکعت ایسی زیادہ کردی جو قابل شمار نہیں ۔ اور وضو نہیں ٹوٹے گا اھ (علامہ شامی نے منحہ میں اسے نقل کرکے لکھا ۱۲م) اور خانیہ میں وضو سے متعلق ناقض ہونے کا حکم نہیں کیا ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ البحرالرائق میں اس نکتے سے غفلت ہوگئی ہے تو اس میں تدبر کرو اھ۔

(حاصل اعتراض یہ کہ روایت امام ابو یوسف میں قصداً سونے سے "وضو ٹوٹنے" کا ذکر ہے اور کلام خانیہ میں سجدہ کے اندر قصداً سونے سے "فسادِ نماز" مذکور ہے، ہوسکتا ہے کہ نماز فاسد ہو اور وضو نہ ٹوٹے تو کلامِ خانیہ کا روایتِ مذکورہ پر حمل کیسے درست ہوگا؟ ۱۲م)

اقول اولاً[ف] رحم اللہ العلامۃ الفاضل والسید الناقل الشیئ یبتنی علی ملزومہ لا لازمہ لجواز عموم اللازم فلا یقضی بوجود الملزوم ولا شک ان نقض الوضوء یستلزم فساد الصلٰوۃ عند التعمد لکونہ حینئذ تعمد حدث وھو مفسد قطعا۔

اقول اولاً علامہ فاضل اور سید ناقل پر خدا کی رحمت ہو ۔۔ شئی اپنے ملزوم پر مبنی ہوتی ہے لازم پر نہیں، اس لئے کہ ممکن ہے لازم اعم ہو تو اس کے وجود سے ملزوم کا حکم نہیں ہوسکتا اور اس میں شک نہیں کہ قصداً وضو توڑنے کو فسادِ نماز لازم ہے اس لئے کہ یہ عمداً حدث کو عمل میں لانا ہے جو قطعاً مفسدِ نماز ہے (نقض وضو بالعمد ملزوم

ف: تطفل علی الشیخ اسمٰعیل شارح الدرر والعلامۃ ش۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحرالرائق بحوالہ شرح الشیخ اسمٰعیل کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۹

ہے فسادِ نماز لازم، لہذا جب بھی اول ہوگا ثانی ضرور ہوگا اور ثانی کا اول پر حمل اس لحاظ سے بجا ہے اور برعکس صورت نہ یہاں ہے نہ ہوسکتی ہے ۱۲م)

ثانیًا ف۱ الکلام فی فساد الصلٰوۃ لاجل تعمد النوم وما ذکر من الصورۃ فالفساد فیہا لیس لہ بل لزیادۃ رکعۃ تامۃ وحمل کلام الخانیۃ علی روایۃ الامام الثانی لایستلزم ان لاتفسد صلٰوۃ لشیئ قط مالم ینتقض الوضوء فالبحر عقول لاغفول ھذا۔

ثانیًا کلام اس میں ہے کہ قصدًا سونے سے نماز فاسد ہوجائے گی اور جو صورت ذکر کی ہے اس میں فسادِ نماز کا سبب یہ نہیں بلکہ کامل ایک رکعت کی زیادتی ہے ــ اور کلام خانیہ کو امام ثانی کی روایت پر محمول کرنا اسے مستلزم نہیں کہ کوئی نماز کسی شیئ سے اس وقت تک فاسد ہی نہ ہو جب تک وضو نہ ٹوٹ جائے۔ محقق بحر اسے خوب سمجھتے ہیں اس نکتے سے غافل نہیں ــ یہ ذہن نشین رہے۔

واجاب فی المنحۃ عن ھذا الاعتراض بان ما فی الخانیۃ من الفساد مبنی علی نقض الوضوء لتفریقہ بین الرکوع والسجود تأمل اھ۱؎۔

اور منحۃ الخالق میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ خانیہ میں جو فساد مذکور ہے وہ نقضِ وضو پر مبنی ہے اس لئے کہ انھوں نے رکوع وسجود کے درمیان فرق رکھا ہے ــ اس میں غور کرو اھ۔

اقول ف۲ رحم اللہ الفاضلین السؤال والجواب کلاھما من وراء حجاب فان الخانیۃ قد نصت علی انتقاض الوضوء بہ فی نواقضہ حیث قال کما تقدم ان تعمد

اقول دونوں فاضلوں پر خدا رحم فرمائے۔ سوال اور جواب دونوں پردوں کے پیچھے سے ہورہے ہیں ــ اس لئے کہ قاضی خان نواقضِ وضو کے بیان میں اس سے وضو ٹوٹنے کی تصریح فرماچکے ہیں۔ ان کی عبارت جیسا کہ

ف۱: تطفل اخر علیہما۔

ف۲: تطفل ثالث علیہما۔

۱؎ منحۃ الخالق علی البحر الرائق بحوالہ الشرح الشیخ اسمٰعیل کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۹

36 النوم فی سجودہ تنتقض طہارتہ وتفسد صلٰوتہ ولوتعمد النوم فی قیامہ اورکوعہ لاتنتقض طہارتہ فی قولہم[1] اھ۔

گزری اس طرح ہے: "اگر سجدے میں قصداً سویا تو اس کی طہارت ٹوٹ جائے گی اور نماز بھی فاسد ہوجائے گی اور اگر قیام یا رکوع میں قصداً سویا تو حضرات ائمہ کے قول پر اس کی طہارت نہ جائے گی"۔ اھ۔

والوجہ ان الفساد فی التعمد وانتقاض الوضوء متلازمان فایھما اثبت اثبت الاٰخر وایھما نفی نفی الاٰخر ولذا اقتصر فی الخانیۃ ھٰھنا اعنی فی مفسدات الصلٰوۃ علی فساد الصلاۃ وعدمہ ولم یتعرض للوضوء وثمہ ای فی نواقض الوضوء ذکرھما معا فی السجود واقتصر علی ذکر عدم النقض فی الرکوع ولم یتعرض لعدم الفساد فاتی فی کل باب بمایحتاج الیہ وکیفما کان فقد صرح باجلی تصریح ان تعمد النوم لیس ممایفسد الصلٰوۃ مطلقا وکذلک الخلاصۃ وعلیہ مشی الفتح والحلیۃ وعنہ تکلم البحر **اقول** وھو قضیۃ اطلاق المتون قاطبۃ فانہم یذکرون

وجہ یہ ہے کہ تعمد کی صورت میں فسادِ نماز اور وضو ٹوٹنا دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں تو ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات اور ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی ہوجائیگی اسی لئے خانیہ نے یہاں یعنی مفسداتِ نماز کے بیان میں صرف نماز کے فساد وعدمِ فساد کے ذکر پر اکتفا کی اور بیانِ وضو سے تعرض نہ کیا ــــ اور وہاں یعنی نواقض وضو میں سجود کے تحت دونوں کو ذکر کیا اور رکوع کے تحت عدمِ نقض کے ذکر پر اکتفا کی عدمِ فساد سے تعرض نہ کیا ــــ تو ہر باب میں جس قدر حاجت تھی اس قدر بیان کردیا ــــ اور جو بھی ہو اس بات کی تو روشن تصریح فرمادی کہ قصداً سونا مطلقاً مفسدِ نماز نہیں ــــ اسی طرح صاحبِ خلاصہ نے بھی ذکر کیا۔ اور اسی پر صاحبِ فتح القدیر اور صاحبِ حلیہ بھی چلے ــــ اور اسی سے متعلق بحر نے بھی گفتگو کی ــــ **اقول** یہی سارے متون کا بھی مقتضا ہے ــــ اس لئے کہ اربابِ متون

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۰

من صور الحدث الذی یمنع البناء ما اذاجن او نام فاحتلم اواغمی علیہ فیفیدون ان النوم بمفردہ لیس بحدث ولامانع للبناء مطلقا والالم یحتج الی ضم الاحتلام قال فی العنایۃ ثم البحر انما قال او نام فاحتلم لان النوم بانفرادہ لیس بمفسد[۱] الخ ثم ھم یرسلونہ ارسالا

مانع بنا حدث کی صورتوں میں سے یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ جب مجنون ہوجائے یا سوئے تو احتلام ہوجائے یا بیہوش ہوجائے (تو وضو ٹوٹ جائے گا اور نماز ازسرنو پڑھنی ہوگی جہاں چھوڑی اس کے آگے نہیں پڑھ سکتا) اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ نیند تنہا حدث اور مطلقاً مانع بنا نہیں ورنہ نیند کے ساتھ احتلام کو ملانے کی کوئی ضرورت نہ تھی ــــ عنایہ پھر بحر میں ہے: "نام فاحتلم سوئے تو احتلام ہوجائے" کہا اس لئے کہ تنہا نیند مفسدِ نماز نہیں[۱]۔ پھر یہ حضرات نیند کو مطلق ذکر

ع اعترضہ العلامۃ خیرالدین الرملی کما نقل عنہ فی المنحۃ بانہ ذکر فی التتارخانیۃ اقوالا واختلاف تصحیح فی المسألۃ وکذٰلک ذکر فی الجوھرۃ فی نوم المضطجع والمریض فی الصلٰوۃ اختلافا والصحیح انہ ینقض وبہ ناخذ ونقل فی التتارخانیۃ عن المحیط فی النوم مضطجعا الحال لایخلوان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع فی حالۃ نومہ فھو بمنزلۃ مالوسبقہ

ع اس پر علامہ خیرالدین رملی کا اعتراض ہے جیسا کہ علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں ان سے نقل کیا ہے کہ: تاتارخانیہ میں اس مسئلہ کے تحت چند اقوال اور اختلاف تصحیح کا ذکر ہے ـــ اسی طرح جوہرہ میں نماز کے اندر کروٹ لینے والے اور بیمار کی نیند سے متعلق اختلاف کا ذکر ہے اور یہ کہ صحیح ناقض ہونا ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں ـــ اور تاتارخانیہ میں محیط کے حوالے سے کروٹ لیٹ کر سونے سے متعلق ہے کہ اگر نیند کے غلبہ کی وجہ سے اسے نیند آگئی پھر سوتے ہی کی حالت میں وہ کروٹ لیٹ گیا تو یہ ایسا ہی ہے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[۱] البحرالرائق بحوالہ العنایۃ کتاب الصلٰوۃ باب الحدث فی الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۶۲

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الحدث یتوضأ ویبنی ولو تعمد النوم فی الصلٰوۃ مضطجعا فانہ یتوضأ و یستقبل الصلٰوۃ ھکذا حکی عن مشائخنا اھ فراجع المنقول ولا تغتر بما اطلقہ ھنا[1] اھ۔

جیسے بلا اختیار حدث ہوگیا وہ وضو کرے گا اور بناء کرے گا (نماز جہاں سے چھُوٹی تھی وہیں سے پُوری کرے گا) اور اگر نماز میں قصداً کروٹ لیتا تو اسے وضو کرکے از سرِ نو پڑھنا ہے۔ ہمارے مشایخ سے ایسا ہی حکایت کیا گیا اھ تو منقول کی طرف رجوع کرو اور اس سے فریب خوردہ نہ ہو جو یہاں مطلق رکھا ہے اھ۔

اقول: اولاً[ف۱] اذا اختلف التصحیح فای اغترار فی الاقتصار علی احد القولین۔

اقول اولاً جب اختلاف تصحیح ہے تو ایک قول پر اکتفار میں فریب خوردگی کیا؟

وثانیاً[ف۲] مسئلۃ الجوھرۃ فی انتقاض الوضوء والکلام ھنا فی فساد الصلٰوۃ والانتقاض لایستلزم الفساد اذا لم یکن ھناك تعمد۔

ثانیاً مسئلہ جوہرہ وضو ٹوٹنے کے بارے میں ہے اور یہاں پر فسادِ نماز کے بارے میں کلام ہے اور ٹوٹنا اس کو مستلزم نہیں کہ نماز بھی فاسد ہو جب کہ قصداً وضو توڑنے کی صورت نہ ہو۔

وثالثا[ف۳] فرع المحیط لیس فیہ الفساد للنوم بانفرادہ بل لانضمام التعمد علی ھیأت الحدث فما ھذہ الایرادات من مثل المحقق السامی والاعتماد علیھا من العلامۃ الشامی و باللہ التوفیق ۱۲ منہ حفظہ ربہ جل وعلا۔

ثالثاً محیط کے جزئیہ میں تنہا نیند سے فسادِ نماز نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ نیند کے ساتھ ہیأت حدث کا قصداً ارتکاب بھی ہوگیا ہے۔ پھر ایسے بلند محقق سے یہ اعتراض کیسے؟ اور ان پر علامہ شامی کا اعتماد کیسا؟ و باللہ التوفیق ۱۲ منہ رضی اللہ تعالٰی عنہ (ت)

ف۱: تطفل علی العلامۃ الخیر الرملی وش۔ ف۲: تطفل اخر علیھما

ف۳: تطفل ثالث علیھما۔

[1] منحۃ الخالق علی بحر الرائق کتاب الصلٰوۃ باب الحدث فی الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۶۲

سکوتهم قاطبة عن عد تعمد النوم فی المفسدات دلیل علی ذلك لاسیما المتأخرین الذین جنحوا نحو الاستیعاب مهما حصر کالدرالمختار ومراقی الفلاح نعم یفسد اذا تعمده علی هیأة یکون بها حدثا وهم قد ذکروا فی المفسدات تعمد الحدث فقد ترجح ماجزم به هؤلاء الجلة علی ما فی جامع الفقه ان النوم فی الرکوع والسجود لاینقض الوضوء ولو تعمده ولکن تفسد صلوته کما نقله فی البحر[1] عن شرح منظومة ابن وهبان واعتمده ش۔

جئنا علی ما استدرك به ش علی العلامة العلائی قال فی الدر یتعین الاستیناف لجنون او حدث عمدا واحتلام بنوم[2] الخ قال الشامی افاد ان النوم بنفسه غیر مفسد لکن هذا اذا کان غیر عمد لما فی حاشیة

دونوں ہی اس میں شامل ہوتے ہیں ـــ اسی طرح تعمد نوم کو مفسداتِ نماز میں شمار کرانے سے ان تمام اہل متون کا سکوت بھی اس پر دلیل ہے خصوصًا متأخرین کا سکوت جن کا میلان اس طرف ہوتا ہے کہ جتنی صورتیں بھی مستحضر ہوں سب کا استیعاب اور احاطہ کرلیں جیسے درمختار اور مراقی الفلاح ـــ ہاں نیند مفسد اس وقت ہے جب ایسی ہیأت پر قصدًا سوئے جس پر سونا حدث ہے ـــ اور مفسداتِ نماز میں تعمد حدث مذکور ہے ـــ تو ترجیح اسی کو ملی جس پر ان بزرگوں کا جزم ہے جیسا کہ جامع الفقہ میں ہے: رکوع وسجود میں سونا ناقض وضو نہیں اگرچہ قصدًا سوئے لیکن اس کی نماز فاسد ہوجائے گی جیسا کہ اسے بحر میں منظومہ ابن وہبان کی شرح سے نقل کیا ہے اور علامہ شامی نے اس پر اعتماد کیا ہے۔

اب ہم اس پر آئے جو علامہ شامی نے علامہ علائی پر استدراک کیا ہے ـــ درمختار میں فرمایا: از سرِ نو پڑھنا متعین ہے جنون کے باعث یا قصدًا حدث کی وجہ سے یا نیند میں احتلام کے سبب الخ ـــ اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں: افادہ ہوا کہ نیند کچھ مفسد نہیں ـــ لیکن یہ اس وقت ہے جب نیند بلا قصد ہو اس لئے کہ حاشیۂ

---

[1] البحر الرائق بحوالہ جامع الفقہ کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

[2] الدر المختار باب الاستخلاف مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۷

نوح افندی النوم اما عمدا و لا فالاول ینقض الوضوء و یمنع البناء والثانی قسمان ما لا ینقض ولا یمنع البناء کالنوم قائما او راکعا او ساجدا و ما ینقض الوضوء و لا یمنع البناء کالمریض اذا صلی مضطجعا فنام ینتقض وضوؤہ علی الصحیح ولہ البناء فغیر العمد لا یمنع البناء اتفاقا سواء نقض الوضوء او لا بخلاف العمد[1] اھ ملخصا۔

علامہ نوح آفندی میں ہے: سونا یا تو قصداً ہوگا یا بلاقصد۔ اول ناقضِ وضو اور مانع بنا ہے۔ ثانی کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو نہ ناقضِ وضو ہے نہ مانع بنا، جیسے قیام یا رکوع یا سجود کی حالت میں سونا۔ دوسری وہ جو ناقضِ وضو ہے، مانع بنا نہیں ہے، جیسے مریض کروٹ لیٹ کر نماز پڑھتے ہوئے سوجائے تو صحیح قول پر اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور وہ بنا کرسکے گا (نماز جہاں سے رہ گئی تھی وہیں سے پوری کرلے گا) تو بلاقصد سونا بنا سے بالاتفاق مانع نہیں خواہ وضو ٹوٹ جائے یا نہ ٹوٹے، بخلاف قصداً سونے کے اھ۔ ملخصاً۔

اقول ف ھذا ناطق بمثلہ فیہ انہ ماش علی الروایۃ عن ابی یوسف الاثری انہ جعل نوم العمد مطلقا ناقض الوضوء وھذا خلاف ظاھر الروایۃ المعتمدۃ المختارۃ کما قدم المحشی والشارح وقدمنا نقلہ مع تصحیح المحیط فما کان للعلامۃ ان یعتمد ھذا ھھنا ولکن سبحٰن من لا ینسی۔

اقول یہ عبارت بآوازِ بلند ناطق ہے کہ ان کی مشی امام ابو یوسف کی روایت پر ہے۔ دیکھئے انہوں نے قصداً سونے کو مطلقاً ناقضِ وضو قرار دیا ہے۔ اور یہ معتمد مختار، ظاہر الروایہ کے خلاف ہے جیسا کہ محشی و شارح نے پہلے بیان کیا اور ہم اسے محیط کی تصحیح کے ساتھ نقل کرچکے۔ تو علامہ شامی کو یہاں آکر اس پر اعتماد نہ کرنا تھا لیکن پاکی ہے اُسی کے لئے جسے نسیان نہیں۔

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ باب الاستخلاف دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۰۶

الرابعة مسألة التنور مذكورة ف في الخانية وهي الاصل وعنها نقل في خزانة المفتين والهندية و اياها تبع في الخلاصة والخلاصة في البزازية وعن الخلاصة اثر في البحر۔

قال الامام قاضی خان رحمه الله تعالٰی ان نام علی رأس التنور و هو جالس قد ادلی رجلیه کان حدثا لان ذلك سبب لاسترخاء المفاصل[1] اھ۔

وقد قدمنا انها لا تلتئم علی الضابطة المؤیدة بالحدیث والقیاس الصحیح

قلت ولم ار لها ما اشدها به الاشیئا ابداه المحقق فی الفتح توجیها لمسألة مخالفة لظاهر الروایة واختیار الجمهور وهی مسألة المستند الی ما لو ازیل سقط حیث قال ظاهر المذهب عن ابی حنیفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسکة للامن من الخروج والانتقاض

افادۂ رابعہ: مسئلہ تنور خانیہ میں مذکور ہے، خانیہ ہی اصل ہے اسی سے خزانۃ المفتین اور ہندیہ میں نقل ہے — اسی کی پیروی خلاصہ میں ہے اور خلاصہ کی پیروی بزازیہ میں ہے اور خلاصہ ہی سے البحر الرائق میں نقل کیا ہے۔

امام قاضی خاں رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا: اگر تنور کے کنارے بیٹھا اس میں پاؤں لٹکائے سو گیا تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ یہ جوڑوں کے ڈھیلے پڑجانے کا سبب ہوتا ہے اھ۔

اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ یہ مسئلہ حدیث اور قیاس صحیح سے تائید یافتہ ضابطے کے برخلاف ہے

قلت اس کی موافقت میں مجھے کوئی ایسی بات نہ ملی جس سے اس کو تقویت دے سکوں مگر ایک بات جو حضرت محقق نے فتح القدیر میں ظاہر الروایہ اور اختیار جمہور کے مخالف ایک مسئلہ کی توجیہ میں پیش کی ہے وہ مسئلہ اس کی نیند سے متعلق ہے جو ایسی چیز کی طرف ٹیک لگائے ہوئے ہے کہ اگر وہ ہٹادی جائے تو گر جائے۔ وہ لکھتے ہیں: امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ظاہر مذہب یہی ہے کہ اس ٹیک لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گا جب تک مقعد

ف: تحقیق مسألة النوم علی رأس التنور۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۰

مختار الطحاوی و اختارہ المصنف والقدوری لان مناط النقض الحدث لاعین النوم فلما خفی بالنوم ادیر الحکم علی ماینتھض مظنۃ لہ، ولذا لم ینقض نوم القائم والراکع والساجد ونقض فی المضطجع لان المظنۃ منہ مایتحقق معہ الاسترخاء علی الکمال وھو فی المضطجع لافیھا وقد وجد فی ھذا النوع من الاستناد اذ لایمسکہ الا السند وتمکن المقعدۃ مع غایۃ الاسترخاء لایمنع الخروج اذ قد یکون الدافع قویا خصوصا فی زماننا لکثرۃ الاکل فلا یمنعہ الا مسکۃ الیقظۃ[1] اھ و اقرہ الحلبی فی الغنیۃ۔

جمی ہوئی ہے اس لئے کہ خروج ریح سے بے خوفی ہوگی ۔۔ اور اس سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم امام طحاوی کا مختار ہے اسی کو مصنف اور امام قدوری نے اختیار کیا اس لئے کہ وضو ٹوٹنے کا مدار حدث پر ہے خود نیند پر نہیں چونکہ نیند کی وجہ سے حدث مخفی رہ جائے گا اس لئے حکم کا مدار اس پر رکھا گیا جو وجود حدث کے گمان غالب کا موقع بن سکے۔ اسی لئے قیام، رکوع اور سجود والے کی نیند ناقض نہیں اور کروٹ لیٹنے والے کی نیند ناقض ہے۔ اس لئے کہ گمان حدث کا محل وہ نیند ہے جس کے ساتھ استرخاء کامل طور پر متحقق ہو اور یہ کروٹ لیٹنے والے کی نیند میں ہوتا ہے، ان سب میں نہیں ہوتا ۔۔۔ اور یہ استرخاء اس طرح ٹیک لگانے کی صورت میں بھی موجود ہے اس لئے کہ صرف ٹیک نے اس کو روک رکھا ہے اور کمال استرخاء ہوتے ہوئے مقعد کا مستقر ہونا خروج ریح سے مانع نہیں اس لئے کہ بعض اوقات دافع قوی ہوتا ہے خصوصاً ہمارے زمانے میں، کیوں کہ کھانا زیادہ کھایا کرتے ہیں تو اس کے لئے مانع صرف بیداری کی بندش ہی ہوگی اھ ۔۔۔ اس کلام کو حلبی نے بھی غنیہ میں برقرار رکھا۔

اقول وقولہ لایمنعہ الا مسکۃ الیقظۃ ای عند وجود

اقول ان کے قول "اس کے لئے مانع صرف بیداری کی بندش ہی ہوگی" کا معنی یہ ہے

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۳

نهاية الاسترخاء بخلاف القائم والراكع والساجد على هيأة السنة فلا يرد ان هذا التقرير يوجب النقض بالنوم مطلقاً وهو خلاف ما اجمعنا عليہ۔

لکنی **اقول**[1] کمال الاسترخاء مظنة الخروج وتمکن المقعدة مظنة منعه فیتعارضان ولا یثبت النقض بالشك ولا نسلم ان قوة الدافع بحیث لا یقاومه التمکن بلغ من الکثرة ما یعد به غالبا ولا مظنة الا بالغلبة وکیفما کان فمخالفته للمذهب و لجمهور اهل الاختیار علم کاف علی تقاعده عن الحجیة۔

بل **اقول** و بالله التوفیق مسألة التنور لا تلتئم علی هذا ایضا لان تحقیق[2] هذا القول علی ما الهمنی ذو الطول ان الحالات ثلث و ذلك ان نفس وجود الاسترخاء لازم للنوم مطلقا ثم یبقی معه بعض الاستمساك

کمال استرخاء کی صورت میں مانع صرف یہی ہوگی بخلاف اس کے جو قیام یا رکوع یا سنت طریقہ پر سجدہ کی حالت میں ہو تو یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ اس تقریر پر تو مطلقاً ہر نیند ناقضِ وضو ہوگی۔ اور یہ ہمارے اجماع کے برخلاف ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کمال استرخا گمانِ خروج کی جگہ ہے اور مقعد کا استقرار منعِ خروج کے گمان کی جگہ ہے اس لئے دونوں میں تعارض ہوگا اور شک سے نقض کا ثبوت نہ ہوگا۔ اور یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ دافع کی اتنی قوت کہ استقرار اس کی مقاومت نہ کرسکے کثرت کی اس حد کو پہنچ گئی ہے کہ اس کو غالب واکثر شمار کرلیا جائے اور جائے گمان کا ثبوت غالب واکثر ہونے ہی سے ہوتا ہے ـــ اور جو بھی ہو مذہب اور جمہور اہلِ ترجیح کے مخالف ہونا ہی اس بات کی کافی علامت ہے کہ وہ حجت بننے کے قابل نہیں۔

بلکہ میں کہتا ہوں اور توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے ـــ تنور کا مسئلہ اس سے بھی موافقت نہیں رکھتا ـــ اس لئے کہ اِس قول کی تحقیق ـــ جیسا کہ رب کریم نے میرے دل میں القا کی ـــ یہ ہے کہ تین حالتیں ہوتی ہیں وہ یُوں کہ نفسِ استرخاء تو نیند کے لئے مطلقاً لازم ہے۔ پھر استرخاء کے ساتھ کچھ بندش باقی رہتی ہے

---

[1] : **تطفل** علی الفتح [2] : تحقیق مناط النقض بالنوم علی مختار الهدایة۔

مالم یستغرق فاما غالبا کالنوم قائما او راکعا او علی ھیأۃ السنۃ ساجدا فان بقاءہ علی تلك الھیاٰت دلیل واضح علی غلبۃ الاستمساك او مغلوبا کالنوم قاعدا او راکبا وینتفی اصلا فی صورۃ الاضطجاع والاسترخاء ونحوھما فالاول لاینقض مطلقا والثالث ینقض من دون فصل ومنہ المتکئ الی مالو ازیل سقط لان عدم سقوطہ لیس لبقاء شیئ من المسکۃ فیہ بل للسند کمیت یستند الی شیئ والثانی یفصل فیہ فان کان متمکن المقعدۃ لم ینقض لان التمکن یعارض غلبۃ الاسترخاء والا نقض والنوم علی رأس التنور جالسا متمکنا مدلیا من القسم الثانی قطعا دون الثالث اذ لو انتفی التماسك لسقط بل کون الجلوس علی رأس وطیس حامر بما یوجب تیقظ القلب اکثر مما لو کان حیث لامخافۃ فی السقوط فیکون التمکن مانعا للنقض وھو الموافق للضابطۃ۔

ولکن ھیبۃ تلك الکتب الکبار کانت تقعدنی عن الاجتراء علی انکار ھذا الفرع حتی رأیت الامام ابن امیر الحاج الحلبی رحمہ اللہ تعالٰی اوردہ فی

جب تک کہ استغراق نہ ہو، اب یہ بندش یا تو غالب ہوتی ہے جیسے قیام یا رکوع یا سنت طریقہ پر سجدہ کی حالتوں میں سونا کیونکہ سونے والے کا ان حالتوں پر برقرار رہنا اس بات کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ بندش غالب ہے ۔۔۔ یا یہ بندش مغلوب ہوتی ہے جیسے بیٹھے ہوئے یا سوار ہونے کی حالت میں سونا۔ اور کروٹ لیٹنے، چت لیٹنے اور ان دونوں جیسی صورتوں میں بندش بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے ۔۔۔ پہلی صورت مطلقاً ناقض نہیں، اور تیسری صورت بغیر کسی تفصیل کے ناقض ہے اور اسی قسم میں وہ شخص داخل ہے جو کسی ایسی چیز سے ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو وہ گر پڑے، کیونکہ اس کا نہ گرنا بندش کے باقی رہ جانے کے باعث نہیں بلکہ محض ٹیک کی وجہ سے ہے جیسے مردے کو سہارے سے کھڑا کر دیا جائے۔ اور دوسری صورت میں تفصیل ہے، اگر مقعد کو پوری طرح جماؤ حاصل ہے تو ناقض نہیں اس لئے کہ استقرار غلبۂ استرخاء کے معارض ہے۔ اور ایسا نہ ہو تو ناقض ہے۔ اور تنور کے کنارے بیٹھ کر اس میں پیر لٹکائے استقرار مقعد کے ساتھ سونا قطعاً قسم دوم سے ہے قسم سوم سے نہیں اس لئے کہ بندش اگر ختم ہو جاتی تو گر جاتا بلکہ گرم تنور کے سرے پر بیٹھنا ایسی جگہ سے زیادہ بیدار قلبی کا موجب ہے جہاں گرنے کا اندیشہ نہ ہو تو یہ استقرار نقض وضو سے مانع ہوگا۔ یہی ضابطہ کے مطابق ہے۔

لیکن ان بڑی بڑی کتابوں کی ہیبت اس جزئیہ کے انکار کی جسارت سے مجھے روکتی تھی یہاں تک کہ میں نے امام ابن امیر الحاج حلبی رحمہ اللہ تعالٰی کو دیکھا کہ حلیہ میں یہ جزئیہ خانیہ سے نقل کیا

الحلیۃ عن الخانیۃ ثم قال وھو غیر ظاھر بل الاشبہ عدم النقض لان مظنۃ الحدث من النوم مایتحقق معہ الاسترخاء علی وجہ الکمال والظاھر عدم وجود ذٰلک والا لسقط لفرض عدم المانع من استناد اوغیرہ[1] اھ ومع ذٰلک احببت ان یجدد الوضوء ان وقع ذٰلک لانہا صورۃ نادرۃ فلا علینا ان نعمل فیہا بالاحتیاط بمعنی الخروج عن العہدۃ بیقین وان کان حقیقۃ الاحتیاط ھو العمل باقوی الدلیلین۔

ثم الذی سبق منہ الٰی ذھن الحلیۃ ان سبب الاسترخاء نفس الادلاء حیث قال فالقیاس علی ھذا یفید انہ لو رکب علی اکاف علی الدابۃ فادلی رجلیہ من الجانبین کما یفعلہ بعضہم انہ ینقض وھو غیر ظاھر[2] الخ۔

قلت ھکذا فی نسختی وھی سقیمۃ جدا والظاھر فادلی رجلیہ من احد الجانبین لان ھذا

پھر لکھا: "یہ غیر ظاہر ہے بلکہ اشبہ ناقض نہ ہونا ہے اس لئے کہ مظنہ حدث (گمان حدث کا محل) وہ نیند ہے جس کے ساتھ استرخاء کامل طور پر متحقق ہو۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ایسا استرخا متحقق نہ ہوگا ورنہ گر جائے گا کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ ٹیک لگانا یا اس طرح کا اور کوئی مانع نہیں ہے"۔ اھ۔

اس کے باوجود میں نے پسند یہ کیا کہ اگر یہ صورت واقع ہو جائے تو تجدید وضو کرلے کیونکہ یہ ایک نادر صورت ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم احتیاط پر عمل کرلیں، احتیاط کا معنٰی یہ کہ یقینی طور پر عہدہ برآ ہو جائیں اگرچہ حقیقت احتیاط یہی ہے کہ قوی تر دلیل پر عمل ہو۔

پھر اس جزئیہ سے صاحب حلیہ کا ذہن اس طرف گیا کہ استرخا کا سبب خود پاؤں لٹکانا ہے اس طرح کہ وہ فرماتے ہیں: "اس پر قیاس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر کسی جانور کے پالان پر سوار ہو کر دونوں جانب سے دونوں پاؤں لٹکا لئے، جیسا کہ بعض لوگ کرتے ہیں تو وضو ٹوٹ جائے اور یہ غیر ظاہر ہے الخ۔

قلت میرے نسخہ حلیہ میں اسی طرح ہے اور یہ نسخہ بہت سقیم ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ عبارت اس طرح ہوگی: فادلی رجلیہ من احد

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " " " " " "

هوالذی یفعله البعض دون العامة وهو المشابه للادلاء فی التنور فسقط لفظ احد من قلم الناسخ۔

الجانبین۔ ایک جانب سے اپنے دونوں پاؤں لٹکائے۔ اس لئے کہ اکثر کے برخلاف بعض لوگ اسی طرح کرتے ہیں اور یہی تنور میں پاؤں لٹکانے کے مشابہ بھی ہے تو کاتب کے قلم سے لفظ "احد" چھوٹ گیا ہے۔

اقول لکن یرد علیه: اولاً[ف۱] ان الادلاء ان کان سببه فالادلاء من الجانبین اولٰی لزیادة الانفراج یحصل به فی المقعدة مع ان المصرح به فی الخانیة نفسها والکتب قاطبة انه ان نام علی ظهر الدابة فی سرج او اکاف لاینتقض وضوؤه لعدم استرخاء المفاصل[1] اھ۔

اقول لیکن اس پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں: **اوّل** اگر استرخا کا سبب پاؤں لٹکانا ہے تو دونوں جانب سے پاؤں لٹکانا بدرجہ اولٰی اس کا سبب ہوگا اس لئے کہ اس سے مقعد کو زیادہ کشادگی مل جاتی ہے باوجودیکہ خود خانیہ میں اور تمام کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اگر جانور کی پشت پر زین یا پالان میں سوگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ استرخائے مفاصل نہ ہوگا (جوڑ ڈھیلے نہ پڑیں گے) اھ۔

وثانیاً[ف۲] قد قال فی الخلاصة وغیرها ان نام متربعا لاینقض الوضوء وکذا لو نام متورکا وهو ان یبسط قدمیه عن جانب ویلصق الیتیه بالارض[2] اھ۔

دوم خلاصہ وغیرہا میں ہے اگر چار زانو بیٹھ کر سوگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اسی طرح اگر بطور تورک بیٹھ کر سوگیا۔ تورک کی صورت یہ ہے کہ دونوں پاؤں ایک طرف کو پھیلادے اور سرین کو زمین سے ملادے اھ۔

فلا یدخل الادلاء المذکور

تو کیا تنور میں پاؤں لٹکانے کی مذکورہ صورت

ف۱: تطفل علی الحلیة

ف۲: تطفل اٰخر علیها

۱؎ فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۰

۲؎ خلاصۃ الفتاوٰی " الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۹

فی ھذا التفسیر بل ھو امکن للمقعدۃ من بسط القدمین علی محل مستو کما لایخفی۔

اس صورت میں داخل نہ ہوگی بلکہ اس میں مقعد کو زیادہ قرار ہوگا بہ نسبت اس کے کہ دونوں پاؤں کسی ہموار جگہ پھیلائے جائیں۔ جیسا کہ واضح ہے۔

بل الوجہ عندی ان المراد تنور حار فیہ شیئ من الجمرات او بقیۃ من حرارۃ الایقاد کما اومأت الیہ فان الحر یوجب الارخاء ولذا اعبروا بالتنور دون الکرسی مع کون الجلوس علی التنور بھذا الوجہ فی غایۃ الندور وعلی الکرسی معھود مشھور واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

بلکہ میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ مراد ایسا گرم تنور ہے جس میں کچھ انگارے ہیں یا بھڑکانے سے جو گرمی پیدا ہوئی تھی کچھ باقی رہ گئی ہے جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ کیا اس لئے کہ گرمی اعضا میں ڈھیلاپن لانے کا سبب ہوتی ہے اسی لئے تنور سے تعبیر کی گئی ہے کرسی سے تعبیر نہ ہوئی باوجودیکہ تنور پر اس انداز سے بیٹھنا انتہائی نادر ہے اور کرسی پر بیٹھنا معروف ومشہور ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

الخامسۃ النوم[1] لیس بنفسہ حدثا بل لما عسی ان یخرج وعلیہ العامۃ بل حکی فی التوشیح الاتفاق علیہ وھو الحق لحدیث ان العین وکاء السہ[1] ولذالم ینتقض[2] وضوءہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم بالنوم

افادہ خامسہ: نیند بذاتِ خود حدث نہیں بلکہ خروج ریح کا گمان غالب ہونے کی وجہ سے حدث ہے۔ اسی پر عامۂ علماء ہیں بلکہ توشیح میں اس پر اجماع واتفاق کی حکایت کی ہے۔ اور یہی حق ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ آنکھ مقعد کا بندھن ہے۔ اسی لئے حضور اقدس صلّے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کا وضو نیند سے نہیں

---

[1] مسئلہ نیند خود ناقضِ وضو نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ سوتے میں خروج ریح کا ظن غالب ہے۔

[2] مسئلہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو سونے سے نہ جاتا۔

---

[1] تاریخ بغداد ترجمہ بکر بن یزید ۳۵۲۷ دار الکتاب العربی بیروت ۷/۹۲
سنن الدارقطنی باب فیما روی فیمن نام قاعدا الخ حدیث ۵۸۶ دار المعرفۃ بیروت ۱/۳۷۷

کما ثبت فی الصحیحین[1] عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما و ذلك لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان عینی تنامان ولاینام قلبی رواہ الشیخان[2] عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا وعدوہ من خصائصہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما فی الفتح عن القنیۃ[3]۔

قلت ای بالنسبۃ الی الامۃ والا فالانبیاء جمیعا کذلك علیہم الصلٰوۃ والسلام لحدیث الصحیحین عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الانبیاء تنام اعینہم ولا

ٹوٹتا جیسا کہ صحیحین (بخاری ومسلم) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ثابت ہے۔ اور اس کا سبب حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "بیشک میری آنکھیں سوتی ہیں اور دل نہیں سوتا" — اسے شیخین (بخاری ومسلم) نے ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کیا۔ اور اسے علماء نے رسول اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے خصائص سے شمار کیا ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں قنیہ سے منقول ہے۔

قلت یعنی امت کے لحاظ سے سرکار کی یہ خصوصیت ہے ورنہ تمام انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کا یہی وصف ہے اس لئے کہ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں دل نہیں

ف: انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء ۱/ ۲۶ و ۳۰ و کتاب الاذان ۱/ ۱۱۹ و ابواب الوتر ۱/ ۱۳۵ قدیمی کتب خانہ کراچی
مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۲۸۳

[2] صحیح مسلم کتاب صلٰوۃ المسافرین باب صلٰوۃ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ودعائہ باللیل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۶۰
" " " باب صلٰوۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم " " " ۱/ ۲۵۴
صحیح البخاری کتاب التہجد باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ " " " ۱/ ۱۵۴

[3] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضو مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۴

تنام قلوبهم[1]۔
فاندفع[1] ما فی کشف الرمز ان مقتضی کونہ من الخصائص ان غیرہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام لیس کذٰلک[2] اھ۔

سوتے۔"
تو (خصوصیت بہ نسبت امت مراد لینے سے) وہ شبہہ دُور ہوگیا جو کشف الرمز میں پیش کیا ہے کہ اس امر کے خصائص سرکار سے ہونے کا مقتضا یہ ہے کہ سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے علاوہ دیگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ حال نہیں اھ۔

وھل[2] یجوز ان یکون ذٰلک لاحد من اکابر الامۃ وراثۃ منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، قال المولی ملک العلماء بحرالعلوم عبد العلی محمد رحمہ اللہ تعالٰی فی الارکان الاربعۃ ان قال احد ان کان فی اتباع رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من بلغ رتبۃ لا یغفل فی نومہ بقلبہ انما تغفل

کیا یہ ہوسکتا ہے کہ سرکار اکرم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی وراثت کے طور پر ان کی امت کے اکابر میں سے کسی کو یہ وصف مل جائے؟ ملک العلماء بحرالعلوم مولانا عبد العلی محمد رحمہ اللہ تعالٰی ارکان اربعہ میں لکھتے ہیں: اگر کوئی یہ کہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے متبعین میں سے کوئی اس رتبہ کو پہنچ گیا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اتباع کی برکت سے نیند میں اس کا دل

ف۱: تطفل علی العلامۃ المقدسی۔
ف۲: ملک العلماء بحرالعلوم مولنا عبد العلی نے فرمایا کہ اگر کہا جائے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی وراثت سے حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کو بھی یہ مرتبہ تھا کہ حضور کا وضو سونے سے نہ جاتا، آنکھیں سوتیں دل بیدار رہتا، اور اکابر اولیاء جو اس مرتبہ تک پہنچے ہوں اگرچہ حضور غوث اعظم کے مراتب تک نہیں پہنچ سکتے، تو یہ کہنا حق سے بعید نہ ہوگا اور مصنف کا حدیث سے اس کی تائید کرنا۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب المناقب باب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۰۴
کنز العمال بحوالہ الدیلمی عن انس حدیث ۳۲۲۴۸ موسسۃ الرسالہ بیروت ۱۱/۴۶۷
[2] فتح المعین بحوالہ کشف الرمز کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۴۷

عیناہ بیمن اتباعہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کالشیخ الامام محی الدین عبد القادر الجیلانی قدس سرہ وغیرہ ممن وصل الی ھذہ الرتبۃ وان لم یصل مرتبتہ رضی اللہ تعالٰی عنہ لم یکن قولہ بعیدا عن الصواب فافھم[1] اھ

اقول لیس من الشرع حجر فی ذلک انہ لایجوز الا للنبی والامر فیہ وجدانی یعلمہ من یرزقہ فلا وجہ للانکار وقد اخرج الترمذی وقال حسن عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یمکث ابوالدجال وامہ ثلثین عاما لایولد لھما ولد ثم یولد لھما غلام اعور اضر شئ واقلہ منفعۃ تنام عیناہ ولاینام قلبہ[2] الحدیث۔

وفیہ ولادۃ ابن صیاد وقول والدیہ الیھودیین ولدلنا غلام اعور اضر شئ و

غافل نہ ہوتا صرف اس کی آنکھیں غافل ہوتیں، جیسے امام محی الدین شیخ عبد القادر جیلانی قدس سرہ اور ان کے علاوہ وہ اکابر جن کا یہ وصف رہا ہو اگرچہ غوث اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے مرتبے تک ان کی رسائی نہ ہو، تو یہ قول حق سے بعید نہ ہوگا؛ فافہم اھ۔

اقول شریعت سے اس بارے میں کوئی روک نہیں کہ یہ نبی کے سوا اور کے لئے نہیں ہوسکتا۔ یہ معاملہ وجدان کا ہے جسے یہ نصیب ہو وہی اس سے آشنا ہوگا تو انکار کی کوئی وجہ نہیں — ترمذی نے حسن بتاتے ہوئے — حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: دجال کا باپ اور اس کی ماں تیس ۳۰ سال تک اس حال میں رہیں گے کہ ان کے ہاں کوئی بچہ نہ پیدا ہوگا پھر ان کے ایک لڑکا پیدا ہوگا جو ایک آنکھ کا ہوگا ہر چیز سے زیادہ ضرر والا اور سب سے کم نفع والا، اس کی آنکھیں سوئیں گی اور اس کا دل نہ سوئے گا۔ الحدیث۔

اور اسی حدیث میں ابن صیاد کے پیدا ہونے اور اس کے یہودی ماں باپ کے یہ کہنے کا بھی ذکر ہے کہ ہمارے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ہے

---

[1] رسائل الارکان الرسالۃ الاولٰی فی الصلوٰۃ فصل فی الوضو مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۸

[2] سنن الترمذی کتاب الفتن باب ما جاء فی ذکر ابن صیاد حدیث ۲۲۵۵ دار الفکر بیروت ۴/ ۱۰۹

واقلہ منفعۃ تنام عیناہ ولاینام قلبہ[1] وفیہ قولہ عن نفسہ نعم تنام عینای ولا ینام قلبی[2]

جو ایک آنکھ کا ہے ہر چیز سے زیادہ ضرر والا اور سب سے کم نفع والا، اس کی آنکھیں سوتی ہیں اور اس کا دل نہیں سوتا ___ اور اس میں خود ابن صیاد کا اپنے متعلق یہ قول مذکور ہے کہ ہاں میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا۔

قال القاری قال القاضی رحمہ اللہ تعالٰی ای لاتنقطع افکارہ الفاسدۃ عنہ عند النوم لکثرۃ وساوسہ وتخیلاتہ وتواتر مایلقی الشیطان الیہ کما لم یکن ینام قلب النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من افکارہ الصالحۃ بسبب ماتواتر علیہ من الوحی والالہام[3] اھ۔

مولانا علی قاری لکھتے ہیں کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا: یعنی سونے کے وقت بھی اس کے فاسد خیالات کا سلسلہ اس سے منقطع نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے وسوسوں اور خیالات کی کثرت ہوگی متواتر ومسلسل شیطان اسے یہ سب القا کرتا رہے گا جیسے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا قلب ان کے صالح وپاکیزہ افکار سے خوابیدہ نہ ہوتا کیونکہ مسلسل ان پر وحی والہام ہوتا رہتا اھ۔

اقول لقد ثقلت[ف] ھذہ الکاف علی واحسن منہ قول مرقاۃ الصعودان ھذا کان من المکر بہ لیستیقظ القلب فی الفجور والمفسدۃ لیکون ابلغ فی عقوبتہ بخلاف استیقاظ قلب المصطفٰی صلی اللہ تعالٰی

اقول یہ "جیسے" مجھ پر گراں گزر رہا ہے اس سے بہتر مرقاۃ الصعود میں امام جلال الدین سیوطی کی عبارت ہے وہ لکھتے ہیں: "یہ اس کے ساتھ خفیہ تدبیر تھی کہ فساد وفجور میں اس کا دل بیدار رہے تاکہ اس کا عقاب بھی سخت تر ہو بخلاف قلب مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی بیداری کے کہ

ف: تطفل علی الامام القاضی عیاض والعلامۃ علی القاری۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب الفتن باب ماجاء فی ذکر ابن صیاد حدیث ۲۲۵۵ دارالفکر بیروت ۴/ ۱۰۹

[2] " " " " " " " " "

[3] مرقاۃ المفاتیح " باب قصہ ابن صیاد تحت الحدیث ۵۵۰۳ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۹/ ۴۳۴

37

علیہ وسلم فانہ فی المعارف الالٰھیۃ ومصالح لاتحصی فھو راقم لدرجاتہ ومعظم لشانہ اھ۔[1]

وبالجملۃ اذا جاز ھذا للدجال ولابن صیاد استدراجا لھما فلان یجوز لکبراء الامۃ بوراثۃ المصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اولٰی واحرٰی۔

ثم رأیت العارف باللہ سیدی عبد الوھاب الشعرانی قدس سرہ الربانی نقل فی المبحث الثانی والعشرین من کتاب الیواقیت والجواھر عن سیدی الشیخ محمد المغربی رحمہ اللہ تعالٰی انہ کان رضی اللہ تعالٰی عنہ یقول ان من ادعی رؤیۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما رأتہ الصحابۃ فھو کاذب وان ادعی انہ یراہ بقلبہ حال کون القلب یقظانا فھذا لایمنع منہ وذٰلک لان من بالغ فی کمال الاستعداد بتنظیف القلب من الرذائل المذمومۃ حتی من خلاف الاولٰی صار محبوبا للحق تعالٰی واذا احب الحق تعالٰی عبدا کان فی نومہ من کثرۃ

وہ معارفِ الٰہیہ اور مصالح بے حد وشمار میں ہوتی وہ ان کے درجات کی بلندی اور شانِ گرامی کی عظمت کا سبب تھی اھ۔

الحاصل جب یہ بطور استدراج دجال اور ابن صیاد کے لئے ہوسکتا ہے تو مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی وراثت میں ان کی امت کے بزرگوں کے لئے بدرجہ اولٰی ہوسکتا ہے۔

پھر میں نے دیکھا کہ عارف باللہ سیدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے اپنی کتاب "الیواقیت والجواہر فی عقائد الاکابر" کے بائیسویں مبحث میں سیدی شیخ محمد مغربی رحمہ اللہ تعالٰی سے نقل کیا ہے کہ یہ حضرت شیخ رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے تھے کہ جو یہ دعوٰی کرے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو اس طرح دیکھا ہے جیسے صحابہ کرام نے دیکھا تو وہ جھوٹا ہے ۔ اور اگر یہ دعوٰی کرے کہ وہ قلب کے بیدار ہونے کی حالت میں اپنے قلب سے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھتا ہے تو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ۔ وہ اس لئے کہ جو شخص بُری عادات یہاں تک کہ خلافِ اولٰی سے بھی دل کو صاف ستھرا کرکے کمال استعداد پیدا کرلے وہ حق تعالٰی کا محبوب بن جاتا ہے اور جب حق تعالٰی کسی بندے کو محبوب بنالیتا ہے تو وہ اپنی نورانیتِ قلب کی فراوانی کی

---

[1] مرقاۃ الصعود الٰی سنن ابی داؤد للسیوطی۔

نورانیۃ قلبہ کانہ یقظان[1] الخ۔

ثم رأیت وللہ الحمد ماھو اصرح قال سیدنا الشیخ الاکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ فی الباب الثامن والتسعین من الفتوحات المکیۃ من شرط الولی الکامل ان لاینام لہ قلب بحکم الارث لرسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وذلک لان الکامل مطالب بحفظ ذاتہ الباطنۃ عن الغفلۃ کما یحفظ ذاتہ الظاھرۃ[2] ونقلہ المولی الشعرانی فی الکبریت[3] الاحمر مقرا علیہ واللہ تعالٰی اعلم۔

ثم وقع الخلف بینھم ف فی سائر النواقض سوی النوم ھل تکون ناقضۃ من الانبیاء علیھم الصلوۃ والسلام ام لا۔

اقول ای ماامکن منھا

وجہ سے خواب کی حالت میں بھی گویا بیدار ہوتا ہے الخ۔

پھر میں نے اس سے بھی زیادہ صریح دیکھا۔ وللہ الحمد — سیدنا شیخ اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ فتوحاتِ مکیہ کے باب ۹۸ میں لکھتے ہیں، ولی کامل کی شرطیہ ہے کہ بحکم وراثت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اس کا قلب نہ سوئے اس لئے کہ کامل سے اس امر کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنی ذات باطن کو غفلت سے محفوظ رکھے جیسے اپنی ذات ظاہر کو بیداری کے ذریعہ محفوظ رکھتا ہے اھ — اسے امام شعرانی نے کبریتِ احمر میں نقل کرکے برقرار رکھا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

پھران حضرات کے درمیان یہ اختلاف ہُوا کہ نیند کے سوا دیگر نواقض سے انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کا وضو جاتا یا نہیں؟

اقول مراد وہ نواقض ہیں جو حضرات

ف: مسئلہ نیند کے سوا باقی اور نواقض سے بھی انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کا وضو جاتا یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، علامہ قہستانی وغیرہ نے فرمایا انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کا وضو کسی طرح نہ جاتا اور مصنف کی تحقیق کہ نواقض حکمیہ مثل خواب وغشی سے نہ جاتا اور نواقض حقیقیہ مثل بول وغیرہ سے ان کی عظمت شان کے سبب جاتا رہتا۔

---

[1] الیواقیت والجواہر المبحث الثانی والعشرون داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۲۳۹

[2] الفتوحات المکیۃ الباب الثامن والتسعون فی معرفۃ مقام السھر داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۱۸۲

[3] الکبریت الاحمر مع الیواقیت والجواہر داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۲۲۸ و ۲۲۹

عليهم لاکجنون[ف۱] اوقهقهة[ف۲] فی الصلٰوة وما ضاهاهما مما هو[ف۳] محال عليهم صلوات الله تعالٰی وسلامه عليهم ففی الدرالمختار العتة[ف۴] لاينقض کنوم الانبياء عليهم الصلٰوة و السلام وهل ينقض اغماؤهم وغشيهم ظاهر کلام المبسوط نعم[۱] اھ واعترضه السيد علی الازهری بعبارة القهستانی لانقض من الانبياء عليهم الصلٰوة و السلام فلاحاجة الٰی تخصيص النوم بعدم النقض وحينئذ يکون وضوؤهم تشريعا للامم[۲] اھ۔

انبیاء علیہم السلام کے لئے ممکن ہیں وہ نہیں جوان کے لئے محال ہیں صلوات اللہ تعالٰی وسلامہ علیہم، جیسے جنون یا نماز میں قہقہہ اور اس کے مثل ۔۔ درمختار میں ہے عَتَہ (جنون سے کم درجہ کا ایک دماغی خلل) کسی کے لئے ناقضِ وضو نہیں، جیسے انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کی نیند ناقضِ وضو نہیں۔ ان حضرات کے لئے اِغماء اور بیہوشی ناقض ہے یا نہیں؟۔ مبسوط کا کلام اثبات میں ہے اھ ۔۔ اس پر سید علی ازہری نے قہستانی کی یہ عبارت پیش کی: "انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کا وضو کسی طرح نہ جاتا" اور درمختار پر اعتراض کیا کہ جب حکم عام ہے تو نیند کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اس صورت میں ان حضرات کا وضو فرمانا امتوں کے لئے شریعت جاری کرنے اور قانون بنانے کے لئے تھا اھ۔

ف۱: مسئلہ جنون سے وضو جاتا رہتا ہے۔

ف۲: مسئلہ نمازِ جنازہ کے سوا اور نماز میں بالغ آدمی جاگتے میں ایسا ہنسے کہ اوروں تک ہنسی کی آواز پہنچے تو وضو بھی جاتا رہے گا۔

ف۳: مسئلہ بعض نواقضِ وضو انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کے لئے یُوں ناقض نہیں کہ اُن کا وقوع ہی اُن سے محال ہے جیسے جنون یا نماز میں قہقہہ۔

ف۴: بوہرا ہوجانا یعنی دماغ میں معاذ اللہ خلل پیدا ہو رہے خاسد ہوجائے آدمی کبھی عاقلوں کی سی باتیں کرے کبھی پاگلوں کی سی، مگر مجنون کی طرح لوگوں کو مارتا گالیاں دیتا نہ ہو تو اس حالت کے پیدا ہونے سے وضو نہیں جاتا۔

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۷

[۲] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۸۲

فتح المعین " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۷

وتبعه ولده السید ابو السعود لکن استثنی الاغماء والغشی بدلیل ما عن المبسوط قال وصرح منه ما وجدته بخط شیخنا (ای ابیه) حیث قال ونوم الانبیاء لاینقض واغماؤھم وغشیھم ناقض اھ[1] قال والحاصل ان ما ذکرہ القھستانی من تعمیم عدم النقض بالنسبة لما عدا الاغماء و الغشی والا یلزم ان یکون کلامه منافیا لما سبق عن المبسوط اھ[2].

ورأیتنی کتبت علیه **اقول اولا** (ف۱) لاغرو فی المنافاة بعد اختلاف الروایات **وثانیا** لایظھر ولن یظھر (ف۲) وجه اصلا یفید النقض بالغشی والاغماء لابالفضلات بل الظاھر ان الغشی والاغماء مثل النوم لان النقض بھما انما ھو حکما لما عسی ان یخرج فالظاھر عدم نقض وضوئھم صلی الله تعالٰی علیھم وسلم بھما مثله و

اس کلام پر ان کے فرزند سید ابو السعود نے بھی ان کا اتباع کیا مگر عبارت مبسوط کے پیش نظر اغماء اور غشی کا استثناء کیا اور فرمایا اس سے زیادہ صریح وہ ہے جو میں نے اپنے شیخ یعنی اپنے والد کی تحریر میں پایا انھوں نے لکھا ہے کہ "انبیاء کی نیند ناقض نہیں اور ان کا اغما اور غشی ناقض ہے" اھ ۔ انھوں نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ قہستانی نے وضو نہ جانے کا حکم جو عام بتایا ہے وہ اغما و غشی کے ماسوا کے لئے ہے ورنہ لازم آئے گا کہ ان کا کلام مبسوط کی سابقہ عبارت کے مخالف ہو اھ۔

میں نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے: **اقول** **اولاً** روایات میں اختلاف ہونے کی صورت میں اگر منافات ہوگئی تو کوئی حیرت کی بات نہیں **ثانیا** کوئی ایسی وجہ ظاہر نہیں اور نہ ہرگز کبھی ظاہر ہوگی جو یہ افادہ کرے کہ فضلات سے تو وضو نہ جائے اور غشی و اغما سے چلا جائے ـــ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ غشی اور اغما نیند کی طرح ہیں اس لئے کہ ان دونوں سے وضو ٹوٹنے کا حکم خروج ریح کے گمان غالب کے باعث ہے۔ تو ظاہر یہ ہے کہ نیند کی طرح ان دونوں سے بھی حضرات انبیاء صلے اللہ تعالٰی علیہم وسلم کا وضو

ف۱: تطفل علی سید ابو السعود

ف۲: تطفل اُخر علیه

---

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ١/٤٧

[2] " " " " "

ان قیل بالنقض بمثل البول لا لانہ منھم نجس حقیقۃ بل لانہ نجس فی حقھم خاصۃ لعظم شانھم وعلو مکانھم علیھم الصلٰوۃ و السلام ابدا من رحمانھم[1] اھ۔

نہ جائے اگرچہ پیشاب جیسی چیز سے وضو جانے کا حکم کیا جائے اس وجہ سے نہیں کہ ان سے یہ حقیقۃً نجس ہے بلکہ ان کی عظمت شان اور بلندی مرتبت کی وجہ سے خاص ان کے حق میں حکماً نجس ہے، ان پر ان کے رب رحمٰن کی طرف سے دائمی درود و سلام ہو اھ حاشیہ ختم۔

ثم رأیت العلامۃ ط نقل فی حاشیۃ المراقی بعد جزمہ ان لا نقض من الانبیاء علیھم الصلٰوۃ والسلام (ماینحو منحی بعض ما ذکرت حیث قال) بحث فیہ بعض الحذاق بانہ اذا کان الناقض الحقیقی المتحقق غیر ناقض فالحکمی المتوھم اولی علی ان ما فی المبسوط لیس بصریح ولو سلم فیحمل علی انہ روایۃ[2] اھ واعتمد فی حاشیۃ الدر ماشی علیہ ابو السعود قال "وظاھرہ ان الاغماء والغشی نفسھما ناقضان لا ما لایخلوان عنہ والا لکانا غیر ناقضین فی حقھم ایضا[3]" اھ۔

پھر میں نے دیکھا کہ علامہ طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں پہلے تو اس پر جزم کیا کہ کسی چیز سے انبیاء علیھم الصلٰوۃ والسلام کا وضو نہ جاتا پھر کچھ ویسا ہی کلام ذکر کیا جو میں نے لکھا، وہ فرماتے ہیں: اس میں بعض ماہرین نے بحث کی ہے کہ جب ناقض حقیقی متحقق ناقض نہیں تو حکمی متوہم بدرجۂ اولٰی نہ ہوگا علاوہ ازیں مبسوط کی عبارت صریح نہیں اگر مان بھی لی جائے تو اس پر محمول ہوگی کہ وہ ایک روایت ہے اھ اور انہوں نے درمختار کے حاشیہ میں اس پر اعتماد کیا ہے جس پر ابو السعود گئے، لکھتے ہیں: "اور ظاہر یہ ہے کہ اغما وغشی بذاتِ خود حدث ہیں اس ظن ریح کے باعث نہیں جس سے یہ دونوں خالی نہیں ہوتے ورنہ ان حضرات کے حق میں یہ دونوں بھی ناقض نہ ہوتے۔" اھ

اقول ھذا ان تم یصلح

اقول یہ کلام اگر تام ہو تو بعض ماہرین

ف: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

[1] حواشی فتح المعین للامام احمد رضا قلمی فوٹو ص ۱
[2] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح فصل ینقض الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۰ و ۹۱
[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطھارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۸۲

جواباعن بحث بعض الحذاق لکن الذی[ف۱] علیہ کلمات العلماء عدھما کالنوم من النواقض الحکمیۃ وھو مفاد الھدایۃ حیث علل الاغماء بالاسترخاء ونقل العلامۃ ش عن ابن عبد الرزاق عن المواھب اللدنیۃ نبہ السبکی علی ان اغماءھم[ف۲] علیھم الصلٰوۃ والسلام یخالف اغماء غیرھم وانما ھو عن غلبۃ الاوجاع للحواس الظاھرۃ دون القلب وقد ورد تنام اعینھم لاقلوبھم فاذا حفظت قلوبھم من النوم الذی ھو اخف من الاغماء فمنہ بالاولٰی[۱] اھ، وبہ یتجہ البحث۔

کی اس بحث کا جواب ہوسکتا ہے ـــــ لیکن کلماتِ علماء جس پر ہیں وہ یہی ہے کہ ان دونوں کا شمار نواقض حکمیہ میں ہے ـــــ یہی ہدایہ کا بھی مفاد ہے اس لئے کہ اغماء کے ناقض ہونے کی علت' استرخا بتائی ہے ـــــ علامہ شامی نے ابن عبدالرزاق کے حوالے سے مواہبِ لدنیہ سے نقل کیا ہے کہ علامہ سبکی نے اس پر تنبیہ فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام کو غش آنا دوسروں کے برخلاف ہے ان کا اغماء، قلب پر نہیں بلکہ صرف حواس ظاہرہ پر درد و تکلیف کے غلبہ سے ہوتا ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ ان کی آنکھیں سوتی ہیں، دل نہیں سوتے ـــــ تو جب ان کے قلوب اغماء سے ہلکی چیز نیند سے محفوظ رکھے گئے تو اغماء سے بدرجۂ اولٰی محفوظ ہوں گے اھ۔ اِس سے اس بحث کی وجہ و دلیل ظاہر ہوجاتی ہے۔

قلتُ والعجب[ف۳] ان السید ط ذکر ھذا الاستظھار عاد فاورد البحث ثم قال ھذا ینافی ماذکرہ الملا علی القاری فی شرح الشفاء من الاجماع

قلتُ عجب یہ کہ سید طحطاوی اس استظہار کے بعد پلٹ کر پھر وہی بحث لائے پھر کہا: "یہ اس کے منافی ہے جو مُلّا علی قاری نے شرح شفا میں بیان کیا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ حضور

ف۱: مسئلہ غشی و بیہوشی سے وضو جاتا ہے مگر یہ خود ناقضِ وضو نہیں بلکہ اسی ظن خروج ریح وغیرہ کے سبب سے۔

ف۲: غشی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے جسم ظاہر پر بھی طاری ہوسکتی دل مبارک اس حالت میں بھی بیدار و خبردار رہتا۔

ف۳: معروضۃ اخرٰی علی العلامۃ ط۔

---

[۱] رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب نوم الانبیاء غیر ناقض دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۷

علی انه صلی الله تعالٰی علیه وسلم فی نواقض الوضوء کالامة الا ما صح من استثناء النوم لانه کان صلی الله تعالٰی علیه وسلم تنام عیناه ولاینام قلبه وقد حکی فی الشفاء قولین بالطهارة و النجاسة فی الحدثین منه صلی الله تعالٰی علیه وسلم[1] اھ۔

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نواقضِ وضو کے حکم میں امت کی طرح ہیں مگر نیند کا استثنار بطریق صحیح ثابت ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل نہ سوتا ۔۔۔ اور شفا میں حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے دونوں حدث سے متعلق دونوں قول طہارت اور نجاست کے حکایت کئے ہیں اھ۔

اقول والقول الفصل عندی ان لانقض منهم صلی الله تعالٰی علیه بالنوم والغشی ونحوهما مما یحکم فیه بالحدث لمکان الغفلة واما النواقض الحقیقة منا فتنتقض منهم ایضا صلوات الله تعالٰی وسلامه علیهم لا لانها نجسة کلا بل هی[ف] طاهرة بل طیبة حلال الاکل والشرب لنا من نبینا صلی الله تعالٰی علیه وسلم کما دل علیه غیر ما حدیث بل لانها نجاسة فی حقهم صلی الله

اقول میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے کہ نیند، غشی اور ان دونوں جیسی چیزیں جن میں جائے غفلت کے باعث حدث کا حکم ہوتا ہے ایسی چیزوں سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو نہ جاتا ۔۔۔ لیکن ہمارے حق میں جو نواقض حقیقیہ ہیں وہ ان حضرات صلوات اللہ تعالٰی و سلامہ علیہم کے حق میں بھی ناقض ہیں اس وجہ سے نہیں کہ نجس ہیں ہرگز نہیں بلکہ یہ طاہر بلکہ طیب ہیں ہمارے لئے اپنے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ و سلم سے ان کا کھانا پینا حلال ہے، جیسا کہ متعدد حدیثوں سے ثابت ہے، بلکہ اس لئے ناقض ہیں کہ ان چیزوں کے لئے ان حضرات کے

ف: مسئلہ حضور سید عالم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے فضلات شریفہ مثل پیشاب وغیرہ سب طیب و طاہر تھے جن کا کھانا پینا ہمیں حلال و باعثِ شفا و سعادت مگر حضور کی عظمت شان کے سبب حضور کے حق میں حکمِ نجاست رکھتے۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/ ۸۲

تعالیٰ علیهم وسلم لرفعة مکانهم ونهایة نزاهة شانهم کما اشرت الیه فهذا ما نختارہ و نرجو ان یکون صوابا ان شاء الله تعالیٰ۔

حق میں حکم نجاست ہے جس کا سبب ان کی رفعت مکان اور انتہائی نزاہت شان ہے جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ یہی وجہ ہے جسے ہم اختیار کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ حق یہی ہوگا۔

والعجب ان العلامة القهستانی مع تصریحه بما مر جعل هذا البحث مستغنی عنه فقال ولا نقضاء زمن الانبیاء علیهم الصلوٰة والسلام لایحتاج فی هذا الکتاب الی ان یقال ان نومهم غیر ناقض[1] اھ۔

اور تعجب ہے کہ علامہ قہستانی نے سابقہ تصریح کے باوجود یہ کہا کہ اس بحث کی ضرورت نہیں ان کے الفاظ یہ ہیں: "چوں کہ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کا زمانہ گزر گیا اس لئے اس کتاب میں یہ لکھنے کی ضرورت نہیں کہ ان کی نیند ناقض نہیں" اھ۔

اقول بلی[1] لیوشکن ان ینزل عیسٰی بن مریم علیهما الصلوٰة والسلام علا ان العلم بخصائصهم ومناقبهم علیهم الصلوٰة والسلام مطلوب مرغوب و کانه یشیر الی الجواب عن هذا بقوله فی هذا الکتاب ای ان محله کتب الفضائل دون الفقه۔

اقول کیوں نہیں، عنقریب عیسٰی بن مریم علیہما الصلوٰۃ والسلام نزول فرمانے والے ہیں علاوہ ازیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے خصائص و مناقب سے آشنائی مطلوب و مرغوب ہے، شاید اسکے جواب کی طرف "اس کتاب میں" کہہ کر وہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اس کے بیان کا موقع کتب فضائل میں ہے کتب فقہ میں نہیں۔

وفیه[2] ان الطالب ربما یطلع علی حدیث الصحاح انه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم حتی نفخ فاتاہ بلال فاذنه بالصلوٰة فقام وصلی ولم یتوضأ[2]، فینبغی

مگر اس پر یہ کلام ہے کہ طالب علم صحاح کی اس حدیث سے آشنا ہوگا کہ "حضور صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نیند آئی یہاں تک کہ سونے کی آواز آئی پھر حضرت بلال نے حاضر ہو کر نماز کی اطلاع دی تو سرکار نے اُٹھ کر نماز ادا کی اور وضو نہ فرمایا"،

[1]: معروضة علی العلامة القهستانی

[2]: معروضة اخری علیه۔

[1] جامع الرموز کتاب الطهارة مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/ ۲۷

[2] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب التخفیف فی الوضوء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۶

〃 〃 کتاب الاذان باب وضوء الصبیان الخ 〃 〃 ۱/ ۱۱۹

اعلامه ان ھذا من خصائصہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم۔

تواسے یہ بتانا چاہئے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔

ثم من التفرع علی ان النوم نفسہ لیس ناقض مافی حاشیۃ العلامۃ احمد ابن الشلبی علی التبیین سئلت عن شخص بہ انفلات ریح ھل ینتقض وضوؤہ بالنوم (فاجبت) بعدم النقض بناء علی ماھو الصحیح ان النوم نفسہ لیس بناقض وانما الناقض مایخرج ومن ذھب الی ان النوم نفسہ ناقض لزمہ نقض وضوء من بہ انفلات الریح بالنوم واللّٰہ تعالٰی اعلم[1] اھ۔

پھر اس مسئلہ پر کہ نیند بذاتِ خود ناقض نہیں، علامہ احمد ابن الشلبی کے حاشیہ تبیین الحقائق کا یہ کلام متفرع ہے ــــ وہ لکھتے ہیں: مجھ سے اس شخص کے بارے میں سوال ہوا جو انفلات ریح (برابر ہوا چھوٹتے رہنے) کا مریض ہے کہ نیند سے اس کا وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ میں نے جواب دیا کہ نہ ٹوٹے گا اس بنا پر کہ صحیح یہی ہے کہ نیند خود ناقض نہیں، ناقض وہی خارج ہونے والی ریح ہے ــــ اور جس کا مذہب یہ ہے کہ نیند خود ناقض ہے اس کو اس کا قائل ہونا لازم ہے کہ جو انفلاتِ ریح کا مریض ہے اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا۔ واللہ تعالٰی اعلم اھ۔

ونقلہ ط علی مراقی الفلاح فاقر لکن قال فی النھر ینبغی ان یکون عینہ ای النوم ناقضا اتفاقا فیمن فیہ انفلات ریح اذ مالا یخلو عنہ النائم لو تحقق وجودہ لم ینقض فالمتوھم

اسے علامہ طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں نقل کرکے برقرار رکھا لیکن النہر الفائق میں ہے کہ جسے انفلاتِ ریح کا مرض ہے اس کے حق میں خود نیند کے ناقض ہونے کا حکم بالاتفاق ہونا چاہئے اس لئے کہ سونے والا (بطور ظن) جس چیز سے خالی نہیں ہوتا اگر اس کا وجود متحقق ہو تو ناقض نہیں پھر متوہم تو بدرجہ اولٰی

ف: مسئلہ جسے ریح کا عارضہ حدِ معذوری تک ہو اس کا وضو سونے سے نہ جانا چاہئے۔

[1] حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۵۳

حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح " فصل ینقض الوضوء " " " " ص ۹۰

اولی[1] اھ نقلہ ش۔

اقول ظاھرہ[ف] یشبہ التناقض فان مفاد التعلیل عدم النقض اذ لما علمنا ان النوم لاینقض بنفسہ بل لمایتوھم فیہ وھٰھنا محققہ لاینقض فما ظنك بالموھوم وجب الحکم بعدم النقض لکن محط نظرہ رحمہ اللہ تعالٰی استبعاد ان یصلی الرجل العشاء فی اول الوقت فینام ولایزال مستغرقا فی النوم طول اللیل الی قبیل الصباح ثم یقوم کماھو فیجعل یصلی التھجد ولایمس ماء فاضطر الی الحکم بجعل النوم نفسہ ناقضا فی حقہ۔

اقول کیف یعدل عن حق معول لمجرد استبعاد لاجرم ان قال الشامی بعد نقلہ " فیہ نظر والاحسن ما فی

نہ ہوگا اھ۔ اسے علامہ شامی نے نقل کیا۔

اقول اس کلام کا ظاہر گویا تناقض کا حامل ہے اس لئے کہ (مدعا یہ ہے کہ ناقض ہو اور) تعلیل کا مفاد یہ ہے کہ ناقض نہ ہو، کیوں کہ جب ہمیں معلوم ہے کہ نیند بذاتِ خود ناقض نہیں بلکہ اس کی وجہ سے جو نیند کی حالت میں متوہّم ہے۔ اور یہاں وہی چیز جب تحقیقی طور پر موجود ہے اور ناقض نہیں تو موہوم کے بارے میں کیا خیال ہے؟ ضروری ہے کہ ناقض نہ ہونے ہی کا حکم ہو۔ لیکن صاحبِ نہر رحمہ اللہ تعالٰی کا مطمحِ نظر اس امر کو بعید قرار دینا ہے کہ وہ شخص اول وقت میں عشا کی نماز ادا کرکے سوجائے اور رات بھر صبح کے ذرا پہلے تک نیند میں مستغرق رہے پھر اٹھ کر ویسے ہی نمازِ تہجد پڑھنے لگے اور پانی کو ہاتھ بھی نہ لگائے اس کے لئے ناچار اس کے حق میں نیند کو ناقض قرار دینے کا حکم کیا۔

اقول محض ایک استبعاد کے باعث حق معتمد سے انحراف کیسے ہوسکتا ہے؟ اسی حقیقت کے پیشِ نظر علامہ شامی نے کلامِ نہر نقل کرنے کے بعد اسے محلِ نظر بتایا اور کہا کہ "احسن

ف: تطفل علی النھر۔

---

[1] النھر الفائق کتاب الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۶
ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نوم من بہ انفلات ریح داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۵

فتاوی ابن الشلبی اھ[1]"۔

وہ ہے جو ابن شلبی کے فتاوٰی میں ہے" اھ۔

اقول ولا تظن ان النوم مظنۃ الانتشار والانتشار مظنۃ خروج المذی فان المظنۃ الثانیۃ غیر مسلمۃ لعدم الغلبۃ ولذا قال فی الحلیۃ اذا لم یکن الرجل مذاء فالانتشار لایکون مظنۃ تلک البلۃ اھ[2]۔

اقول یہ خیال نہیں ہونا چاہئے کہ نیند میں انتشارِ آلہ کا غالب گمان ہوتا ہے اور انتشار میں مذی نکلنے کا گمان ہوتا ہے (اس گمان کی بنا پر اس کی نیند کو ناقض ہونا چاہئے، مگر یہ خیال درست نہیں) اس لئے کہ دوسرا مظنہ (خروجِ مذی کا گمان) قابلِ تسلیم نہیں کیوں کہ غالب و اکثر اس کا عدمِ وقوع ہے، اسی لئے حلیہ میں فرمایا: "جب مرد کثیر المذی نہ ہو تو انتشارِ آلہ اُس تری کا مظنہ نہیں" اھ۔

ولذا صرحوا بعدم سنیۃ الاستنجاء من النوم کما فی الدر وغیرہ فالاظھر ما ذکر ابن الشلبی ولیتأمل عند الفتوی فانہ شیئ لانص فیہ عن الائمۃ واللہ المرجو لکشف کل غمۃ ولنسم ھذا التحریر "نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم" والحمد للہ ما علم وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا و

اسی لئے نیند سے استنجا کے مسنون نہ ہونے کی تصریح کی گئی ہے جیسا کہ درمختار وغیرہ میں ہے، تو اظہر وہی ہے جو ابن الشلبی نے ذکر کیا۔ مگر وقتِ فتوٰی اس پر تأمل کی ضرورت ہے کیوں کہ یہ ایک ایسی بات ہے جس کے بارے میں ائمہ سے کوئی نص نہیں ــــ اور خدا ہی سے ہر مشکل کے ازالہ کی امید ہے ــــ مناسب ہے کہ ہم اس تحریر کو نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم ــــ ۱۳۲۵ھ (آسانی سے دستیاب لوگوں کی وہ گم شدہ چیز کہ وضو کس نیند سے لازم ہوتا ہے) سے موسوم کریں ــــ اور خدا ہی کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمائی،

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نوم من بہ انفلات ریح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اٰلہٖ وصحبہٖ وسلم ، واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اور اللہ تعالٰی کی رحمت اور سلامتی نازل ہو ہمارے آقا اور ان کی آل واصحاب پر۔ واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔(ت)

رسالہ

نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم

ختم ہوا

جلد اول کا حصہ اول ختم ہوا

حصہ دوم رسالہ "خلاصہ تبیان الوضو" سے

شروع ہو رہا ہے۔

...نی حمید واثرم وحاکم وبیہقی جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الغسل الصاع ومن الوضوء المد[1]۔ غسل میں ایک صاع اور وضو میں ایک مُد کفایت کرتا ہے۔

ابن ماجہ سنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الوضوء مد ومن الغسل صاع[2]۔ وضو میں ایک مُد غسل میں ایک صاع کافی ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فذکر مثل حدیث عقیل غیرانہ قال فی مکان من فی الموضعین[3]۔ عقیل کی حدیث کے مثل ذکر کی سوائے اس کے کہ طبرانی میں دونوں جگہ من کی جگہ فی کا ذکر کیا ہے۔ (ت)

امام احمد انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکفی احدکم مد من الوضوء[4]۔ تم میں ایک شخص کے وضو کو ایک مُد بہت ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ...

کذب علی ابی داؤد واخطاء علی ابن ماجۃ فان اباداؤد لم یخرجہ اصلا انما عندہ عن جابر کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بالصاع ویتوضاء بالمد وابن ماجۃ لم یخرجہ عن جابر بن عبداللہ بل عن عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہم اھ منہ۔ (م)

ابوداؤد پر جھوٹ بولا اور ابن ماجہ پر غلطی کی ابوداؤد نے اس کی بالکل تخریج نہیں کی انھوں نے جابر سے جو روایت کی وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک صاع سے غسل فرمایا اور ایک مُد سے وضو فرمایا ابن ماجہ نے اس کی روایت جابر بن عبداللہ سے نہیں کی بلکہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہم سے کی۔ (ت)

---

[1] السنن الکبرٰی استحباب ان لاینقص فی الوضوء بیروت ۱/۱۹۵
[2] سنن ابن ماجہ، باب ماجاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/۲۴
[3] بحوالہ مجمع الزوائد، باب مایکفی من الماء بیروت ۱/۲۱۹
[4] مسند امام احمد، من مسند انس رضی اللہ عنہ مکتبہ اسلامی بیروت ۳/۲۶۲

...وعزاہ الامام الجلیل فی الجامع الصغیر — امام سیوطی نے جامع الصغیر میں جامع ترمذی کی طرف

ابونعیم معرفۃ الصحابہ میں ام سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء مد والغسل صاع[1] وضو ایک مُد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اول صاع اور مُد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کر رامپور کے سیر سے وضو میں تین پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہوا اور امام ابویوسف و ائمہ ثلٰثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب کی وضو میں پونے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر یا باعتبار کیل وپیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناج کے پیمانہ مُد یا صاع کو بھر دے ظاہر ہے کہ پانی ناج سے بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں زاید ہوگا کلمات ائمہ میں معنی دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایات احادیث ناظر امام عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ملئ الصاع[2] باب الغسل بالصاع یعنی ایک صاع پانی کی مقدار۔

امام ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

المراد من الروایتین ان الاغتسال وقع بملئ الصاع من الماء[3] دونوں روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کا ایک صاع بھر کر برتن سے ہوا۔ ت

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لجامع الترمذی بلفظ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء قال المناوی اسنادہ ضعیف اھ لکن العبد الضعیف لم یرہ فی ابواب الطھارۃ من الجامع فاللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ (م)

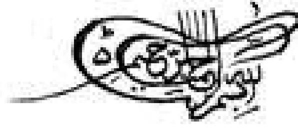
ان الفاظ کے ساتھ حدیث منسوب کی ہے یجزئ فی الوضوء رطلان من الماء مناوی نے کہا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن فقیر نے جامع ترمذی کے ابواب الطہارۃ میں اسے نہیں پایا فاللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/۲۴

[2] عمدۃ القاری، الغسل بالصاع " " " ۳/۱۹۶

[3] فتح الباری، " مصطفی البابی مصر ۱/۳۷۹



خلاصہ تبیان الوضو

(وضو و غسل کے مسائل کا مختصر بیان)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ و نصلی علٰی رسولہ الکریم

مسئلہ ۱۲ مسئولہ مولوی علی احمد صاحب مصنف تہذیب الصبیان ۵ جمادی الاولٰی ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ فرائضِ غسلِ جنابت جو تین ہیں ان میں مضمضہ و استنشاق و اسالۃ الماء علٰی کل البدن سے کیا مضمضہ و استنشاق و اسالۂ ماء مراد ہے۔ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

مضمضہ: سارے دہن کا مع اس کے ہر گوشے پرزے کنج کے حلق کی حد تک دُھلنا۔ درمختار میں ہے:

فرض الغسل غسل کل فمہ[1] غسل میں پورے منہ کو دھونا فرض ہے (ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۲۸/۱

ردالمحتار میں ہے :

عبرعن المضمضة بالغسل لافادة الاستیعاب[1] اھ۔

مضمضہ کی تعبیر غَسل (دھونے) سے کی تاکہ احاطہ کرلینے کا افادہ ہو۔ اھ (ت)

وفی افادته بنفس لفظ الغسل کلام قدمه فی الوضوء والصحیح ان مفیده لفظ کل۔

صرف لفظ غَسل سے احاطہ کا افادہ ہونے میں کلام ہے جو خود علامہ شامی وضو کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ احاطہ کا افادہ لفظِ "کل" سے ہو رہا ہے۔

اقول وعلی التسلیم[ف] فلیست دلالته علی الاستیعاب ظاهرة کدلالة کل فلا یرد ما قال ش لکن علی الاول لاحاجة الی زیادة کل[2]

اقول اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ لفظ غَسل (دھونا) احاطہ کو بتا رہا ہے تو بھی احاطہ پر اس کی دلالت واضح نہیں جیسے اس معنی پر لفظ کل کی دلالت واضح ہے۔ تو وہ اعتراض نہ وارد ہوگا جو علامہ شامی نے کیا کہ بر تقدیر اول، لفظِ کل بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (ت)

اسی میں بحرالرائق سے ہے :

المضمضة اصطلاحا استیعاب الماء جمیع الفم[3]

اصطلاح میں مضمضہ یہ ہے کہ پانی پورے منہ کا احاطہ کرے۔ (ت)

اور ہم نے دُھلنا کہا، دھونا نہ کہا، اس لئے کہ طہارت میں کچھ اپنا فعل یا قصد شرط نہیں پانی گزرنا چاہیے جس طرح ہو۔

اقول وبه ظهر ان عبارة البحر

اقول اور اسی سے ظاہر ہوا کہ عبارتِ بحر

ف : معروضه علی العلامة ش۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطهارة دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۲

[2] " " " " " "

[3] " " " " " ۱/۷۸

احسن من عبارۃ الدرر الا ان یجعل الغسل مبنیا للمفعول ای مغسولیۃ کل فمہ۔

بحر عبارتِ درمختار سے بہتر ہے مگر یہ کہ عبارتِ درر میں لفظِ غَسل کو مصدر مجہول مانا جائے یعنی پورے منہ کا دُھل جانا۔ (ت)

آج کل بہت بے علم اس مضمضہ کے معنی صرف کُلّی کے سمجھتے ہیں کچھ پانی منہ میں لے کر اُگل دیتے ہیں کہ زبان کی جڑ اور حلق کے کنارہ تک نہیں پہنچتا، یوں غسل نہیں اُترتا، نہ اس غسل سے نماز ہو سکے، نہ مسجد میں جانا جائز ہو۔ بلکہ فرض ہے کہ داڑھوں کے پیچھے گالوں کی تہہ میں، دانتوں کی جڑ میں، دانتوں کی کھڑکیوں میں، حلق کے کنارہ تک ہر پُرزے پر پانی بہے یہاں تک کہ اگر کوئی سخت چیز کہ پانی کے بہنے کو روکے گی دانتوں کی جڑ یا کھڑکیوں وغیرہ میں حائل ہو تو لازم ہے کہ اُسے جُدا کر کے کُلّی کرے ورنہ غسل نہ ہوگا، ہاں اگر اس کے جُدا کرنے میں حرج وضرر واذیت ہو جس طرح پانوں کی کثرت سے جڑوں میں چونا جم کر متحجر ہو جاتا ہے کہ جب تک زیادہ ہو کر آپ ہی جگہ نہ چھوڑ دے چھڑانے کے قابل نہیں ہوتا یا عورتوں کے دانتوں میں مِسّی کی ریخیں جم جاتی ہیں کہ اُن کے چھیلنے میں دانتوں یا مسوڑھوں کی مضرت کا اندیشہ ہے تو جب تک یہ حالت رہے گی اس قدر کی معافی ہوگی فان الحرج مدفوع بالنص (اس لئے کہ نص سے ثابت ہے کہ جہاں حرج ہو اسے دفع کیا جائے۔ ت) درمختار میں ہے:

لایمنع طعام بین اسنانہ او فی سنہ المجوف بہ یفتی وقیل ان صلبا منع وھو الاصح[1]

کھانے کا ٹکڑا جو دانتوں کے درمیان یا خول دار دانت کے اندر ہو وہ مانع نہیں، اسی پر فتوٰی ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر سخت ہو تو مانع ہے اور یہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی الخلاصۃ وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحتہ غالبا اھ ویرد

عبارتِ شارح "اسی پر فتوٰی ہے" — خلاصہ میں اس کی تصریح ہے، اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ: وجہ یہ ہے کہ پانی لطیف شے ہے غالب یہی ہے کہ

ف۱: مسئلہ دانتوں کی جڑ یا کھڑکی میں سخت چیز جمی ہو تو چھڑا کر کُلّی کرنا لازم، ورنہ غسل نہ اترے گا۔

ف۲: مسئلہ چُونا یا مِسّی کی ریخیں جن کے چھڑانے میں ضرر ہو معاف ہیں۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۲۹/۱

علیہ ماقدمناہ آنفا (ای ان مجرد الوصول غیرکاف بل الواجب الاسالۃ والتقاطر) ومفادہ (ای مفاد مافی الخلاصۃ) عدم الجواز اذا علم انہ لم یصل الماء تحتہ (ای لان غلبۃ الوقوع لاتعارض العلم بعد الوقوع) قال فی الحلیۃ وھو اثبت، **قولہ** وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیۃ و قال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورۃ والحرج اھ ولا یخفی ان ھذا التصحیح لاینافی ماقبلہ[1] اھ ملخصا مزیدا مابین الاھلۃ۔

اس کے نیچے پہنچ جائے گا اھ۔ اس پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ابھی ہم نے ذکر کیا (یعنی یہ کہ محض پہنچنا کافی نہیں، بلکہ بہانا اور قطرے ٹپکنا واجب ہے) اور اس کا مفاد (یعنی کلام خلاصہ کا مفاد) یہ ہے کہ اگر معلوم ہوجائے کہ نیچے پانی نہ پہنچا تو جواز نہ ہوگا (یعنی اس لئے کہ جب یقین ہو کہ اس خاص حالت میں وقوع نہ ہوا تو اکثر حالات میں واقع ہونا اس کے معارض نہیں ہوسکتا) حلیہ میں کہا: یہ اثبت ہے۔ عبارت شارح "یہی اصح ہے" اس کی تصریح شرح غنیہ میں کی۔ اور یہ بھی لکھا کہ وجہ یہ ہے کہ سخت ہونے ہونے کی صورت میں پانی نفوذ نہ کرسکے گا اور ضرورت حرج کی صورت بھی نہیں اھ ــــ مخفی نہیں کہ یہ تصحیح اگلی تصحیح کے منافی نہیں ــــ رد المحتار کی عبارت ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

بالجملہ غسل میں ان احتیاطوں سے روزہ دار کو بھی چارہ نہیں، ہاں غرغرہف اسے نہ چاہیے کہ کہیں پانی حلق سے نیچے نہ اُتر جائے۔ غیر روزہ دار کے لئے غرغرہ سنّت ہے۔ درمختار میں ہے:

سنتہ المبالغۃ بالغرغرۃ لغیر الصائم لاحتمال الفساد[2]۔

وضو و غسل میں غرغرہ کرکے مبالغہ سنت ہے اس کے لئے جو روزہ دار نہ ہو، روزہ دار کے لئے نہیں کیونکہ اس میں روزہ جانے کا احتمال ہے۔ (ت)

ف: مسئلہ وضو و غسل میں غرغرہ سنّت ہے مگر روزہ دار کو مکروہ۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۴

[2] الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۱

اُسی کے بیان غسل میں ہے:

سننہ کسنن الوضوء سوی الترتیب[1] الخ۔

غسل کی سنتیں وضو کی سنتوں کی طرح ہیں بجز ترتیب کے الخ۔ (ت)

استنشاق: ناک کے دونوں نتھنوں میں جہاں تک نرم جگہ ہے یعنی سخت ہڈی کے شروع تک دُھلنا۔ ردالمحتار میں بحرالرائق سے ہے:

الاستنشاق اصطلاحا ایصال الماء الی المارن، ولغۃ من النشق و ھو جذب الماء ونحوہ بریح الانف الی داخلہ[2]

اصطلاح میں استنشاق کا معنٰی ناک کے نرم حصہ تک پانی پہنچانا۔ اور لغت میں یہ لفظ نشق سے لیا گیا ہے جس کا معنی پانی اور اس جیسی چیز کو سانس کے ذریعہ ناک کے اندر کھینچنا۔ (ت)

اُسی میں قاموس سے ہے:

المارن مالان من الانف[3]

مارن ناک کا وہ حصہ ہے جو نرم ہے (ت)

اور یہ یُونہی ہو سکے گا کہ پانی لے کر سُونگھے اور اُوپر کو چڑھائے کہ وہاں تک پہنچ جائے، لوگ اس کا بالکل خیال نہیں کرتے اوپر ہی اوپر پانی ڈالتے ہیں کہ ناک کے سرے کو چھُو کر گر جاتا ہے بانسے میں جتنی جگہ نرم ہے اُس سب کو دھونا تو بڑی بات ہے، ظاہر ہے کہ پانی کا بالطبع میل نیچے کو ہے اوپر بے چڑھائے ہرگز نہ چڑھے گا افسوس کہ عوام تو عوام بعض پڑھے لکھے بھی اس بلا میں گرفتار ہیں، کاش استنشاق کے لغوی ہی معنے پر نظر کرتے تو اس آفت میں نہ پڑتے۔ استنشاق سانس کے ذریعہ سے کوئی چیز ناک کے اندر چڑھانا ہے نہ کہ ناک کے کنارہ کو چھُوجانا۔ وضو میں تو خیر اس کے ترک کی عادت ڈالنے سے سنّت چھوڑنے ہی کا گناہ ہوگا کہ مضمضہ و استنشاق بمعنی مذکور دونوں وضوء میں سنّتِ مؤکدہ ہیں کما فی الدرالمختار

ف: مسئلہ منہ کے ہر ذرّہ پر حلق تک پانی بہنا اور دونوں نتھنوں میں ناک کی ہڈی شروع ہونے تک پانی چڑھنا غسل میں فرض اور وضو میں سُنّتِ مؤکدہ ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۲۹/۱

[2] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۸ و ۷۹

[3] " " " " " ۱/ ۷۹

(جیسا کہ دُرِّ مختار میں ہے۔ ت) اور سنّتِ مؤکدہ [ف۱] کے ایک آدھ بار ترک سے اگرچہ گناہ نہ ہو عتاب ہی کا استحقاق ہو مگر بارہا ترک سے بلاشُبہہ گنہگار ہوتا ہے کما فی ردالمحتار وغیرہ من الاسفار (جیسا کہ معتبر کتاب ردالمحتار وغیرہ میں ہے۔ ت) تاہم وضو ہو جاتا ہے اور غسل تو ہرگز اُترے ہی گا نہیں جب تک سارا مُنہ حلق کی حد تک اور سارا نرم بانسا سخت ہڈی کے کنارہ تک پُورا نہ دُھل جائے۔ یہاں تک کہ علماء فرماتے ہیں کہ اگر ناک [ف۲] کے اندر کثافت جمی ہے تو لازم کہ پہلے اُسے صاف کرلے ورنہ اس کے نیچے پانی نے عبور نہ کیا تو غسل نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے:

فرض الغسل غسل انفه حتی ماتحت الدرن[1] — غسل میں ناک کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ وہ حصہ بھی جو کثافت اور مَیل کے نیچے ہے۔ (ت)

اس احتیاط [ف۳] سے بھی روزہ دار کو مفر نہیں، ہاں اس سے اوپر تک اُسے نہ چاہیے کہ کہیں پانی دماغ کو نہ چڑھ جائے، غیر روزہ دار کے لئے یہ بھی سنّت ہے۔ درمختار میں ہے:

سنة المبالغة بمجاوزة المارن لغیر الصائم[2] — غیر روزہ دار کے لئے نرمہ سے اوپر پانی پہنچا کر مبالغہ سنّت ہے۔ (ت)

أسالة الماء علٰی ظاھر البدن

سر کے بالوں سے تلووں سے نیچے تک جسم کے ہر پُرزے، رونگٹے کی بیرونی سطح پر پانی کا تقاطر کے ساتھ بہہ جانا، سوا اُس موضع یا حالت کے جس میں حرج ہو جس کا بیان آتا ہے۔ درمختار میں ہے:

یفرض غسل کل مایمکن من البدن بلاحرج[3] — بدن کا ہر وہ حصہ دھونا فرض ہے جسے بغیر حرج کے دھونا ممکن ہے۔ (ت)

ف۱: مسئلہ سنّت مؤکدہ کے ترک کی عادت سے گنہگار و مستحق عذاب ہوتا ہے۔

ف۲: مسئلہ ناک میں کوئی کثافت جمی ہو تو پہلے اس کا چھڑا لینا غسل میں فرض اور وضو میں سنّت ہے۔

ف۳: مسئلہ وضو و غسل میں سُنّت ہے کہ ناک کی جڑ تک پانی چڑھائے مگر روزہ دار اس سے بچے، ہاں تمام نرم بانسے تک چڑھانا اُسے بھی ضروری ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۸

[2] " " " ۱/۲۱

[3] " " " ۱/۲۸

لوگ یہاں دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے غسل نہیں ہوتا اور نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

اوّلاً غسل بالفتح کے معنی میں نافہمی کہ بعض جگہ تیل کی طرح چپڑ لیتے ہیں یا بھیگا ہاتھ پہنچ جانے پر قناعت کرتے ہیں حالانکہ یہ مسح ہوا، غسل میں تقاطر اور پانی کا بہنا ضروری ہے جب تک ایک ایک ذرّے پر پانی بہتا ہوا نہ گزرے گا غسل ہرگز نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے:

غسل ای اسالۃ الماء مع التقاطر[1] غسل یعنی قطرے ٹپکنے کے ساتھ پانی بہانا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

البل بلا تقاطر مسح[2] قطرے ٹپکے بغیر صرف تر کرلینا تو مسح ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

لو لم یسل الماء بان استعملہ استعمال الدھن لم یجز[3] اگر پانی نہ بہا اس طرح کہ تیل کی طرح پانی صرف مَل لیا تو فرض ادا نہ ہوا۔ (ت)

ثانیاً پانی ایسی بے احتیاطی سے بہاتے ہیں کہ بعض مواضع بالکل خشک رہ جاتے ہیں یا اُن تک کچھ اثر پہنچتا ہے تو وہی بھیگے ہاتھ کی تری۔ اُن کے خیال میں شاید پانی میں ایسی کرامت ہے کہ ہر کنج و گوشہ میں آپ دوڑ جائے کچھ احتیاط خاص کی حاجت نہیں حالانکہ جسم ظاہر میں بہت موقع ایسے ہیں کہ وہاں ایک جسم کی سطح دوسرے جسم سے چھپ گئی ہے یا پانی کی گزرگاہ سے جدا واقع ہے کہ بے لحاظ خاص پانی اس پر بہنا ہرگز مظنون نہیں اور حکم یہ ہے کہ اگر ذرّہ بھر جگہ یا کسی بال کی نوک بھی پانی بہنے سے رہ گئی تو غسل نہ ہوگا۔ اور نہ صرف غسل بلکہ وضو میں بھی ایسی ہی بے احتیاطیاں کرتے ہیں کہیں ایڑیوں پر پانی نہیں بہتا، کہیں کہنیوں پر، کہیں ماتھے کے بالائی حصے پر، کہیں کانوں کے پاس کنپٹیوں پر۔ ہم نے اس بارہ میں ایک مستقل تحریر لکھی ہے اُس میں ان تمام مواضع کی تفصیل جن کا لحاظ وخیال وضو وغسل میں ضرور ہے، مردوں اور عورتوں کی تفریق اور طریقہ احتیاط کی تحقیق کے ساتھ ایسی سلیس و روشن بیان سے مذکور ہے جسے بعونہٖ تعالٰی ہر جاہل بچّہ

ف: لوگ وضو وغسل میں دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹
[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۵
[3] " " " " "

عورت سمجھ سکے، یہاں اجمالاً اُن کا شمار کئے دیتے ہیں۔

ضروریاتِ وضو مطلقاً یعنی مرد و عورت سب کے لئے:

(۱) پانی مانگ یعنی ماتھے کے سرے سے پڑنا، بہت لوگ لپ یا چُلّو میں پانی لے کر ناک یا ابرو یا نصف ماتھے پر ڈالتے ہیں پانی تو بہہ کر نیچے آیا وہ اپنا ہاتھ چڑھا کر اُوپر لے گئے اس میں سارا ماتھا نہ دُھلا بھیگا ہاتھ پھرا اور وضو نہ ہوا۔

(۲) پٹیاں جھکی ہوں تو انھیں ہٹا کر پانی ڈالے کہ جو حصّہ پیشانی کا اُن کے نیچے ہے دُھلنے سے نہ رہ جائے۔

(۳) بھوؤں کے بال چھدرے ہوں کہ نیچے کی کھال چمکتی ہو تو کھال پر پانی بہنا فرض ہے صرف بالوں پر کافی نہیں۔

(۴) آنکھوں کے چاروں کوئے، آنکھیں زور سے بند کرے یہاں کوئی سخت چیز جمی ہوئی ہو تو چھڑالے۔

(۵) پلک کا ہر بال پورا بعض وقت کیچڑ وغیرہ سخت ہو کر جم جاتا ہے کہ اس کے نیچے پانی نہیں بہتا اس کا چھڑانا ضرور ہے۔

(۶) کان کے پاس کنپٹی ایسا نہ ہو کہ ماتھے کا پانی گال پر اُتر آئے اور یہاں صرف بھیگا ہاتھ پھرے۔

(۷) ناک کا سوراخ اگر کوئی گہنا یا تنکا ہو تو اُسے پھرا پھرا کر ورنہ یوں ہی دھار ڈالے ہاں اگر بالکل بند ہو گیا تو حاجت نہیں۔

(۸) آدمی جب خاموش بیٹھے تو دونوں لب مل کر کچھ حصّہ چھُپ جاتا کچھ ظاہر رہتا ہے یہ ظاہر رہنے والا حصّہ بھی دُھلنا فرض ہے، اگر کُلّی نہ کی اور مُنہ دھونے میں لب سمیٹ کر بزور بند کر لئے تو اس پر پانی نہ بہے گا۔

(۹) ٹھوڑی کی ہڈّی اُس جگہ تک جہاں نیچے کے دانت جمے ہیں۔

(۱۰) ہاتھوں کی آٹھوں گھائیاں۔

(۱۱) انگلیوں کی کروٹیں کہ ملنے پر بند ہو جاتی ہیں۔

(۱۲) دسوں ناخنوں کے اندر جو جگہ خالی ہے ہاں میل کا ڈر نہیں۔

(۱۳) ناخنوں کے سرے سے کہنیوں کے اُوپر تک ہاتھ کا ہر پہلو، چُلّو میں پانی لے کر کلائی پر اُلٹ لینا

ف: **مسئلہ** وضو میں چھبیس ۲۶ جگہیں جن کی خاص احتیاط مرد و عورت سب پر لازم ہے۔

عہ ناک کا سوراخ، ہاتھ پاؤں کے چھلّے، کلائی کے گہنے، چُوڑیاں۔

ہرگز کافی نہیں۔

(۱۴) کلائی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔ ایسا نہ ہو کہ کھڑے بالوں کی جڑ میں پانی گزر جائے نوکیں رہ جائیں۔

(۱۵) آرسی چھلّے اور کلائی کے گہنے کے نیچے۔

(۱۶) عورتوں کو پھنسی چوڑیوں کا شوق ہوتا ہے اُنھیں ہٹا ہٹا کر پانی بہائیں۔

(۱۷) چوتھائی سر کا مسح فرض ہے پوروں کے سرے گزار دینا اکثر اس مقدار کو کافی نہیں ہوتا۔

(۱۸) پاؤں کی آٹھوں گھائیاں۔

(۱۹) یہاں اُنگلیوں کی کروٹیں زیادہ قابلِ لحاظ ہیں کہ قدرتی ملی ہوئی ہیں۔

(۲۰) ناخنوں کے اندر کوئی سخت چیز نہ ہو۔

(۲۱) پاؤں کے چھلّے اور جو گہنا گٹوں پر یا گٹوں سے نیچے ہو اس کے نیچے سیلان شرط ہے۔

(۲۲) گٹّے۔

(۲۳) تلوے۔

(۲۴) ایڑیاں۔

(۲۵) کونچیں خاص بہ مردان۔ ف

(۲۶) مونچھیں۔

(۲۷) صحیح مذہب میں ساری داڑھی دھونا فرض ہے یعنی جتنی چہرے کی حد میں ہے نہ لٹکی ہوئی کہ ہاتھ سے گلے کی طرف کو دباؤ تو ٹھوڑی کے اُس حصّے سے نکل جائے جس پر دانت جمے ہیں کہ اُس کا صرف مسح سنّت اور دھونا مستحب ہے۔

(۲۸ و ۲۹) داڑھی مونچھیں چھدری ہوں کہ نیچے کی کھال نظر آتی ہو تو کھال پر پانی بہنا۔

(۳۰) مونچھیں بڑھ کر لبوں کو چھپا لیں تو اُنھیں ہٹا ہٹا کر لبوں کی کھال دھونی اگرچہ مونچھیں کیسی ہی گھنی ہوں۔

درمختار میں ہے:

ارکان الوضوء غسل الوجہ من مبدأ سطح جبھتہ الی منبت	ارکانِ وضو یہ ہیں: چہرے کو لمبائی میں پیشانی کی سطح کے شروع سے نیچے کے دانتوں کے اُگنے کی

ف: وضو میں پانچ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط خاص مردوں پر لازم۔

اسنانه السفلى طولا وما بين شحمتي
الاذنين عرضا فيجب غسل المياقي
وما يظهر من الشفة عند انضمامها
(الطبيعي لا عند انضمامها
بشدة وتكلف اهـ وكذا لو
غمض عينيه شديدا لا يجوز
بحر) وغسل جميع اللحية
فرض على المذهب الصحيح
المفتى به المرجوع اليه وما عدا
هذه الرواية مرجوع عنه
ثم لا خلاف ان المسترسل
(وفسره ابن حجر في
شرح المنهاج بما لو مد
من جهة نزوله لخرج
عن دائرة الوجه، ثم رأيت
المصنف في شرحه
على زاد الفقير قال و
في المجتبى قال البقالي
وما نزل من شعر اللحية
من الذقن ليس من
الوجه عندنا خلافا للشافعي اهـ)
لا يجب غسله ولا مسحه بل يسن
(المسح) وان الخفيفة التي ترى بشرتها
يجب غسل ما تحتها نهر وفي البرهان
يجب غسل بشرة لم يسترها الشعر

جگہ تک، اور چوڑائی میں ایک کان کی لَو سے دوسرے
کان کی لَو تک جتنا حصہ ہے سب دھونا ___ تو
آنکھوں کے گوشوں کو دھونا ضروری ہے اور لب کا
وہ حصہ بھی جو لب بند ہونے کے وقت کُھلا رہتا ہے
(یعنی طبعی طور پر بند ہونے کے وقت، شدت اور
تکلیف سے بند کرنے کے وقت نہیں، اھ، حلبی ___
اسی طرح اگر وقتِ وضو آنکھیں سختی سے بند
کرلیں تو وضو نہ ہوگا ___ بحر ___) اور پُوری داڑھی
کا دھونا فرض ہے ___ مذہبِ صحیح مُفتیٰ بہ پر ___
جس کی طرف امام نے رجوع کرلیا ہے۔ اور اس کے
علاوہ جو روایت ہے اس سے رجوع ہوچکا ہے۔
پھر اس میں اختلاف نہیں کہ داڑھی کے لٹکتے ہوئے
بالوں کا دھونا یا مسح کرنا فرض نہیں بلکہ (اس کا
مسح) مسنون ہے۔ (مسترسل، لٹکتے بالوں،
کی تفسیر علامہ ابن حجر شافعی نے شرح منہاج میں
یہ لکھی ہے: بالوں کا وہ حصہ جو نیچے کو پھیلایا جائے
تو چہرے کے دائرے سے باہر ہوجائے۔ پھر
میں نے دیکھا کہ مصنف نے زاد الفقیر کی شرح
میں یہ لکھا ہے: مجتبیٰ میں ہے کہ بقالی نے کہا:
داڑھی کے وُہ بال جو ٹھوڑی سے نیچے ہیں وُہ
امام شافعی کے برخلاف ہمارے نزدیک چہرے
میں شمار نہیں اھ) ہلکی داڑھی جس کی جلد نظر
آتی ہے اس کے نیچے کی جلد دھونا فرض ہے، نہر۔
اور برہان میں ہے: مذہب مختار میں اس جلد کو
دھونا فرض ہے جو بالوں سے چُھپی ہوئی نہیں ہے

کحاجب وشارب وعنفقة فی المختار (ویستثنی منه ما اذا کان الشارب طویلا یستر حمرة الشفتین لما فی السراجیة من ان تخلیل الشارب الساتر حمرة الشفتین واجب[1]) اھ ملخصا مزیدا ما بین الاھلة من رد المحتار۔

جیسے بھوؤں، مونچھوں اور بچی کے بالوں سے [نہ چھپنے والی جلد ۱۲ام] اس سے وہ صورت مستثنٰی ہے جب مونچھیں اتنی لمبی ہوں کہ لبوں کی سُرخی کو چھپالیں کیونکہ سراجیہ میں ہے کہ لبوں کی سرخی کو چھپا لینے والی مونچھوں کا خلال کرنا یعنی ہٹاکر لب کی جلد دھونا فرض ہے) اھ درمختار کی عبارت تلخیص اور ہلالین کے درمیان ردالمحتار سے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

قلت واستحبابی غسل المسترسل نظرا الی خلاف الامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ لما نصوا[ف] علیہ من ان الخروج عن الخلاف مستحب بالاجماع ما لم یرتکب مکروہ مذھبہ کما فی ردالمحتار وغیرہ[2]۔

قلت داڑھی کے لٹکتے ہوئے بالوں کو دھونا' میں نے امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ کے اختلاف کا لحاظ کرتے ہوئے مستحب کہا اس لئے کہ علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ صورتِ اختلاف سے بچنا بالاجماع مستحب ہے بشرطیکہ اس میں اپنے مذہب کے کسی مکروہ کا ارتکاب نہ ہو، جیسا کہ ردالمحتار وغیرہ میں ہے۔

اُسی میں ہے:

سنته تخلیل اصابع الیدین والرجلین وھذا بعد

ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں کا خلال سنت ہے یہ اس وقت ہے جب پانی

ف: حتی الامکان اختلافِ علما سے بچنا مستحب ہے جب تک اس کی رعایت میں اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے۔

---

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۱۸ و ۱۹
ردالمحتار	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۶۶ تا ۶۹
[2] الدرالمختار	"	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۲۷
ردالمحتار	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۹۹

دخول الماء خلالها فلو منضمة فرض[1]
ان انگلیوں کے بیچ پہنچ گیا ہو اگر ملی ہوئی ہوں (کہ پانی نہ پہنچے) تو پانی پہنچانا فرض ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے :

مستحبہ تحریك خاتمه الواسع وکذا الضیق ان علم وصول الماء والا فرض[2]
کشادہ انگوٹھی کو حرکت دینا مستحب ہے اسی طرح تنگ کو بھی، اگر معلوم ہو کہ پانی پہنچ گیا ورنہ فرض ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے :

ومن الاٰداب تعاهد موقیه وکعبیه وعرقوبیه واخمصیه[3] اھ۔
آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ آنکھ کے گوشوں، ٹخنوں، ایڑیوں، تلوؤں پر خاص دھیان دے اھ (ت)

قلت وهذا ان کان الماء یسیل علیها وان لم یتعاهد والا فرض کنظائرہ السابقة۔
قلت یہ اس صورت میں ہے جب پانی ان جگہوں پر خاص دھیان دئے بغیر بہہ جاتا ہو ورنہ فرض ہوگا جیسے اس کی سابقہ نظیروں میں حکم ہے۔ (ت)

ضروریاتِ غسل مطلقاً ف ظاہر ہے کہ وضو میں جس جس عضو کا دھونا فرض ہے غسل میں بھی فرض ہے تو یہ سب اشیاء یہاں بھی معتبر اور ان کے علاوہ یہ اور زائد :

(۳۱) سر کے بال کہ گندھے ہوئے ہوں ہر بال پر جڑ سے نوک تک پانی بہنا۔

(۳۲) کانوں میں بالی پتے وغیرہ زیوروں کے سوراخ کا غسل میں وہی حکم ہے جو ناک میں بلاق وغیرہ کے چھید کا غسل و وضو دونوں میں تھا۔

(۳۳) بھوؤں کے نیچے کی کھال اگرچہ بال کیسے ہی گھنے ہوں۔

(۳۴) کان کا ہر پُرزہ اُس کے سوراخ کا منہ۔

ف: غسل میں اُن ۲۵ یا ۳۰ گزشتہ کے علاوہ ۲۲ جگہ اور ہیں جن کی احتیاط مرد و عورت سب پر لازم۔

---

[1] الدر المختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/ ۲۲
[2] الدر المختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/ ۲۲ و ۲۳
[3] " | " | " | ۱/ ۲۴

(۳۵) کانوں کے پیچھے بال ہٹا کر پانی بہائے۔
(۳۶) استنشاق بمعنی مذکور۔
(۳۷) مضمضہ بطرز مسطور۔
(۳۸) داڑھوں کے پیچھے،
(۳۹) دانتوں کی کھڑکیوں میں جو سخت چیز ہو پہلے جدا کرلیں۔
(۴۰) چونا ریخیں وغیرہ جو بے ایذا چھوٹ سکے چھڑانا۔
(۴۱) ٹھوڑی اور گلے کا جوڑ کہ بے منہ اٹھائے نہ دُھلے گا۔
(۴۲) بغلیں بے ہاتھ اُٹھائے نہ دُھلیں گی۔
(۴۳) بازو کا ہر پہلو،
(۴۴) پیٹھ کا ہر ذرہ،
(۴۵) پیٹ وغیرہ کی بلٹیں اُٹھا کر دھوئیں۔
(۴۶) ناف اُنگلی ڈال کر جبکہ بغیر اس کے پانی بہنے میں شک ہو۔
(۴۷) جسم کا کوئی رونگٹا کھڑا نہ رہ جائے۔

(۴۸) ران اور پیڑو کا جوڑ کھول کر دھوئیں۔
(۴۹) دونوں سرین ملنے کی جگہ خصوصاً جب کھڑے ہو کر نہائیں۔
(۵۰) ران اور پنڈلی کا جوڑ جبکہ بیٹھ کر نہائیں۔
(۵۱) رانوں کی گولائی۔
(۵۲) پنڈلیوں کی کروٹیں۔

خاص بمرداںؔ

(۵۳) گندھے ہُوئے بال کھول کر جڑ سے نوک تک دھونا۔
(۵۴) مونچھوں کے نیچے کی کھال اگرچہ گھنی ہوں۔
(۵۵) داڑھی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔

ف: اُن ۵۲ کے سوا آٹھ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط غسل میں خاص مردوں کو ضرور۔

(۵۶) ذکر و انثیین کے ملنے کی سطحیں کہ بے جُدا کئے نہ دُھلیں گی۔

(۵۷) انثیین کی سطح زیریں جوڑ تک۔

(۵۸) انثیین کے نیچے کی جگہ جڑ تک۔

(۵۹) جس کا ختنہ نہ ہوا ہو بہت علماء کے نزدیک اس پر فرض ہے کہ کھال چڑھ سکتی ہو تو حشفہ کھول کر دھوئے۔

(۶۰) اس قول پر اُس کھال کے اندر بھی پانی پہنچانا فرض ہوگا، بے چڑھائے اس میں پانی ڈالے کہ چڑھنے کے بعد بند ہوجائے گی۔

خاص بزناں

(۶۱) گُندھی چوٹی میں ہر بال کی جڑ تر کرنی، چوٹی کھولنی ضرور نہیں مگر جب ایسی سخت گندھی ہو کہ بے کھولے جڑیں تر نہ ہوں گی۔

(۶۲) ڈھلکی ہوئی پستان اُٹھا کر دھونی۔

۶۳ پستان و شکم کے جوڑ کی تحریر۔

(۶۴ تا ۶۷) فرج خارج کے چاروں لبوں کی جیبیں جڑ تک۔

(۶۸) گوشت پارہ بالا کا ہر پرت کہ کھولے سے کھل سکے گا۔

(۶۹) گوشت پارہ زیریں کی سطح زیریں۔

(۷۰) اس پارہ کے نیچے کی خالی جگہ غرض فرج خارج کے ہر گوشے پرزے کنج کا خیال لازم ہے، ہاں فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھونا واجب نہیں، بہتر ہے۔

درمختار میں ہے:

یفرض غسل کل ما یمکن من البدن بلاحرج مرة کاذن وسرة وشارب وحاجب (ای بشرة وشعرا وان کثف بالاجماع کما فی المنیة) ولحیة وشعر رأس ولو متلبدا وفرج خارج لانه کالفم لا داخل ولا تدخل اصبعها فی قبلها

بدن کا ہر وہ حصہ جسے بلا حرج دھونا ممکن ہے اسے ایک بار دھونا فرض ہے جیسے کان، ناف، مونچھیں، بھوں (یعنی جلد اور بال دونوں، اگرچہ بال گھنے ہوں۔ اس پر اجماع ہے جیسا کہ منیہ میں ہے) داڑھی، سر کے بال اگرچہ گندھے ہوئے ہوں، فرج خارج اس لئے کہ اس کا حکم منہ کی طرح ہے۔ فرج داخل نہیں، فرج داخل میں اسے انگلی ڈال کر دھونا

ف: اُن ۶۰ کے سوا دس مواضع اور ہیں جن کی احتیاط غسل میں خاص عورتوں پر لازم۔

2 بہ یفتی (ای لایجب ذٰلک کما فی الشرنبلالیۃ ح، وفی التتارخانیۃ عن محمد انہ ان لم تدخل الاصبع فلیس بتنظیف) لاداخل قلفۃ بل یندب ھو الاصح قالہ الکمال وعللہ بالحرج وفی المسعودی ان امکن فتح القلفۃ بلامشقۃ یجب والا فلا (وکفی بل اصل ضفیرتھا للحرج اما المنقوض فیفرض غسل کلہ، ولو لم یبتل اصلھا یجب نقضھا ھو الاصح' لایکفی بل ضفیرتہ فینقضھا وجوبا ولو علویا او ترکیا لامکان حلقہ (ھو الصحیح) اھ ملخصا مزیدا من الشامی۔[1]

نہیں ہے اسی پر فتوٰی ہے (یعنی یہ واجب نہیں ہے، جیسا کہ شرنبلالیہ میں ہے، حلبی۔ اور تاتارخانیہ میں ہے امام محمد سے روایت ہے کہ اگر عورت انگلی نہ ڈالے تو تنظیف نہ ہوگی) جس کا ختنہ نہ ہوا ہو اس پر ختنہ کی کھال کے اندر دھونا فرض نہیں بلکہ مستحب ہے یہی اصح ہے۔ یہ کمال ابن الہمام نے فرمایا اور اس کا سبب حرج کو بتایا۔ اور مسعودی میں ہے کہ اگر بغیر مشقت کے اس کھال کو کھول سکتا ہے تو واجب ہے ورنہ نہیں ــــ عورت کو اپنے جوڑوں کی جڑ تر کرلینا کافی ہے حرج کی بنا پر لیکن بال کھلے ہوئے ہیں تو سب دھونا فرض ہے۔ اور اگر جوڑے کی جڑ تر نہیں ہوتی تو کھولنا واجب ہے' یہی اصح ہے۔ مرد کو جوڑے کی جڑ تر کرلینا کافی نہیں بلکہ اس پر کھولنا واجب ہے اگرچہ علوی یا ترکی ہو اس لئے کہ وہ بال کٹا سکتا ہے (یہی صحیح ہے) اھ درمختار کی عبارت تلخیص اور شامی سے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

اُسی میں ہے :

من اٰدابہ تحریک القرطان علم وصول الماء والا فرض۔[2]

غسل کے آداب میں سے ہے کہ بالی کو حرکت دے اگر معلوم ہو کہ پانی پہنچ گیا ورنہ پانی پہنچانا فرض ہے۔ (ت)

---

[1] الدر المختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۸ و ۲۹
رد المحتار | " | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۰۳ و ۱۰۴
[2] الدر المختار | " | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۳

2/2

اُسی میں ہے :

لوخاتمہ ضیقا نزعہ اوحرکہ وجوبا کقرط ولو لم یکن بثقب اذنہ قرط فدخل الماء فی الثقب عند مرورہ علی اذنہ اجزأہ کسرۃ واذن دخلھما الماء والایدخل ادخلہ ولو باصبعہ ولا یتکلف بخشب و نحوہ والمعتبر[ف۱] غلبۃ ظنہ بالوصول[۱]

اگر انگوٹھی تنگ ہو تو اتار دے ورنہ واجب ہے کہ حرکت دے کر پانی پہنچائے جیسے بالی کا حکم ہے اور اگر کان کے سوراخ میں بالی نہیں ہے اور پانی کان پر گزرنے کے وقت سوراخ میں بھی چلا گیا تو کافی ہے جیسے ناف اور کان میں پانی چلا جائے تو کافی ہے اور اگر پانی نہ جائے تو پہنچائے اگرچہ انگلی کے ذریعہ۔ لکڑی وغیرہ کے استعمال کا تکلف نہ کرے۔ اعتبار اس کا ہے کہ پانی پہنچ جانے کا غالب گمان ہو جائے۔

اقول ای فی غیر الموسوس و غیر ماجن لایبالی فالاول ینزل الیقین الی محض الشک والثانی یرفع الشک الی عین الیقین کما ھو معلوم مشاھد واللہ المستعان۔

اقول یہ ضابطہ اعتبار وسوسہ کے مریض، اور تماشہ باز بے پروا کے حق میں ہے اول تو یقین کو شک کی منزل میں لاتا ہے اور ثانی شک کو یقین بنالیتا ہے جیسا کہ مشاہدہ اور معلوم ہے۔ اور خدا ہی سے استعانت ہے۔ (ت)

بالجملہ تمام ظاہر بدن ہر ذرہ ہر رونگٹے پر سر سے پاؤں تک پانی بہنا فرض ہے ورنہ غسل نہ ہوگا مگر مواضع حرج[ف۲] معاف ہیں مثلاً :

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) عورت کے گُندھے ہوئے بال۔

(۳) ناک، کان کے زیوروں کے وہ سوراخ جو بند ہو گئے۔

ف۱ : **مسئلہ** مواضع احتیاط میں پانی پہنچنے کا ظن غالب کافی ہے یعنی دل کو اطمینان ہو کہ ضرور پہنچ گیا مگر یہ اطمینان نہ بے پرواہوں کا کافی ہے جو دیدہ و دانستہ بے احتیاطی کر رہے ہیں نہ وہمی وسوسہ زدہ کا اطمینان ضرور جسے آنکھوں دیکھ کر بھی یقین آنا مشکل بلکہ متدین محتاط کا اطمینان چاہیے۔

ف۲ : اکیس مواضع جو پانی بہانے سے بوجہ حرج معاف ہیں۔

[۱] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

(۴) نامختون کا حشفہ جبکہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔

(۵) اس حالت میں اُس کھال کی اندرونی سطح جہاں تک پانی بے کھولے نہ پہنچے اور کھولنے میں مشقت ہو۔

(۶) مکھی یا مچھر کی بیٹ جو بدن پر ہو اُس کے نیچے۔

(۷) عورت کے ہاتھ پاؤں میں اگر کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔

(۸) دانتوں کا جما ہُوا چُونا۔

(۹) مِسّی کی ریخیں۔

(۱۰) بدن کا میل۔

(۱۱) ناخنوں میں بھری ہُوئی یا بدن پر لگی ہُوئی مٹی۔

(۱۲) جو بال خود گرہ کھا کر رہ گیا ہو اگرچہ مرد کا۔

(۱۳) پلک یا کوئے میں سُرمہ کا جرم۔

(۱۴) کاتب کے انگوٹھے پر روشنائی۔ ان دونوں کا ذکر رسالہ الجود الحلو میں گزرا۔

(۱۵) رنگریز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔

(۱۶) نان بائی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ۔

(۱۷) کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے کما مر اٰنفا عن الخلاصۃ (جیسا کہ ابھی خلاصہ سے گزرا۔ ت)

اقول یُونہی پان کے ریزے نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں کما مر ایضا (جیسا کہ ابھی خلاصہ سے گزرا۔ ت)

اقول وبتعلیل المسألۃ بالحرج لعموم البلوی یندفع ما مر من الایراد۔

اقول جب مسئلہ کی علت یہ بتا دی گئی کہ ابتلائے عام کی وجہ سے حرج ہے تو وہ اعتراض دفع ہوگیا جو عبارتِ خلاصہ کے تحت گزرا۔ (ت)

(۱۸) اقول ف ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معافی ہونی چاہئے اگرچہ پانی تار کے نیچے نہ بہے کہ

ف: مسئلہ ہلتا ہُوا دانت چاندی کے تار سے باندھنا یا مسالے سے جمانا جائز ہے اور اس وقت غسل میں اُس تار یا مسالے کے نیچے پانی نہ بہنا معاف ہونا چاہیے۔

بار بار کھولنا ضرر دے گا نہ اس سے ہر وقت بندش ہو سکے گی۔

(۱۹) یونہی اگر اکھڑا ہُوا دانت کسی مسالے مثلاً بُرادۂ آہن و مقناطیس وغیرہ سے جمایا گیا ہے جمے ہوئے چھلّے کی مثل اس کی بھی معافی چاہئے۔

اقول لانہ ارتفاق مباح وفی الازالۃ حرج۔

اقول کیونکہ یہ انتفاع و علاج مباح ہے اور زائل کرنے میں حرج ہے۔ (ت)

درمختار میں ہے:

لایشد سنہ المتحرك بذھب بل بفضۃ[1]

ہلتے ہوئے دانت کو سونے سے نہیں بلکہ چاندی سے باندھے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قال الکرخی اذا سقطت ثنیۃ رجل فان اباحنیفۃ یکرہ ان یعیدھا و یقول ھی کسن میتۃ ولکن یأخذ سن شاۃ ذکیۃ یشد مکانھا وخالفہ ابویوسف فقال لاباس بہ اھ اتقانی، زاد فی التاترخانیۃ قال بشر قال ابویوسف سألت اباحنیفۃ عن ذلك فی مجلس اٰخر فلم یربا عادتھا باسا اھ[2]

امام کرخی نے کہا: کسی کا اگلا دانت گر گیا تو امام ابوحنیفہ اس کو اس کی جگہ پھر لگانا مکروہ کہتے ہیں اور فرماتے ہیں یہ مردے کے دانت کی طرح ہے لیکن شرعی طور پر ذبح کی ہوئی کسی بکری کا دانت لے کر اس کی جگہ لگا لے۔ امام ابویوسف اس بارے میں امام کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں اھ اتقانی — تاتارخانیہ میں یہ اضافہ ہے: بشر نے کہا امام ابویوسف فرماتے ہیں میں نے ایک دوسری مجلس میں اس سے متعلق امام ابوحنیفہ سے پوچھا تو اس دانت کو دوبارہ اس کی جگہ لگا لینے میں انھوں نے کوئی حرج نہ قرار دیا اھ۔

اقول مبنی القول الاول ان السن عصب فیحلہ الموت

اقول قولِ اوّل کی بنیاد یہ ہے کہ دانت اعصاب میں سے ہے تو موت اس میں

---

[1] الدرالمختار کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی اللبس مطبع مجتبائی دہلی ۲/ ۲۴۰

[2] ردالمحتار " " " " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۳۱

والصحیح انه عظم فلا ینجس و لومن میتة وقد نص فی البدائع والکافی والبحر والدرر وغیرھا ان سن الانسان طاھرة علی ظاھر المذھب وھو الصحیح وان مافی الذخیرة وغیرھا من انھا نجسة ضعیف[1] اھ فارتفع الاشکال کیف لا وقد رجع عنه الامام۔

سرایت کرے گی اور صحیح یہ ہے کہ دانت ایک ہڈی ہے تو وہ اگرچہ ایک مُردے ہی کا ہو نجس نہ ہوگا۔ اور بدائع، کافی، بحر، درمختار وغیرہا میں تصریح ہے کہ انسان کا دانت پاک ہے، یہی ظاہر مذہب ہے اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہا میں جو لکھا کہ نجس ہے یہ قول ضعیف ہے اھ، تو اشکال دُور ہوگیا۔ پھر یہ کیسے نہ ہو جب کہ امام اس سے رجوع کرچکے ہیں۔(ت)

ہاں اگر کمانی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بہنے کو روکے گی تو اتارنا لازم ہے۔

(۲۰) پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

(۲۱) ہر وہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا۔

والمسائل مشھورة وفی فتاوٰنا مذکورة (یہ مسائل مشہور ہیں اور ہمارے فتاوٰی میں مذکور بھی ہیں۔ت)

غرض مدار حرج پر ہے اور حرج بنصِ قرآن مدفوع اور یہ امت دنیا و آخرت میں مرحومہ، والحمد للّٰہ رب العٰلمین۔

درمختار میں ہے:

لایجب غسل ما فیه حرج کعین وان اکتحل[ف] بکحل نجس وثقب انضم وداخل قلفة وشعر المرأة المضفور، ولا یمنع

اسے دھونا واجب نہیں جس کے دھونے میں حرج ہے جیسے اندرونِ چشم۔ اگرچہ ناپاک سرمہ لگالیا ہو۔ اور ایسا سوراخ جو بند ہوگیا ہو، اور ختنہ کی کھال کے اندر کا حصہ اور عورت کے گُندھے ہُوئے بال۔

ف: مسئلہ ناپاک سُرمہ آنکھوں میں لگالیا آنکھیں اندر سے دھونے کا حکم نہیں۔

---

[1] ردالمحتار بحوالہ البحر والبدائع والکافی کتاب الطہارۃ باب المیاہ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۳۸

الطهارة خرء ذباب و برغوث لم یصل الماء تحته[1] (لان الاحتراز عنه غیر ممکن، حلیۃ[2]) وحناء و لو جرمه به یفتی ودسخ و تراب وطین ولو فی ظفر مطلقا قرویا او مدنیا فی الاصح وما علی ظفر صباغ[3] اھ ملخصا۔

اور طہارت سے مانع نہیں مکھی اور مچھر کی وہ بیٹ جس کے نیچے پانی نہ پہنچا (اس کے لئے اس سے بچنا ممکن نہیں۔ حلیہ) اور مہندی اگرچہ اس میں دبازت ہو۔ اسی پر فتوٰی ہے۔ اور میل اور مٹی اور گارا اگرچہ ناخن میں ہو۔ مطلقاً دیہی ہو یا شہری۔ اصح یہی ہے۔ اور وہ رنگ جو رنگریز کے ناخن پر بیٹھ گیا ہے اھ ملخصاً۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

یؤخذ من مسألۃ الضفیرۃ انه لایجب غسل عقد الشعر المنعقد بنفسه لان الاحتراز عنه غیر ممکن ولو من شعر الرجل ولم ار من نبه علیه من علمائنا تامل[4]۔

عورت کے جُوڑے کے مسئلے سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ جو بال خود گرہ کھا کر بیٹھ گیا اسے دھونا واجب نہیں اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں اگرچہ مرد کا بال ہو۔ میں نے اپنے علماء میں سے کسی کی اس پر تنبیہ نہ دیکھی۔ تو غور کرو۔

اُسی میں ہے:

فی النھر لوفی اظفارہ عجین فالفتوی انه مغتفر[5]۔

نہر میں ہے اگر اس کے ناخنوں کے اندر خمیر رہ گیا ہو تو فتوٰی اس پر ہے کہ وہ معاف ہے۔ (ت)

اقول وباللہ التوفیق حرج[ف] کی تین صورتیں ہیں:

ف: مصنف کی تحقیق کہ حرج تین قسم ہے۔

---

[1] الدر المختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۸و۲۹
[2] ردالمحتار | 〃 | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۰۴
[3] الدر المختار | 〃 | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۹
[4] ردالمحتار | 〃 | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۰۴
[5] 〃 | 〃 | 〃 〃 〃 | 〃

ایک یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو جیسے آنکھ کے اندر۔

دوم مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہُوئی چوٹی۔

سوم بعد علم و اطلاع کوئی ضرر و مشقت تو نہیں مگر اس کی نگہداشت، اُس کی دیکھ بھال میں دقت ہے جیسے مکھی مچھر کی بیٹ یا اُلجھا ہوا گرہ کھایا ہُوا بال۔

قسم اول و دوم کی معافی تو ظاہر، اور قسم سوم میں بعد اطلاع ازالہ مانع ضرور ہے مثلاً جہاں مذکورہ صورتوں میں مہندی، سُرمہ، آٹا، روشنائی، رنگ، بیٹ وغیرہ سے کوئی چیز جمی ہُوئی دیکھ پائی تو اب یہ نہ ہو کہ اُسے یُوں ہی رہنے دے اور پانی اُوپر سے بہادے بلکہ چھڑالے کہ آخر ازالہ میں تو کوئی حرج تھا ہی نہیں' تعاہد میں تھا' بعد اطلاع اس کی حاجت نہ رہی۔

ومن المعلوم ان ماکان لضرورۃ تقدر بقدرھا، ھذا ما ظھر لی والعلم بالحق عند ربی، واللّٰہ سبحٰنہ و تعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم و احکم وصلی اللّٰہ تعالٰی علٰی سیدنا محمد و اٰلہ وصحبہ اجمعین۔

معلوم ہے کہ جو حکم کسی ضرورت کے باعث ہو وہ قدر ضرورت ہی کی حد پر رہے گا۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہُوا' اور حق کا علم میرے رب کے یہاں ہے، اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم ہے اور اس مجد بزرگ والے کا علم زیادہ تام اور محکم ہے۔ اور ہمارے آقا محمد' ان کی آل اور تمام اصحاب پر خدائے برتر کا درود ہو۔ (ت)

مسئلہ ۱۳   ۷ شعبان ۱۳۱۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کو زکام ہُوا اور بسبب اس کے دردِ سر ہے اسی حالت میں اُس کو حاجتِ غسل ہُوئی اُس نے اس خیال سے کہ اگر میں سر سے نہاؤں گا تو مرض میں ترقی ہوکر اور عوارض مثل بخار وغیرہ کے پیدا ہوجائیں گے' اور زید کو ترقیِ مرض کا پُورا یقین اور تجربہ ہے، اس سبب سے اُس نے سر کو چھوڑ کر باقی جسم سے نہا لیا اور تمام سر کا خوب مسح کرلیا' تو غسل اُس کا صحیح اور نماز اُس کی یا جس نے اس کے پیچھے پڑھی درست ہوگی یا نہیں؟ یا ایسی حالت میں اس کو تیمم کا حکم تھا؟ بینوا توجروا۔

الجواب

صورت مستفسرہ میں اس کی نماز، امامت سب درست وصحیح ہوئے۔ غریب الروایۃ پھر کتاب الفیض الموضوع لنقل ماھو المختار للفتوٰی پھر منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں ہے:

المرأة لوضرها غسل رأسها فی الجنابة اوالحیض تمسح علٰی شعرها ثلث مسحات بمیاہ مختلفة وتغسل باقی جسدها۔[1]

اگر عورت کو جنابت یا حیض کے غسل میں سر دھونے سے ضرر ہو تو تین الگ الگ پانیوں سے تین بار اپنے بالوں پر مسح کرلے اور باقی جسم دھوئے (ت)

حلیہ شرح منیہ میں ہے :

ان کان اکثر اعضائه صحیحا بان کانت الجراحة علی رأسه وسائر جسدہ صحیح فانه یدع الرأس ویغسل سائر الاعضاء۔[2]

اگر اکثر اعضاء ٹھیک ہوں (مثلاً) اس طرح کہ سر میں زخم ہو اور باقی جسم صحت مند ہو تو سر چھوڑ کر دیگر اعضا کو دھولے۔ (ت)

درمختار میں ہے :

صح اقتداء غاسل بماسح ولو علی جبیرة۔[3]

جو اعضاء کو دھونے والا ہے وہ مسح کرنے والے کی اقتداء کرسکتا ہے اگرچہ زخم کی پٹی پر ہی مسح کرنے والا ہو۔ (ت)

اصل کلی یہ ہے کہ غسل میں اگر بعض جسم پر پانی ڈالنا مضر ہو تو کثرت کا اعتبار ہے، اگر اکثر جسم وہی ہے جس پر پانی پہنچنا ضرر دے گا خواہ یُوں کہ عارضہ خود اسی جسم میں ہو یا یوں کہ اس پر پانی ڈالنے سے پانی ایسی جگہ پہنچے گا جہاں پہنچنے سے ضرر ہے تو تیمم کرے اور اگر جسم سالم ہے تو جس قدر میں مضرت ہے وہاں مسح کرلے باقی پر پانی بہالے۔ درمختار میں ہے :

(تیمم لو اکثرہ مجروحا) او به جدری اعتبارا للاکثر (وبعکسه یغسل) الصحیح۔[4]

(اگر اکثر جسم میں زخم ہے) یا اس میں چیچک ہے تو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے (اسے تیمم کرلینا ہے اور اس کے برعکس ہو تو دھونا ہے) یہی صحیح ہے۔ (ت)

ف : مسئلہ جب بدن کے بعض حصے پر پانی ضرر دیتا ہو بعض پر نہیں تو اکثر کا اعتبار ہے۔

---

[1] منحة الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۶۴

[2] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

[3] الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب الامامة مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۸۵

[4] " کتاب الطہارۃ (آخر باب التیمم) " " ۱/ ۴۵

ردالمحتار میں ہے:

لکن اذاکان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح والا تیمم حلیۃ[1]۔

لیکن جب صحت مند حصّے کو اس طرح دھونا ممکن ہو کہ زخمی حصّے پر پانی نہ جائے تو دھوئے ورنہ تیمم کرے۔ حلیہ۔ (ت)

ظاہر ہے کہ متن میں لفظ زخم یا شرح میں لفظ خارش کوئی قید نہیں، مدار ضرر پر ہے، کسی وجہ سے ہو۔ کمالا یخفی ھذا (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، یہ ذہن نشین رہے۔ ت)

واعلم ان المدقق العلائی ذکر فی الدرالمختار اٰخرالتیمم ما نصہ (من بہ وجع رأس لایستطیع معہ مسحہ) محدثا ولا غسلہ جنبا ففی الفیض عن غریب الروایۃ تیمم وافتی قارئ الھدایۃ انہ (یسقط عنہ (فرض مسحہ) وکذا یسقط غسلہ فیمسحہ[2] اھ ملخصا۔

واضح ہو کہ مدقق علائی رحمہ اللہ تعالٰی نے درمختار باب التیمم کے آخر میں یہ کیا ہے [ہلالین کے درمیان متن تنویر الابصار کے الفاظ ہیں ۱۲م] (جس کے سر میں ایسی بیماری ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے مسح نہیں کرسکتا) جب بے وضو ہے۔ اور نہ دھوسکتا ہے جب حالتِ جنابت میں ہے ـــ تو فیض میں غریب الروایہ سے نقل ہے کہ وہ تیمم کرے۔ اور قاری ہدایہ نے فتوٰی دیا کہ (اس سے فرض مسح ساقط ہے) اور اسی طرح اس کا دھونا ساقط ہے تو وہ مسح کرے گا اھ ملخصاً۔

قال الشامی وما افتی بہ نقلہ فی البحر عن الجلابی ونظمہ العلامۃ ابن الشحنۃ فی شرحہ علی الوھبانیۃ اھ، وقال تحت قولہ وکذا یسقط غسلہ ای غسل الرأس

علامہ شامی نے کہا: قاری ہدایہ نے جو فتوٰی دیا ہے اسے البحرالرائق میں جلابی سے نقل کیا ہے اور اسی کو علامہ ابن الشحنہ نے وہبانیہ کی شرح میں نظم کیا ہے اھ۔ اور علامہ شامی نے عبارتِ درمختار "اسی طرح اس کا دھونا ساقط ہے" کے تحت لکھا ہے یعنی جنابت سے سر دھونا

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ (آخر باب التیمم) داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۷۱

[2] " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۴۶

من الجنابة اھ[1]۔

اقول فھٰذا الذی افتی بہ العلامۃ سراج الدین قاری الھدایۃ شیخ المحقق ابن الھمام موافق لما افتی بہ العبد الضعیف وھو الماشی علی الاصل المار الذی تظافرت علیہ کلماتھم جمیعا ولم ازل اتعجب ممانقل عن غریب الروایۃ فی مسألۃ الجنابۃ من الامر بالتیمم لاجل الضرر فی الرأس وحدہ ثم رأیت منحۃ الخالق فوجدت انہ نقل عن الفیض عن الغریب ما فی الدر ولصیقابہ ما قدمت من مسألۃ المرأۃ فزدت عجبا فان فرع المرأۃ یخالف الفرع الاول صریحا و لذا قال فی الفیض عقیب نقلہ وھو عجیب کما فی المنحۃ[2] ایضا۔

ثم ان المولی سبحٰنہ[ف] و تعالٰی فتح بما اوضح المرام وازاح العجب فان عبارۃ غریب الروایۃ

ساقط ہے اھ۔ (ت)

اقول (میں کہتا ہوں) علامہ سراج الدین قاری الہدایہ شیخ محقق ابن الہمام نے جو فتوٰی دیا بندۂ ضعیف کے فتوے کے مطابق ہے ــــ اور یہی اس قاعدے پر جاری ہے جس پر تمام علماء متفق ہیں ــــ اور اس پر برابر مجھے تعجب رہا جو غریب الروایہ سے فیض میں منقول ہے کہ صرف سر میں ضرر کی وجہ سے تیمم کا حکم ہے ــــ پھر میں نے منحۃ الخالق میں دیکھا کہ بحوالۂ فیض غریب الروایہ سے وہی مسئلہ نقل کیا ہے جو درمختار میں ہے اور اس کے بعد بالکل متصل ہی وہ جُزئیہ ہے جو عورت سے متعلق میں نے اس فتوے کے شروع میں پیش کیا۔ یہ دیکھ کر مجھے اور زیادہ تعجب ہوا اس لئے کہ جزئیۂ عورت، جزئیہ اول کے صراحۃً مخالف ہے۔ اسی لئے فیض میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا "یہ عجیب ہے" ــــ جیسا کہ منحۃ الخالق ہی میں ہے۔

پھر مولٰی سبحانہ وتعالٰی نے وہ امر منکشف فرمایا جس نے مقصد واضح کر دیا اور تعجب جاتا رہا۔ اس لئے کہ غریب الروایہ کی اصل عبارت اس

ف: توجیہ نفیس لما فی غریب الروایۃ۔

[1] ردالمحتار کتاب الطھارۃ (آخر باب التیمم) داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۷۳

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق " باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴

على ما فى المنحة عن الفيض عنه هكذا من برأسه صداع من النزلة ويضره المسح فى الوضوء أو الغسل فى الجنابة يتيمم والمرأة لوضرها[1] الخ فتحدس فى خاطرى ولله الحمد ان الغسل ههنا بضم الفاء دون فتحها فليس المراد غسل الرأس كما اوهمه عبارة الدر بل المعنى ضره الغُسل واسالة الماء على بدنه ولو بترك الرأس لما تصعد به الابخرة الى الدماغ فيزداد به ضررا فى بعض الصور كما علم فى الطب وهذا حكم صحيح لاغبار عليه ولاخلاف فيه للاصل السابق ولا للفرع اللاحق وانما خص المرأة بالذكر ليعلم حكم الرجل بالاولى فانه اذا امر بمسح الشعر النازل الذى لايكون ضرر غسله كضرر غسل نفس الرأس فنفسه اجدر بالحكم هذا كله فى الغسل واما الوضوء فمن المعلوم ان من بلغ به النزلة مبلغا يضره مسح ربع

طرح ہے جیسا کہ منحۃ الخالق میں بحوالہ فیض اس سے نقل کیا ہے: "جس کے سر میں نزلہ کی وجہ سے چکر آتا ہے اور اسے وضو میں مسح اور جنابت میں غسل ضرر دیتا ہے وہ تیمم کرے، اور اگر عورت کو جنابت یا حیض کے غسل میں سر دھونے سے ضرر ہو الخ" تو میرے دل میں یہ خیال گزرا۔ وللہ الحمد۔ کہ لفظ "غسل" یہاں زبر سے نہیں بلکہ پیش سے ہے، اس سے مراد سر دھونا نہیں جیسا کہ درمختار کی عبارت سے وہم ہوتا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ اسے غُسل اور سر چھوڑ کر بھی بدن پر پانی بہانے سے ضرر ہوتا ہے کیونکہ بخارات دماغ کی طرف چڑھتے ہیں جس سے بعض صورتوں میں تکلیف اور بڑھ جاتی ہے جیسا کہ فن طب میں مذکور و معلوم ہے — اور یہ حکم بالکل صحیح بے غبار ہے جس میں سابقہ قاعدے اور مابعد جزئیے کی کوئی مخالفت نہیں اور بعد والے جزئیے میں خاص عورت کا ذکر اس لئے ہے کہ اس سے مرد کا حکم بطریق اولٰی دریافت ہوجائے۔ اس لئے کہ جب یہ حکم ہے کہ عورت اپنے لٹکے ہوئے بالوں کا مسح کرلے جب کہ اس کے دھونے میں وہ ضرر نہیں ہوگا جو خود سر دھونے میں ہوتا ہے تو (مرد کے لئے) خود سر کے مسح کا حکم بدرجۂ اولٰی ہوجائے گا — یہ ساری گفتگو تو غسل سے متعلق ہوئی — اب رہا وضو کا معاملہ، تو یہ معلوم ہے

ف: تطفل على الدر.

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب التیمم ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۴۲

راسه بيد مبتلة فيضره غسل الوجه واليدين والرجلين من باب اولٰی فان البرد الذی يصل الی الدماغ باسالة الماء علی الاطراف اشد من برد عسی ان يصل باصابة يد مبتلة بعض الراس فلاجل هذا امر بالتيمم، هذا غاية مايوجه به كلامه فكان الاحری بالمولی المحقق المدقق العلائی ان يوجهه هكذا او الا تركه اصلا كيف ومثل الحكم عن غريب الرواية غير غريب كما قاله فی الحلية فی مسألة اخری نقلها عنه مخالفا للجميع، والا لم يعزه للفيض الذی هو موضوع لنقل المذهب كيلا يكون تنويها بها، او الا تم نقل كلام الفيض فانه قال عقيبه وهو عجيب، هذا كله ماظهر للعبد الضعيف، والله تعالٰی اعلم۔

کہ جس کا نزلہ اس حد کو پہنچ گیا ہے کہ اسے سر کے صرف چوتھائی حصہ پر بھیگا ہوا ہاتھ پھرنا ضرر پہنچاتا ہے تو چہرہ اور دونوں ہاتھ پاؤں دھونے میں بدرجۂ اولٰی ضرور ہوگا ــــ اس لئے کہ ان اعضاء پر پانی بہانے سے دماغ تک پہنچنے والی ٹھنڈک اس ٹھنڈک کی بہ نسبت زیادہ سخت ہوگی جو سر کے ایک حصہ پر بھیگا ہوا ہاتھ لگنے سے پہنچتی ہے ــ اسی وجہ سے اس شخص کو تیمم کا حکم ہوا ــــ یہ انتہائی توجیہ ہے جو اس کلام سے متعلق ہو سکتی ہے۔ تو علامہ محقق مدقق علاء الدین کے لئے مناسب یہ تھا کہ اس کلام کی یہ توجیہ بھی پیش کر دیتے، ورنہ سرے سے اس کا ذکر ہی چھوڑ دیتے کیونکہ غریب الروایہ میں ایسا حکم مذکور ہونا کوئی عجیب وغریب بات نہیں۔ جیسا کہ حلیہ میں یہی بات ایک دوسرے مسئلہ سے متعلق کہی ہے جو سب کے برخلاف غریب الروایہ سے نقل کیا ہے ــــ تیسری صورت یہ تھی کہ اس مسئلہ پر فیض کا حوالہ نہ دیتے کیوں کہ یہ نقل مذہب کے لئے لکھی گئی ہے اس کی جانب انتساب سے اس مسئلہ کی اہمیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اور اگر فیض کا حوالہ دیا تو اس کے بعد فیض کا ریمارک "وھو عجیب" بھی نقل کرکے اس کا کلام مکمل کر دینا چاہیے تھا ــــ یہ سب وہ ہے جو بندۂ ضعیف پر ظاہر ہوا ــــ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۱۴ مرسلہ سید مودود الحسن نبیرہ ڈپٹی سید اشفاق حسین صاحب ۱۱ رجب ۱۳۱۶ھ

یاایہا العلماء رحمکم اللہ تعالٰی مریض لہ حاجۃ الی الغسل والماء یضرہ فما الحکم فی غسلہ واداء صلوٰتہ الرجاء ان تبینوا لنا الجواب الاٰن۔

اے علماء! اللہ کی آپ پر رحمت۔ ایک بیمار کو نہانے کی حاجت ہے اور پانی نقصان دیتا ہے تو اُسکے غسل و نماز میں کیا حکم ہے؟ امید ہے کہ ابھی جواب ارشاد ہو۔

الجواب

ان ضرہ غسل رأسہ لاغیر مسحہ وغسل سائر جسدہ، وان ضرہ الاغتسال بماء بارد اغتسل بحار او فاتر ان قدر والا تیمم او مسح رأسہ وغسل بدنہ حسبما یقتضیہ حالہ، وان ضرہ الاغتسال فی الوقت البارد تیمم فیہ او مسح وغسل کما مرو اغتسل فی غیر ذٰلک الوقت، وبالجملۃ یتبع الضرر ولا یجاوزہ فحیث لا یجد سبیلا الی الغسل یتیمم الی ان یجد سبیلا، واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اگر اسے صرف سر دھونا مضر ہو تو سر کا مسح کرے باقی بدن دھوئے، اور اگر ٹھنڈے پانی سے نہانا نقصان کرتا ہو تو گرم یا گنگنے سے نہائے اگر مل سکے ورنہ تیمم کرلے یا سر پر مسح کرے اور بدن دھولے جیسا اُس کے حال مرض کا تقاضا ہو، اور اگر ٹھنڈے وقت نہانا نقصان دیتا ہے تو اُس وقت تیمم یا بدستور سر کا مسح اور باقی بدن کا غسل کرلے پھر جب گرم وقت آئے نہالے، غرض جہاں تک ضرر ہو اُسی کا اتباع کرے اُس سے آگے نہ بڑھے، جب کسی طرح نہ نہا سکے تو جب تک یہ حالت رہے تیمم کرے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۵ از کلکتہ کوچہ تارنب ڈاکخانہ ویلزلی اسٹریٹ نمبر ۶ مرسلہ رشید احمد خاں ۱۶ جمادی الاولٰی ۱۳۰۹ھ

زید کی ران میں پھوڑا یا اور کوئی بیماری ہے، ڈاکٹر کہتا ہے پانی یہاں نقصان کرے گا مگر صرف اسی جگہ مضر ہے اور بدن پر ڈال سکتا ہے۔ اس حالت میں وضو یا غسل کے لئے تیمم درست ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو تیمم غسل کا ویسا ہی ہے جیسا وضو کا؟ یا کیا حکم ہے؟ باقی آداب۔

الجواب

صورتِ مسئولہ میں غسل یا وضو کسی کیلئے تیمم جائز نہیں وضو کیلئے نہ جائز ہونا تو ظاہر کہ ران کو وضو سے کوئی علاقہ نہیں اور غسل کے لئے یُوں نار وا کہ اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہے لہذا وضو تو بلاشبہہ تمام وکمال کرے،

اور غسل کی حاجت ہو تو اگر مضرت صرف ٹھنڈا پانی کرتا ہے گرم نہ کرے گا اور اُسے گرم پانی پر قدرت ہے تو بیشک پورا غسل کرے اتنی جگہ کو گرم پانی سے دھوئے باقی بدن گرم یا سرد جیسے سے چاہے، اور اگر ہر طرح کا پانی مضر ہے یا گرم مضر تو نہ ہوگا مگر اُسے اس پر قدرت نہیں تو ضرر کی جگہ بچا کر باقی بدن دھوئے اور اس موضع پر مسح کرلے، اور اگر وہاں بھی مسح نقصان دے مگر دوا یا پٹی کے حائل سے پانی کی ایک دھار بہا دینی مضر نہ ہوگی تو وہاں اُس حائل ہی پر بہادے باقی بدن بدستور دھوئے، اور اگر حائل پر بھی پانی بہانا مضر ہو تو دوا یا پٹی پر مسح ہی کرلے، اگر اس سے بھی مضرت ہو تو اتنی جگہ خالی چھوڑ دے، جب وہ ضرر دفع ہو تو جتنی بات پر قدرت ملتی جائے بجالاتا جائے، مثلاً ابھی پٹی پر سے مسح بھی مضر تھا لہذا جگہ بالکل خشک بچا دی چند روز بعد اتنا آرام ہوگیا کہ یہ مسح نقصان نہ دے گا تو فوراً پٹی پر مسح کرلے اسی قدر کافی ہوگا باقی بدن تو پہلے کا دھویا ہی ہُوا ہے، جب اتنا آرام ہوجائے کہ اب بندش پر سے پانی بہانا بھی ضرر نہ کرے گا فوراً اُس پر پانی کی دھار ڈال دے صرف مسح پر جو پہلے کرچکا تھا قناعت نہ کرے، جب اتنا آرام ہوجائے کہ اب خاص موضع کا مسح بھی ضرر نہ دے گا فوراً وہاں مسح کرلے پٹی کے غسل پر قانع نہ رہے، جب اتنا آرام ہوکر اب خود وہاں پانی بہانا مضر نہ ہوگا فوراً اُس بدن کو پانی سے دھولے، غرض رخصت کے درجے بتادئے گئے ہیں جب تک کم درجہ کی رخصت میں کام نکلے اعلٰی درجے کی اختیار نہ کرے، اور جب کوئی نیچے کا درجہ قدرت میں آئے فوراً اُس تک تنزّل کرآئے۔ اسی طرح اگر یہ حالت ہو کہ اُس جسم پر پانی تو نقصان نہ دے گا مگر بندھا ہوا ہے، کھولنے سے نقصان پہنچے گا یا کھول کر پھر باندھ نہ سکے گا تو بھی اجازت ہے کہ بندش پر سے دھونے یا مسح کرنے جس بات کی قدرت ہو عمل میں لائے جب وہ عذر جاتا رہے کھول کر جسم کو مسح یا غسل جو مقدور ہو کرے، یہی سب حکم وضو میں ہیں اگر اعضائے وضو میں کسی جگہ کوئی مرض ہو، الحاصل یہاں اکثر کے لئے حکم کُل کا ہے جب اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہو تو ہرگز تیمم کی اجازت نہیں بلکہ یہی طریقے جو اوپر گزرے بجالائے، ہاں اگر اکثر بدن پر پانی ڈالنے کی قدرت نہ ہو (خواہ یُوں کہ خود مرض ہی اکثر بدن میں ہے یا مرض تو کم جگہ ہے مگر واقع ایسا ہُوا کہ اس کے سبب اور صحیح جگہ کو بھی نہیں دھو سکتا کہ اُس کا پانی اُس تک پہنچے گا اور کوئی صورت بچا کر دھونے کی نہیں یُوں اکثر بدن دھونے کی قدرت نہیں (مثلاً رانوں، پنڈلیوں، بازوؤں، کلائیوں، پیٹھ پر جا بجا دو دو چار چار انگل کے فاصلہ سے دانے ہیں کہ صرف دانوں کی جگہ جمع کی جائے تو سارے بدن کے نصف حصہ سے کم ہو مگر وہ پھیلے ہوئے اس طرح ہیں کہ اُن کے بیچ بیچ کی خالی جگہ پر بھی پانی نہیں بہا سکتے) تو ایسی حالت میں بیشک تیمم کی اجازت ہوگی اب یہ نہ ہوگا کہ صرف تھوڑا سا بدن دھوکر باقی سارے جسم پر مسح کرلے۔ درمختار میں ہے:

تیمم لوکان اکثرہ ای اکثر اعضاء الوضوء عددا وفی الغسل مساحۃ مجروحا او بہ جدری اعتبارا للاکثر وبعکسہ یغسل الصحیح ویمسح الجریح[1]

اعضائے وضو میں سے بلحاظ تعداد اکثر اعضا اور غسل میں بلحاظ مسافت اکثر بدن اگر زخمی ہے یا اس پر چیچک ہے تو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے تیمم کا حکم ہے۔ اور اس کے برعکس صورت ہے تو صحیح حصہ کو دھونے اور زخمی حصہ پر مسح کرنے کا حکم ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

لکن اذا کان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح والا تیمم، حلیۃ[2]

لیکن اگر صحت مند حصے کو اس طرح دھو سکتا ہے کہ زخمی حصہ پر پانی نہ جائے تو اسے دھونا ہے ورنہ تیمم کرے۔ حلیہ (ت)

درمختار میں ہے:

الحاصل لزوم غسل المحل ولو بماء حار فان ضر مسحہ فان ضر مسحہا فان ضر سقط اصلا[3]

حاصل یہ کہ زخم کی جگہ کو دھونا لازم ہے اگرچہ گرم پانی سے دھوئے۔ اگر دھونے سے ضرر ہو تو مسح کرے، اگر جائے زخم پر مسح سے بھی ضرر ہو تو پٹی پر مسح کرے، اگر اس سے بھی ضرر ہو تو معاف ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ ولو بماء حار نص علیہ فی شرح الجامع لقاضی خان واقتصر علیہ فی الفتح وقیدہ بالقدرۃ علیہ وفی السراج انہ لایجب والظاہر الاول، بحر[4]

کلام شارح "اگرچہ گرم پانی سے دھوئے" اس کی تصریح قاضی خاں کی شرح جامع صغیر میں ہے اور فتح القدیر میں اسی پر اکتفا ہے اور اس میں اس حکم کو اس سے مقید کیا ہے کہ اگر گرم پانی پر اسے قدرت ہو۔ اور سراج میں ہے کہ واجب نہیں۔ اور ظاہر اول ہے۔ بحر۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ آخر باب التیمم مطبع مجتبائی دہلی ۱/۴۵

[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۸۱

[3] الدرالمختار " آخر باب المسح علی الخفین مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۰

[4] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۸۶

درمختار میں ہے :

یمسح علی کل عصابۃ ان ضرہ الماء اوحلھا و منہ ان لایمکنہ ربطھا۔[1]

پوری پٹی پر مسح کرے اگر اسے پانی سے یا پٹی کھولنے سے ضرر ہو، اسی ضرر کے تحت یہ بھی ہے کہ کھولنے کے بعد اسے باندھ نہ سکتا ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

قولہ ان ضرہ الماء ای الغسل بہ او المسح علی المحل ط۔[2]

کلام شارح "اگر پانی سے ضرر ہو" یعنی پانی سے دھونے میں، یا زخم کی جگہ مسح کرنے میں ضرر ہو۔ طحطاوی۔ (ت)

درمختار میں ہے :

انکسر ظفرہ فجعل علیہ دواء اووضعہ علی شقوق رجلہ اجری الماء علیہ ان قدر والا مسحہ و الا ترکہ۔[3]

ناخن ٹوٹ گیا اس جگہ دوا لگائی، یا پیر کی پھٹن پر دوا لگائی تو اس پر پانی بہائے اگر اس پر قدرت ہو ورنہ اس پر مسح کرے، یہ بھی نہ ہوسکے تو چھوڑ دے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

یمسح الجریح ای ان لم یضرہ و الاعصبھا بخرقۃ و مسح فوقھا خانیۃ وغیرھا ومفادہ کما قال ط انہ یلزمہ شد الخرقۃ ان لم تکن موضوعۃ۔[4]

زخمی حصہ پر مسح کرے اگر مسح سے ضرر نہ ہو، ورنہ اس پر کوئی پٹی باندھ کر اس کے اوپر مسح کرے، خانیہ وغیرہا ___ اس عبارت کا مفاد جیسا کہ طحطاوی نے بتایا یہ ہے کہ اس کے ذمہ پٹی باندھنا لازم ہے اگر پہلے بندھی نہ رہی ہو۔ (ت)

ہاں یہ بات کہ فلاں امر ضرر دے گا کسی کافر یا کھلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتانے سے ثابت

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ آخر باب المسح علی الخفین مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۰
[2] ردالمحتار " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۸۷
[3] الدرالمختار " " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۰
[4] ردالمحتار " باب التیمم دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۷۱

3 نہیں ہوسکتی یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو۔ فی الدر المختار و ردّالمحتار:

تیمم لمرض یشتد او یمتد بغلبۃ ظن (ای عن امارۃ او تجربۃ شرح منیۃ) او قول (طبیب حاذق مسلم (غیر ظاهر الفسق)[1] اھ بالالتقاط۔

جب ایسی بیماری ہو کہ (علامت یا تجربہ سے شرح منیہ) یا ایسے مسلمان ماہر طبیب کے بتانے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو غلبۂ ظن ہو کہ پانی استعمال کرنے سے وُہ بیماری اور سخت ہوجائے گی یا لمبی مدت لے لے گی تو تیمم کرے اھ ملتقطاً (ت)۔

اور تیمم غسل و وضو کا ایک ہی سا ہے بلکہ ایک ہی تیمم دونوں کے لئے کافی ہوسکتا ہے خصوصاً جبکہ نیت دونوں کو شامل ہو۔

فی ردالمحتار عن الوقایۃ یکفی تیمم واحد عنهما[2]۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ردالمحتار میں وقایہ سے منقول ہے کہ: ایک ہی تیمم غسل و وضو دونوں کی جگہ کافی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ باب التیمم مطبع مجتبائی دہلی ۱/۴۱
ردالمحتار " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۵۶

[2] " " " " " " " ۱/۱۶۵

الاحوال اھ[1]

پر عطف ہو اور اول اظہر ہے اس لیے کہ سنّت یہی ہے کہ ابتداءِ وضو میں مسواک کی جائے اعدیہ ان کی تصریح ہے بلکہ اظہر ثانی ہے کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہ سے بقول صاحب مفید یہی منقول ہے کہ مسواک سننِ دین سے ہے تو اس صورت میں اس میں تمام احوال برابر ہوں گے۔ ت

اقول کونہ من سنن الدین کماف یقابل عند کونہ من سنن الوضوء فما یغنی الرفع ثم کونہ عطفا علی خبر سنتہ ای سنۃ الوضوء وبوجہ اخرما المراد باستواء الاحوال نفی ان یختص بہ حال بحیث تفقد السنیۃ فی غیرہ ام نفی التشکیک بحسب الاحوال بحیث لایکون التصاقہ ببعضہا ازید من بعض علی الاول لاوجہ لاستظہار الثانی فلو کان سنۃ فی ابتداء الوضوء ای اشد طلبا فی ھذا الوقت و الصق بہ لم ینتف استنانہ فی غیر الوضوء وعلی الثانی لاوجہ للثانی ولا للاول فضلا عن کون احدھما اظہر من الاخر والعجب من البحر صاحب البحر انہ جعل الاولی کون وقتہ عند المضمضۃ لاقبل الوضوء وتبع الزیلعی فی ان الجر اظہر یفید ان الابتداء بہ سنۃ نبہ علیہ اخوہ فی النھر رحمھم اللہ تعالٰی جمیعا **اما** تعلیل الفتح ان لاسنیۃ دون المواظب و لم تثبت عند الوضوء[2] **اقول** الدلیل اعم من الدعوی فان المقصود نفی الاستنان للوضوء والدلیل نفی کونہ من السنن الداخلۃ فیہ

اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سننِ دین سے ہونا اس کے سننِ وضو سے ہونے کے مقابل تھا تو اس کو مرفوع پڑھنے کا کیا فائدہ ہے حالانکہ اس کا عطف سنت کی خبر پر ہے یعنی سنۃ الوضوء۔

اور دوسرے انداز میں یہ کہ استواءِ احوال سے کیا مراد ہے، آیا اس امر کی نفی کہ اس کے ساتھ کوئی حال خاص ہو اور دوسرے میں سنّت ہونا نہ پایا جائے یا تشکیک کی نفی یا عتبارِ احوال، اس طور پر کہ اس کا تعلق بعض کے ساتھ بہ نسبت بعض کے زائد ہو، پہلی صورت میں دوسرے کو اظہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں، تو اگر ابتداءِ وضو میں مسواک سنّت ہو، یعنی اس صورت میں طلب زائد ہو اور اس کا تعلق زاید ہو تو غیرِ وضو میں اس کے سنّت ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے اور دوسری تقدیر پر دوسرے کی اور نہ پہلے کی کوئی گنجائش ہے چہ جائیکہ کوئی کسی سے اظہر ہو، اور صاحب بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے مسواک کو کلی کے وقت اولی قرار دیا ہے نہ کہ وضو سے قبل، اور زیلعی کی پیروی کی ہے کہ جر اظہر ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس سے ابتدا سنت ہے، اس پر ان کے بھائی نے نہر میں تنبیہ کی ہے رحمہم اللہ تعالٰی جمیعا۔ صاحب فتح نے یہ علت بیان کی ہے

---

[1] شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۳

رسالہ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل

۱۳۲۰

(احتلام اور تری کی صورتوں سے متعلق احکام واسباب)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ ۱۶ ۷ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ کوئی شخص سوتے سے جاگا اور تری کپڑے یا بدن پر پائی یا خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر نہانا واجب ہُوا یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ ھادی الاحلام بانزل الاحکام والصلوۃ والسلام علی سید المعصومین عن الاحتلام وآلہ الکرام وصحبہ العظام الی یوم یبل فیہ وارد حوضہ ببل الاکرام، اٰمین!

یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اور کتابوں میں اختلاف بکثرت، لہذا ضرور ہے کہ فقیر بعون القدیر اس کی ضروری توضیح وتشریح اور مذہب معتمد ومختار کی تنقیح کرے۔

فاقول وباللہ التوفیق (تو میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں) یہاں چھ

صورتیں ہیں :

اوّل تری کپڑے یا بدن کسی پر نہ دیکھی۔

دوم دیکھی اور یقین ہے کہ یہ منی یا مذی نہیں بلکہ وَدی یا بَول یا پسینہ یا کچھ اور ہے، ان دونوں صورتوں میں مطلقاً اجماعاً غسل اصلاً نہیں اگرچہ خواب میں مجامعت اور اس کی لذت اور انزال تک یاد ہو۔

غنیہ میں ہے :

تذکر الاحتلام ولم یر بللا لاغسل علیه اجماعاً[1]۔

کسی کو خواب دیکھنا یاد آیا اور تری نہ پائی تو بالاجماع اس پر غسل نہیں۔ (ت)

دُرمختار میں ہے :

لا ان تذکر ولو مع اللذة والانزال ولم یر بللا اجماعاً[2]۔

بالاجماع غسل نہیں ہے اس صورت میں جب کہ خواب یاد آیا اگرچہ لذت اور انزال بھی یاد ہو مگر تری نہ پائی۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

لایجب اتفاقا فیما اذا علم انه ودی مطلقاً[3]۔

بالاتفاق مطلقاً غسل واجب نہیں اس صورت میں جب کہ اسے تری کے وَدی ہونے کا یقین ہو۔ (ت)

جامع الرموز میں ہے :

احترز بقوله المنی والمذی عن الودی فانه غیر موجب عندهم وان تذکر الاحتلام کما فی الحقائق[4]۔

لفظ منی و وَدی لکھ کر وَدی سے احتراز کیا ہے اس لئے کہ ان ائمہ کے نزدیک اس سے غسل واجب نہیں ہوتا اگرچہ خواب دیکھنا یاد ہو۔ جیسا کہ حقائق میں ہے۔ (ت)

سوم ثابت ہو کہ یہ تری منی ہے اس میں بالاتفاق نہانا واجب ہے اگرچہ خواب وغیرہ اصلاً یاد نہ ہو۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی طہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[2] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱

[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ موجبات الغسل داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

[4] جامع الرموز بیان الغسل مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/ ۴۴

فی رد المحتار یجب الغسل اتفاقا اذا علموا انه منی مطلقا۔[1]

ردالمحتار میں ہے ، بالاتفاق غسل واجب ہے مطلقاً جب یقین ہو کہ یہ تری منی ہے۔ (ت)

اسی طرح عامہ کتب میں اس پر اجماع منقول،

لکن فی شرح النقایۃ للقہستانی کان الفقیہ ابوجعفر یقول ھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالٰی و اما عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فلا غسل علیہ اذا لم یتذکر الاحتلام کذا فی شرح الطحاوی۔[2] اھ

لیکن علامہ قہستانی کی شرح نقایہ میں ہے ، فقیہ ابوجعفر فرماتے تھے کہ یہ امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک ہے امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک خواب یاد نہ آنے کی صورت میں اس پر غسل نہیں۔ ایسا ہی شرح طحاوی میں ہے اھ۔ (ت)

اقول لعل وجہہ واللہ تعالٰی اعلم ان نزول المنی لایوجب الغسل مطلقا بل اذا نزل عن شھوۃ دفقا فاذا تذکر الاحتلام ثم راٰہ علم انہ نزل عن شھوۃ واذا لم یتذکر احتمل ان یکون نزل ھکذا من دون شھوۃ فلا یجب الغسل بالشک والجواب ان بالنوم تتوجہ الحرارۃ الی الباطن ولہذا یحصل الانتشار غالبا فالسبب مظنون والاحتمال الخلاف اعنی الخروج بلاشھوۃ نادر فلا یعتبر۔

اقول شاید اس کی وجہ ___ واللہ تعالٰی اعلم ___ یہ ہے کہ مطلقاً منی نکلنے سے غسل واجب نہیں ہوتا بلکہ اس وقت جب کہ جَست کے طور پر شہوت سے نکلے تو جب خواب دیکھنا یاد ہو پھر منی بھی دیکھے تو یقین ہوگا کہ شہوت ہی سے نکلی ہے اور جب احتلام یاد نہ ہو تو احتمال ہوگا کہ شاید یُونہی بغیر شہوت کے نکل آئی ہے اس لئے شک سے غسل واجب نہ ہوگا ___ جواب یہ ہے کہ نیند سے حرارت جانبِ باطن کا رُخ کرتی ہے اسی لئے عموماً انتشار آلہ ہوتا ہے یہ سبب غلبۂ ظن کا حامل ہے اس کے خلاف کا احتمال یعنی بلاشہوت نکل آنا نادر ہے اس لئے قابلِ اعتبار نہیں۔ (ت)

شرح نقایہ برجندی میں ہے :

قد ظہر انہ لاخلاف فی رؤیۃ المنی

واضح ہوگیا کہ منی دیکھنے کی صورت میں کوئی اختلاف

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ موجبات الغسل داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰

[2] جامع الرموز " بیان الغسل مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

حیث یجب الغسل اجماعاً ونقل فی شرح الطحاوی عن الفقیہ ابی جعفر ان رؤیۃ المنی ایضا علی ھذا الاختلاف والمشھور ھو الاول[1] اھ۔

نہیں، بالاجماع غسل واجب ہے ــــ اور شرح طحاوی میں فقیہ ابوجعفر سے منقول ہے کہ یہ اختلاف منی دیکھنے کی صورت میں بھی ہے ــــ اور مشہور اول ہی ہے ۔ اھ۔

اب رہیں تین صورتیں اس تری کے منی ہونے کا احتمال ہو، مذی ہونے کا علم ہو، منی نہ ہونا تو معلوم مگر مذی ہونے کا احتمال ہو۔ پس اگر خواب میں احتلام ہونا یاد ہے تو ان تینوں صورتوں میں بھی بالاتفاق نہانا واجب ہے،

فی ردالمحتار یجب اتفاقا اذا علم انہ مذی او شك مع تذکر الاحتلام[2] اھ مختصراً۔

ردالمحتار میں ہے: بالاتفاق غسل واجب ہے جب خواب یاد ہونے کے ساتھ اس بات کا یقین یا احتمال ہو کہ یہ تری مذی ہے اھ مختصراً۔

اقول وقد تظافرت الکتب علی ھذا متونا وشروحا وفتاوی فلا نظر الی مافی الحلیۃ عن المصفی عن المختلفات "انہ اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انہ مذی فانہ لا یجب الغسل عندھم جمیعا"[3] ورأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الحلیۃ ھٰھنا ما نصہ "عامۃ المعتبرات علی نقل الاجماع فی ھٰذہ الصورۃ علی وجوب الغسل، وفی بعضھا جعلوھا خلافیۃ بین ابی یوسف وصاحبیہ اما حکایۃ

اقول اس حکم پر متون، شروح، فتاوٰی تینوں درجے کی کتابیں متفق ہیں ــ تو وہ قابلِ توجہ نہیں جو حلیہ میں مصفی سے اس میں مختلفات سے منقول ہے کہ "جب احتلام کا یقین ہو اور یہ بھی یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے تو ان تینوں ائمہ کے نزدیک غسل واجب نہیں"۔ میں نے اپنے نسخہ حلیہ پر یہاں دیکھا کہ میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے: عامہ کتب معتبرہ نے اس صورت میں وجوبِ غسل پر اجماع نقل کیا ہے ــ بعض کتابوں کے اندر اس صورت میں امام ابو یوسف اور طرفین کا اختلاف بتایا ہے ــ لیکن یہ حکایت کہ اس صورت میں

---

[1] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۳۰
[2] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الاجماع علی عدم الوجوب فمخالفۃ لجمیع المعتبرات ولقد کدت ان اقول ان لاوقعت زائدۃ من قلم الناسخین لولا انی رأیت فی جامع الرموز مانصہ لوتیقن بالمذی لم یجب تذکرالاحتلام اولا وھذا عندھم علی مافی المصفی عن المختلفات لکن فی المحیط وغیرہ انہ واجب حینئذ اھ[1] اھ ماکتبت علیہ۔

وانا الاٰن ایضا[عہ] لااستبعد ان الامر کما ظننت من وقوع لا زائدۃ فی نسخۃ المصفی او المختلفات ونقلہ القھستانی بالمعنی ولم یتنبہ لما اسمعنا، واللہ تعالٰی اعلم۔

والخلاف الذی اشرت الیہ ھو مافی الحصر والمختلف والعون و فتاوی العتابی والفتاوی الظھیریۃ ان بروٴیۃ المذی لایجب الغسل عند ابی یوسف تذکرالاحتلام اولم یتذکر کما فی فتح اللہ المعین[2] للسید ابی السعود الازھری و

عدمِ وجوب پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے یہ تمام معتبر کتابوں کے خلاف ہے۔ میں تو یہ کہہ دیتا کہ لفظ "لا" (نہیں) ناقلوں کے قلم سے زیادہ ہوگیا ہے لیکن جامع الرموز میں بھی دیکھا کہ یہ لکھا ہوا ہے، اگر مذی ہونے کا یقین ہوتو غسل واجب نہیں، احتلام یاد ہو یا نہ ہو، اور یہ تینوں ائمہ کے نزدیک ہے اس کے مطابق جو مصفی میں مختلفات سے نقل ہے۔ لیکن محیط وغیرہ میں ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے اھ" حلیہ پر میرا حاشیہ ختم ہوا۔

اور میں اس وقت بھی یہ بعید نہیں سمجھتا کہ حقیقت وہی ہو جو میرے خیال میں ہے کہ مصفی یا مختلفات کے نسخے میں "لا" (نہیں) زیادہ ہوگیا ہے اور قہستانی نے اسے بالمعنٰی نقل کردیا اور اس کا خیال نہ کیا جو ہم نے بیان کیا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

جس اختلاف کا میں نے اشارہ کیا وہ یہ ہے کہ حصر، مختلف، عون، فتاوی عتابی اور فتاوی ظہیریہ میں یہ ہے کہ مذی دیکھنے سے امام ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا احتلام یاد ہو یا یاد نہ ہو جیسا کہ سید ابو السعود ازہری کی فتح اللہ المعین میں ہے اور تبیین الحقائق میں

---

[1] حواشی امام احمد رضا علی حلیۃ المحلی

[2] فتح المعین کتاب الطھارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹

[عہ] وسیأتی تاویل نفیس فانتظر اھ منہ۔

[عہ] اس کی ایک عمدہ تاویل بھی آگے آرہی ہے، انتظار کیجئے ۱۲ منہ (ت)

نقلہ فی التبیین[1] عن غایۃ السروجی عن الامام الفقیہ ابی جعفر الھندوانی عن الامام الثانی رحمھم اللہ تعالٰی۔ وفی ابوالسعود عن نوح افندی عن العلامۃ قاسم ابن قطلوبغا مانصہ قلت فیحتمل ان یکون عن ابی یوسف روایتان[2] اھ۔

اسے غایۃ السروجی سے، اس میں امام فقیہ ابوجعفر ہندوانی کے حوالے سے امام ثانی سے نقل کیا ہے رحمہم اللہ تعالٰی۔ اور ابوالسعود میں علامہ نوح آفندی کے حوالہ سے علامہ قاسم ابن قطلوبغا سے یہ نقل ہے: میں کہتا ہوں ہوسکتا ہے امام ابویوسف سے دو روایتیں ہوں اھ۔

وفی الحلیۃ وجوب الاغتسال فیما اذا تیقن کون البلل مذیا وھو متذکر الاحتلام باجماع اصحابنا علٰی ما فی کثیر من الکتب المعتبرۃ وفی المصفی ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظھیریۃ اذا رأی مذیا وتذکر الاحتلام لاغسل علیہ عند ابی یوسف فیحتمل انیکون عن ابی یوسف روایتان[3] اھ مختصرا۔

اور حلیہ میں یہ ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے جب یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے اور اسے احتلام بھی یاد ہو اس حکم پر ہمارے ائمہ کا اجماع ہے جیسا کہ بہت سی کتب معتبرہ میں مذکور ہے۔ اور مصفٰی میں یہ لکھا ہے کہ حصر، مختلف اور فتاوٰی ظہیریہ میں ذکر کیا ہے کہ جب مذی دیکھے اور احتلام یاد ہو تو امام ابویوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں۔ تو ہوسکتا ہے کہ امام ابویوسف سے دو روایتیں ہوں اھ مختصراً۔

اقول بل ثلث[ف] الاولی لاغسل بلا تذکر وان رأی منیا کما مر عن شرحی النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی الثانیۃ لا الا بالمنی

اقول بلکہ تین روایتیں (۱) احتلام یاد آئے بغیر غسل نہیں اگرچہ منی ہی دیکھے جیسا کہ امام علی اسبیجابی کے حوالے سے دونوں شرح نقایہ (قہستانی وبرجندی) سے نقل گزری۔

ف: تطفل ما علی الحلیۃ والعلامۃ قاسم۔

---

[1] تبیین الحقائق | کتاب الطہارۃ | دار الکتب العلمیۃ بیروت | ۱/ ۶۷

[2] فتح المعین | " | ایچ ایم سعید کمپنی کراچی | ۱/ ۵۹

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

وان رأى المذی متذکراوھی ھذہ ٗ والثالثة یغتسل فی التذکر باحتمال المذی ایضا وفی عدمه بعلم المنی وھو الاظھر الاشھر ومرویة الاکثر، بل عند رابعة نحو قولھما علی ما فی القھستانی[عه] عن العیون وغیرھا، واللہ تعالٰی اعلم۔

(۲) بغیر منی دیکھے غسل نہیں اگرچہ مذی دیکھے اور احتلام بھی یاد ہو۔ یہی وہ اختلافی روایت ہے جس کا ذکر ہو رہا ہے (۳) احتلام یاد ہونے کی صورت میں تری کے بارے میں مذی کا احتمال ہونے سے بھی غسل واجب ہے اور احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں جب تری کے منی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب ہے۔ یہی اظہر واشہر اور مرویِ اکثر ہے۔ بلکہ امام ابو یوسف سے ایک چوتھی روایت قول طرفین کے مطابق بھی ہے جیسا کہ قہستانی میں عیون وغیرہا کے حوالے سے نقل ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

عه حیث ذکرالوجوب عندھما بالمذی وان لم یتذکر ثم قال ٗ وکذا عند ابی یوسف اذا تذکرالاحتلام واما اذالم یتذکر فلا غسل وفی العیون وغیرہ انه واجب عندہ فلعل عنه روایتین کما فی الحقائق[۱] اھ فالروایتان ھھنا عدم الوجوب بالمذی اذا لم یتذکر وھی المشھورة والوجوب به وان لم

عه اس میں یہ ذکر ہے کہ طرفین (امام اعظم و امام محمد) کے نزدیک مذی سے غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو پھر بتایا کہ ایسا ہی امام ابو یوسف کے نزدیک بھی ہے جب کہ احتلام یاد ہو۔ اور یاد نہ ہو تو ان کے نزدیک غسل نہیں — اور عیون وغیرہ میں ہے کہ اس صورت میں بھی ان کے نزدیک غسل واجب ہے۔ تو شاید ان سے دو روایتیں ہوں جیسا کہ حقائق میں ہے اھ —— تو یہاں پر دو روایتیں یہ ہوئیں (۱) مذی سے غسل واجب نہیں جبکہ احتلام یاد نہ ہو، یہی مشہور روایت

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[۱] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

اور اگر احتلام یاد نہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں اصلاً غسل نہیں۔

وھو الاقیس وبہ اخذ الامام الاجل العارف باللہ خلف بن ایوب والامام الفقیہ ابو اللیث السمرقندی کما فی الفتح وغیرہ۔

اور یہی زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ اسی کو امام بزرگ عارف باللہ خلف بن ایوب اور امام فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے اختیار کیا، جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔ (ت)

شکلِ اخیر یعنی ششم میں طرفین یعنی حضرت سیدنا امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بھی امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں یعنی جہاں نہ منی کا احتمال نہ مذی کا یقین بلکہ مذی کا احتمال ہے غسل بالاتفاق واجب نہیں۔

فی ردالمحتار لایجب اتفاقا فیما اذا شك فی الاخیرین (یعنی المذی والودی)

ردالمحتار میں ہے کہ بالاتفاق غسل واجب نہیں اُس صورت میں جبکہ مذی وودی میں شک ہو اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یتذکر وھی التی فی العیون۔ وھی کما فی مذھبھما والروایتان فی قول العلامۃ قاسم والحلیۃ الوجوب بالمذی اذا تذکر وھی المشھورۃ وعدمہ بہ وان تذکر وھی التی فی العیون فروایتا العون والعیون علی طرفی نقیض ھذا ما یعطیہ سوق القھستانی، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ۱۲ منہ۔

ہے (۲) مذی سے غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ یہ وہ روایت ہے جو عیون میں ہے۔ اور یہ مذہب طرفین کے مطابق ہے۔ اور علامہ قاسم اور حلیہ کے کلام میں جو دو روایتیں مذکور ہوئیں وہ یہ ہیں (۱) مذی سے غسل واجب ہے جب کہ احتلام یاد ہو۔ یہ وہی مشہور روایت ہے (۲) مذی سے غسل واجب نہیں اگرچہ احتلام یاد ہو۔ یہ وہ روایت ہے جو عیون میں مذکور ہے۔ تو عون اور عیون کی دونوں روایتیں بالکل ایک دوسری کی ضد ہیں۔ قہستانی کے سیاق سے یہی حاصل ہوتا ہے، اور حقیقتِ حال خدائے برتر ہی کو خوب معلوم ہے ۱۲ منہ (ت)

مع عدم تذکر الاحتلام[1] احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

اور شکل اول یعنی چہارم میں کہ منی کا احتمال ہو خواہ یوں کہ منی و مذی محتمل ہوں یا منی و ودی یا تینوں (اور ودی سے مراد ہر وہ تری کہ منی و مذی کے سوا ہو)۔ ان سب صورتوں میں دونوں حضرات باتفاقِ روایات غسل واجب فرماتے ہیں۔

فی رد المحتار یجب عندھما فیما اذا شك فی الاولین (ای المنی والمذی) او فی الطرفین (ای المنی والودی) او فی الثلثۃ احتیاطا ولایجب عند ابی یوسف للشك فی وجود الموجب[2]۔

ردالمحتار میں ہے: امام اعظم و امام محمد علیہما الرحمہ کے نزدیک احتیاطًا اس صورت میں غسل واجب ہے جب منی و مذی میں یا منی و ودی میں یا تینوں میں شک ہو۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں کیونکہ مُوجب کے وجود میں شک ہے۔ (ت)

لیکن جہاں منی کے ساتھ مذی کا احتمال نہ ہو صرف ودی کا شُبہہ ہو وجوب مطلق ہے، اور جہاں مذی کا بھی شک ہو اُس میں ایک صورت کا استثناء، وہ یہ کہ اگر سونے سے کچھ پہلے اسے شہوت تھی ذکر قائم تھا اب جاگ کر تری دیکھی جس کا مذی ہونا محتمل ہے اور احتلام یاد نہیں تو اُسے مذی ہی قرار دیں گے غسل واجب نہ کریں گے جب تک اس کے منی ہونے کا ظن غالب نہ ہو، اور اگر ایسا نہ تھا یعنی نیند سے پہلے شہوت ہی نہ تھی یا تھی اور اُسے بہت دیر گزر گئی مذی جو اس سے نکلنی تھی نکل کر صاف ہو چکی اس کے بعد سویا اور تری مذکور پائی جس کا منی و مذی ہونا مشکوک ہے تو بدستور صرف اسی احتمال پر غسل واجب کر دیں گے منی کے غالب ظن کی ضرورت نہ جانیں گے، صورِ استثناء کہ مذکور ہوئے یاد رکھئے کہ آئندہ اس پر بحث ہونے والی ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔ اب رہی شکل ثانی یعنی پنجم کہ مذی کا یقین ہو اس میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے بیان مذہب میں علماء کا اختلاف شدید ہے بہت اکابر نے جزم فرمایا کہ اس صورت میں بھی مثل صورت ششم غسل واجب نہ ہونے پر ہمارے ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اتفاق ہے۔ مبسوط امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ و محیط امام برہان الدین و مغنی و مصفی للامام النسفی و فتح القدیر نقلاً و منیۃ المصلی و شرح نقایہ للعلامۃ البرجندی و جامع الرموز للعلامۃ القہستانی و حاشیہ الفاضل عبدالحلیم الرومی علی الدرر و الغرر و بحر الرائق و نہر الفائق و درمختار و حواشی الدر

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

[2] " " " " " "

للسید الحلبی والسید[14] الطحطاوی والسید[15] الشامی ومسکین[16] علی الکنز وفتح المعین[17] للسید الازہری وتعلیقات[18] ابیہ السید علی بن علی بن ابی الخیر الحسینی ورحمانیہ[19] وہندیہ[20] وطحطاوی[21] علی مراقی الفلاح ومنحۃ[22] الخالق اسی طرف ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

ان رای بللا الا انہ لم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لایجب الغسل وان شك انہ منی او مذی قال ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی لایجب الغسل حتی یتیقن بالاحتلام وقالا یجب ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط[1]۔

اگر تری دیکھے مگر احتلام یاد نہ آئے تو اگر یقین ہے کہ تری مذی ہے تو غسل واجب نہیں ـــــ اور اگر شک ہے کہ وہ منی ہے یا مذی ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ غسل واجب نہیں جب تک احتلام کا یقین نہ ہو۔ اور طرفین نے فرمایا: واجب ہے۔ ایسا ہی شیخ الاسلام نے ذکر کیا۔ ایسا ہی محیط میں ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

لایجب الغسل اتفاقا فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[2]۔

اُس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہیں جب تری کے مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

درمختار میں دربارہ عدمِ تذکر احتلام ہے:

اذا علم انہ مذی فلا غسل علیہ اتفاقا[3]۔

جب یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے بالاتفاق اس پر غسل نہیں۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

لایجب اتفاقا فیما اذا علم انہ مذی مع عدم تذکر الاحتلام[4]۔

اُس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہیں جب اُسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

---

[1] الفتاوی الہندیہ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵
[2] البحرالرائق 〃 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۶
[3] الدرالمختار 〃 مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱
[4] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰

بعینہٖ اسی طرح منحۃ الخالق میں ہے۔ حاشیہ طحطاوی میں ہے:

اذا علم انه مذی مع عدم التذکر لایجب الغسل اتفاقا۔[1]

جب یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو تو بالاتفاق غسل واجب نہیں۔ (ت)

برجندی میں ہے:

ذکر فی المبسوط والمحیط والمغنی ھٰھنا تفصیلات وھو انه اذا استیقظ و رای بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انه مذی لایجب الغسل وان تیقن انه منی یجب وان شك انه مذی او منی قال ابو یوسف لایجب وقالا یجب۔[2]

مبسوط، محیط اور مغنی میں یہاں کچھ تفصیلات ذکر کی ہیں، وہ یہ کہ جب بیدار ہو کر تری دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو تو اگر اسے یقین ہو کہ یہ مذی ہے تو غسل واجب نہیں۔ اور اگر یقین ہو کہ منی ہے تو واجب ہے۔ اور اگر شک ہو کہ مذی ہے یا منی تو امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں، اور طرفین نے فرمایا: واجب ہے۔ (ت)

رحمانیہ میں محیط سے ہے:

استیقظ فوجد علی فراشه او فخذه بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انه منی یجب الغسل والا لایجب وان شك انه منی او مذی قال ابو یوسف لایجب الغسل اھ۔[3]

بیدار ہونے کے بعد اپنے بستر یا ران پر تری پائی اور احتلام یاد نہیں تو اگر اسے یقین ہو کہ یہ تری منی ہے تو غسل واجب ہے ورنہ (اور اگر ایسا نہیں تو) واجب نہیں۔ اور اگر شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں اھ۔ (ت)

اقول فی^ف قوله والا لایجب تدافع ظاهر مع مسألة الشك ولعل الجواب انها حلت

اقول ان کی عبارت "والا لایجب" ورنہ واجب نہیں میں مسألۂ شک کے ساتھ کھلا ہوا ٹکراؤ ہے (اول سے معلوم ہوا کہ منی کا

ف: تطفل علی المحیط

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار — کتاب الطہارۃ — المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ — ۱/ ۹۳

[2] شرح النقایۃ للبرجندی — " — نولکشور لکھنؤ — ۱/ ۳۰

[3] رحمانیہ

محل الاستثناء ویعکرہ لزوم ان لایجب وفاقا اذا شك انه منی اوودی لانه لم یستثن الا الشك والمنی والمذی الا ان یقال ان المراد بالمذی غیرالمنی وھو ظاھر البعد والاولی ان یقال ان اصل قولہ والا لایجب وان لا مفصولا والتقدیر وان تیقن انه لامنی لایجب۔

یقین نہ ہونے کی صورت میں ـــ جس میں صورت شک بھی داخل ہے ـــ بالاتفاق غسل واجب نہیں، اور مسئلہ شک سے معلوم ہوا کہ طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے) شاید اس کا یہ جواب دیا جائے کہ مسئلہ شک استثناء کے قائم مقام ہے (یعنی صورتِ شک کے سوا اور صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں) مگر اس جواب پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ پھر لازم ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہو جب منی یا ودی ہونے میں شک ہو کیونکہ استثناء صرف منی اور مذی میں شک کی صورت کا ہوا ـــ مگر اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ مذی سے مراد غیر منی ہے، خواہ ودی ہی ہو ـــ اور اس مراد کا بعید ہونا ظاہر ہے ـــ اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ ان کے قول "والا لایجب" کی اصل "وان لا" فصل کے ساتھ ہے اور تقدیرِ عبارت یہ ہوگی کہ وان تیقن انه لامنی، لا یجب ـــ اور اگر یقین ہو کہ وہ منی نہیں تو غسل واجب نہیں۔

شرح الکنز للعلامۃ مسکین میں ہے:

اذا لم یتذکر الاحتلام وتیقن انه مذی فلا غسل علیه[1]

جب احتلام یاد نہ ہو اور یقین ہو کہ یہ تری مذی کی ہے تو اس پر غسل نہیں۔ (ت)

ابوالسعود میں ہے:

اما صور ما لایجب فیھا الغسل اتفاقا فاربعة (الی قولہ) الثالثة علم

لیکن بالاتفاق غسل واجب نہ ہونے کی چار صورتیں ہیں ـــ تیسری صورت یہ کہ مذی ہونے کا

[1] شرح الکنز لملا مسکین علی ہامش فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹

انه مذی ولم یتذکر۔[1]

یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

حلبی علی الدرر میں ہے:

لاغسل علیه ان تیقن انه مذی وکذا لو شك انه مذی او ودی ولم یتذکر الاحتلام۔[2]

اس پر غسل نہیں اگر اسے یقین ہو کہ یہ مذی ہے، اسی طرح اگر اسے شک ہو کہ مذی ہے یا ودی اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

مستیقظ وجد فی ثوبه او فخذه بللا ولم یتذکر احتلاما لو تیقن انه مذی لایجب اتفاقا لکن التیقن متعذر مع النوم اھ[3]۔

بیدار ہونے والے نے اپنے کپڑے یا ران میں تری پائی اور احتلام یاد نہیں تو اگر اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ـــ لیکن سونے کے باوجود اس بات کا یقین متعذر ہے۔ (ت)

طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

لایجب الغسل اتفاقا فیما اذا تیقن انه مذی ولم یتذکر والمراد بالتیقن غلبة الظن لان حقیقة الیقین متعذرة مع النوم[4]۔

بالاتفاق غسل واجب نہیں اُس صورت میں جبکہ اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو۔ اور یقین سے مراد غلبۂ ظن ہے اس لئے کہ حقیقت یقین باوجود نیند کے متعذر ہے۔

اقول کانه یشیر الی الجواب عما اورد المحقق وما کان المحقق لیغفل عن مثل هذا وانما هو لتحقیق انیق سنعود الیه بتوفیق من لا توفیق الا من

اقول گویا یہ حضرت محقق کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور حضرت محقق اس طرح کی بات سے غافل رہنے والے نہیں دراصل ان کی عبارات ایک دلکش تحقیق کے پیشِ نظر ہے، آگے ہم اس کی طرف لوٹیں گے اس کی

---

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۸ و ۵۹
[2] حاشیۃ الدرر علی الغرر لعبد الحلیم درسعادت ۱/۱۵
[3] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۴
[4] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ دارالکتب العلمیۃ بیروت ص ۹۹

لدیہ۔

توفیق سے جس کے سوا اور کسی سے توفیق نہیں۔ (ت)

حلیہ میں ہے:

ان تیقن انه مذی فلا غسل علیه اذا لم یتذکر الاحتلام[1]

اگر یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو اس پر غسل نہیں جب کہ احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

مصفی میں ہے:

ان رای بللا و لم یتذکر الاحتلام ان تیقن انه ودی او مذی لا یجب الغسل وان تیقن انه منی یجب وان شك انه منی او مذی قال ابو یوسف لا یجب حتی یتیقن بالاحتلام و قالا یجب، کذا فی المحیط و المغنی و مبسوط شیخ الاسلام و فتاوی قاضی خان والخلاصة[2]۔

تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں اگر یقین ہو کہ وہ ودی یا مذی ہے تو غسل واجب نہیں۔ اور اگر یقین ہو کہ منی ہے تو واجب ہے۔ اور اگر شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں یہاں تک کہ احتلام کا یقین ہو اور طرفین نے فرمایا: واجب ہے۔ ایسا ہی محیط، مغنی، مبسوط شیخ الاسلام، فتاوی قاضی خاں اور خلاصہ میں ہے۔ (ت)

حلیہ میں یہ کلام مصفے نقل کرکے فرمایا:

لیس فی الفتاوی الخانیة ولا الخلاصة ذلك کما ذکرہ مطلقا وکذا لیس فی محیط رضی الدین واما المغنی و مبسوط شیخ الاسلام فلم اقف علیهما[3] اھ۔

فتاوی خانیہ اور خلاصہ میں یہ اس طرح نہیں جیسے انھوں نے مطلقاً ذکر کیا ہے ایسے ہی محیط رضی الدین میں بھی نہیں، اور مغنی و مبسوط شیخ الاسلام سے متعلق مجھے اطلاع نہیں اھ (ت)

اقول اما المبسوط فقد قدمنا نقله عن الهندیة عن المحیط عن المبسوط وکذا عن البرجندی عن المبسوط وکذلك عنه عن المغنی

اقول مبسوط کی عبارت تو پہلے ہم ہندیہ کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں ہندیہ میں محیط اس میں مبسوط سے نقل ہے اسی طرح برجندی کے حوالہ سے مبسوط سے، اور ایسے ہی بحوالہ برجندی مغنی سے نقل گزر چکی ہے۔ اور محیط سے مراد

---

[1] غنیۃ المصلی کتاب الطہارۃ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۴۳

[2] مصفے

[3] حلیۃ المحلی شرح غنیۃ المصلی

وف۱ المراد بالمحيط المحيط البرهاني لا الرضوي وقد تقدم النقل عنه عن الهندية و عن البرجندي نعم لم ارهذا في الخانية بل الواقع فيها ف۲ خلاف هذا كما سيأتي إن شاء الله تعالٰى، وأما الخلاصة فنصها على ما في نسختي هكذا "ان احتلم ولم يرشيئا لاغسل عليه بالاتفاق وان تذكر الاحتلام ورأى بللا ان كان وديا لايجب الغسل بلاخلاف و ان كان مذيا اومنيا يجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذي لكن المني يرق باطالة المدة فكان مراده مايكون صورته المذي لاحقيقة المذي الثالث اذا رأى البلل على فراشه ولم يتذكر الاحتلام عندهما يجب عليه الغسل وعند ابي يوسف لاغسل عليه[۱] اھ۔ 4

وف۳ هو فيما ارى عار عن ذكر المسألة اصلا **فان قلت** بل فيه خلاف ما في المصفى

محیط برہانی ہے محیط رضوی نہیں۔ اور اس سے نقل ہندیہ کے حوالے سے اور برجندی کے حوالے سے گزر چکی ہے — ہاں خانیہ میں یہ میں نے نہ دیکھا، بلکہ اس میں اس کے برخلاف واقع ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی آئے گا — رہا خلاصہ تو میرے نسخہ میں اس کی عبارت اس طرح ہے: اگر خواب دیکھا اور کوئی تری نہ پائی تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں۔ اور اگر خواب دیکھنا یاد ہے اور تری بھی پائی اگر وہ ودی ہو تو بلا اختلاف غسل واجب نہیں۔ اور اگر مذی یا منی ہو تو بالاجماع غسل واجب ہے اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے لیکن بات یہ ہے کہ دیر ہوجانے سے منی رقیق ہوجاتی ہے تو اس سے مرادوہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے، حقیقتِ مذی مراد نہیں — سوم جب اپنے بستر پر تری دیکھے اور احتلام یاد نہیں تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک اس پر غسل نہیں اھ۔

میرا خیال ہے کہ زیر بحث مسئلہ کا اس عبارت میں سرے سے کوئی تذکرہ ہی نہیں — **اگر یہ کہو کہ نہیں بلکہ اس میں مصفی کے برخلاف**

ف۱: تطفل على الحلية۔
ف۲: تطفل على مصفى الامام النسفي۔
ف۳: تطفل آخر عليه۔

---

۱ خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارات الفصل الثانی فی الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۳

حیث ارسل البلل ارسالا فشمل المذی وقد اوجب فیہ الغسل مع عدم التذکر ومثلہ ما فی الخانیۃ عن مبسوط الامام محرر المذھب محمد بن الحسن رضی اللہ تعالٰی عنہ حیث قال وفی صلٰوۃ الاصل اذا استیقظ و عندہ انہ لم یحتلم و وجد بللا علیہ الغسل فی قول ابی حنیفۃ و محمد رحمھما اللہ تعالٰی[1]۔ قلت لاتعجل و اورد الکلام موردہ فانہ اما ان یکون المراد بلل معلوم الحقیقۃ او غیر معلومھا او اعم لاسبیل الی الاول لانہ ارسل البلل ارسالا فیشمل ما اذا علم انہ منی ولیس مرادا قطعا لان فیہ الغسل بلا خلاف وما اذا علم انہ ودی ولیس مرادا قطعا اذ لاغسل فیہ بالاتفاق ولا الی الثالث لشمولہ الاول فیعود المحذور ان فتعین الثانی وکانہ لھذا ابھم وارشد بالابھام اللفظی الی الابھام المعنوی

تذکرہ موجود ہے کیونکہ اس میں تری کو بغیر کسی قید کے مطلق ذکر کیا ہے تو یہ مذی کو بھی شامل ہے اور اس میں یاد نہ ہونے کے باوجود غسل واجب کیا ہے۔

اسی کے مثل وہ بھی ہے جو خانیہ میں محرر مذہب امام محمد بن الحسن رضی اللہ تعالٰی عنہ کی مبسوط سے نقل ہے۔ امام قاضی خاں فرماتے ہیں: مبسوط کتاب الصلٰوۃ میں ہے: جب بیدار ہو اور اس کے خیال میں یہ ہے کہ اس نے خواب نہ دیکھا اور اس نے تری پائی تو اس پر امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے قول پر غسل واجب ہے۔

تو میں کہوں گا جلدی نہ کرو اور کلام کو اس کے مورد ہی پر وارد کرو۔ اس لئے کہ یا تو ایسی تری مراد ہے جس کی حقیقت معلوم ہے یا نامعلوم ہے یا وہ جو دونوں سے عام ہے اول ماننے کی کوئی سبیل نہیں اس لئے کہ اس میں تری کو مطلق ذکر کیا ہے تو یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جب یقین ہو کہ وہ منی ہے اور یہ قطعاً مراد نہیں اس لئے کہ اس میں بلا اختلاف غسل ہے اور اس صورت کو بھی شامل ہے جب یقین ہو کہ وہ ودی ہے۔ اور یہ بھی قطعاً مراد نہیں اس لئے کہ اس میں بالاتفاق غسل نہیں ہے ۔ اور سوم ماننے کی بھی گنجائش نہیں اس لئے کہ وہ اول کو بھی شامل ہے تو اس کے تحت جو دونوں خرابیاں ہیں وہ پھر لوٹ آئیں گی۔ اب دوسری صورت متعین ہوگئی۔ شاید اسی لئے امام محمد نے ابہام رکھا اور لفظی ابہام سے معنوی ابہام

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

فالمعنی رای بللا لایدری ماھو فھذہ صورۃ الشك فی انہ منی اوغیرہ ولا مساس لھا بصورۃ علم المذی و نظیرہ قول مسکین اذا استیقظ فوجد فی احلیلہ بللا[1] اھ فقال ابو السعود وشك فی کونہ منیا اومذیا خانیۃ[2] اھ و قول المنیۃ ان استیقظ الرجل فوجد فی احلیلہ بللا[3] الخ، فقال فی الغنیۃ لایدری امنی ھو ام مذی[4] اھ۔

کی جانب رہنمائی فرمائی۔ تو معنٰی یہ ہے کہ ایسی تری دیکھی جس کے بارے میں اسے پتہ نہیں کہ وہ کیا ہے. تو یہ اس تری کے منی یا غیر منی ہونے میں شک کی صورت ہوئی ــ اور اسے مذی کے یقین کی صورت سے کوئی مس نہیں ــ اسی کی نظیر مسکین کی یہ عبارت ہے: اگر بیدار ہونے کے بعد ذکر کی نالی میں تری پائی الخ اس پر ابو السعود نے لکھا، اور اس کے منی یا مذی ہونے میں اسے شک ہوا ــ خانیہ ــ اھ ۔ اور اسی طرح منیہ کی یہ عبارت ہے: اگر بیدار ہونے کے بعد ذکر کی نالی میں تری پائی الخ۔ اس پر غنیہ میں لکھا: اور اُسے پتہ نہیں کہ وہ منی ہے یا مذی اھ۔

اقول وبہ ظھر الجواب عن ایراد الحلیۃ بقولہ انت علیم بما فی ھذا الاطلاق فانہ یشتمل المنی والمذی ولا شك ان المنی غیر مراد منہ بالاتفاق فلاجرم ان ذکر المصنف انہ لوتیقن انہ منی فعلیہ الغسل[5] اھ ونظائر ھذا کثیر فی کلامھم غیر یسیر۔

اقول اسی سے حلیہ کے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہوگیا جو ان الفاظ میں ہے: اس اطلاق میں جو خامی ہے وہ تمہیں معلوم ہے اس لئے کہ وُہ منی و مذی دونوں کو شامل ہے۔ اور بلا شبہہ اس سے منی بالاتفاق مراد نہیں تو لامحالہ مصنف نے یہ ذکر فرمایا کہ اگر اسے منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل ہے اھ۔ اور اس کی نظیریں کلام علماء میں ایک دو نہیں بہت ہیں۔

ف: تطفل علی الحلیۃ

[1] شرح الکنز لمنلا مسکین علی ہامش فتح المعین | کتاب الطہارۃ | ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹
[2] فتح المعین " " " "
[3] منیۃ المصلی | مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور | ص ۳۳
[4] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی | مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی | سہیل اکیڈمی لاہور | ص ۴۳
[5] منیۃ المصلی | مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور | ص ۳۳

اور عامۂ متون مذہب وجماہیر اجلۂ علمائے کی تصریح ہے کہ صورت پنجم میں مثل صورت چہارم ہمارے ائمہ میں مختلف فیہ ہے طرفین غسل واجب فرماتے ہیں اور امام ابو یوسف کا خلاف ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ وقایہ[1] ونقایہ[2] واصلاح[3] وغرر[4] ونورالایضاح[5] وتنویرالابصار[6] وملتقی الابحر[7] وبدائع[8] واسبیجابی[9] وصدرالشریعۃ[10] وحلیہ[11] وغنیہ[12] والیضاح[13] ودرر[14] ومراقی الفلاح[15] وجوہرہ نیرہ[16] وتبیین الحقائق[17] ومستخلص[18] وشمنی[19] ومجمع الانہر[20] وفتاوٰی[21] امام اجل نجم الدین نسفی وجواہر الفتاوٰی للامام الکرمانی[22] وخانیہ[23] وسراجیہ[24] وخجندی[25] وبزازیہ[26] وتجنیس[27] وحصر[28] ومختلف[29] و ظہیریہ[30] وخزانۃ المفتین[31] وارکانِ اربعہ[32] اور شروح حدیث سے لمعات[33] ومرقاۃ[34] جزمًا اسی طرف ہیں اور امام محقق[35] علی الاطلاق نے بحثًا اور اس کا افادہ فرمایا کما مرو یأتی بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ گزرا اور ان شاء اللہ تعالٰی اس کا بیان آگے آئے گا۔ ت)۔ وقایہ وشرح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی وان لم یحتلم) اما فی المنی فظاھر، واما فی المذی فلاحتمال کونہ منیا رق بحرارۃ البدن وفیہ خلاف لابی یوسف[1]۔

(اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو) منی میں تو وجہ ظاہر ہے۔ مذی میں اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ منی رہی ہو جو بدن کی حرارت سے رقیق ہوگئی اور اس کے بارے میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

اصلاح والیضاح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی وان لم یتذکر الاحتلام) فان ما ظھر فی صورۃ المذی یحتمل ان یکون منیا رق بحرارۃ البدن او باصابۃ الھواء، فمتی وجب من وجہ ما فالاحتیاط فی الایجاب وفیہ خلاف لابی یوسف[2]

(اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو) اس لئے کہ جو تری مذی کی صورت میں نظر آرہی ہے ہوسکتا ہے کہ منی رہی ہو جو بدن کی حرارت سے یا ہوا لگنے سے رقیق ہوگئی ہو تو جب کسی صورت سے غسل کا وجوب ہوتا ہے تو احتیاط واجب رکھنے ہی میں ہے اور اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

مختصر الوقایہ میں ہے:

---

[1] شرح الوقایۃ کتاب الطہارۃ موجبات الغسل مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۸۲
[2] اصلاح والیضاح

وروٗیۃ المستیقظ المنی او المذی[1]

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا۔

غرر و درر میں ہے:

(وعند رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر حلما) لان الظاھر انہ منی رق بھواء اصابہ[2]

(اور بیدار ہونے والے کے منی یا مذی دیکھنے کی صورت میں اگرچہ اسے کوئی خواب یاد نہ ہو) اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وُہ منی تھی جو ہوا لگنے سے رقیق ہوگئی۔ (ت)

متن و شرح علامہ شرنبلالی میں ہے:

ومنھا (وجود ماء رقیق) بعد الانتباہ من (النوم) ولم یتذکر احتلاما عندھما خلافا لابی یوسف و بقولہ اخذ خلف بن ایوب و ابو اللیث لانہ مذی وھو الاقیس ولھما ماروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سئل عن الرجل یجد البلل ولم یذکر احتلاما قال یغتسل ولان النوم راحۃ تھیج الشھوۃ وقد یرق المنی لعارض والاحتیاط لازم فی العبادات[3]

اور ان ہی اسباب میں سے (یہ ہے کہ نیند) سے بیدار ہونے (کے بعد رقیق پانی پائے) اور اسے احتلام یاد نہ ہو۔ یہ طرفین کے نزدیک ہے امام ابو یوسف اس کے خلاف ہیں اور امام ابو یوسف ہی کا قول خلف بن ایوب اور امام ابو اللیث نے اختیار کیا ہے اس لئے کہ وُہ مذی ہے۔ اور یہی زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ اور طرفین کی دلیل وہ روایت ہے کہ حضور صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں سوال ہوا جو تری پائے اور اسے احتلام یاد نہ ہو تو فرمایا غسل کرے۔ اور اس لئے بھی کہ نیند میں ایک راحت ہوتی ہے جو شہوت کو برانگیختہ کرتی ہے اور منی کبھی عارض کی وجہ سے رقیق ہوجاتی ہے اور عبادات کے معاملے میں احتیاط لازم ہے۔ (ت)

تنویر الابصار میں ہے:

---

[1] مختصر الوقایۃ کتاب الطہارۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴
[2] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ فرض الغسل میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۹
[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی فصل مایوجب الاغتسال دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۹۹

ورؤية المستيقظ منيا او مذيا وان لم يتذكر الاحتلام[1]

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ اسے احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

ملتقی ومجمع میں ہے:

(و) فرض (لرؤية مستيقظ لم يتذكر الاحتلام بللا ولو مذيا) عند الطرفين (خلافا له) اى لابي يوسف له ان الاصل براءة الذمة فلا يجب الا بيقين وهو القياس ولهما ان النائم غافل والمني قد يرق بالهواء فيصير مثل المذى فيجب عليه احتياطا[2]

(اور بیدار ہونے والا جسے احتلام یاد نہ ہو اس کے تری دیکھنے کے سبب اگرچہ وہ مذی ہی ہو) غسل فرض ہے طرفین کے نزدیک۔ (بخلاف ان کے) یعنی امام ابو یوسف کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ اس کے ذمہ غسل نہیں ہے پھر اس کے برخلاف اس پر غسل کا وجوب، بغیر یقین کے نہ ہوگا۔ اور قیاس یہی ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ سونے والا غافل ہوتا ہے۔ اور منی کبھی ہوا سے رقیق ہوکر مذی کی طرح ہوجاتی ہے تو احتیاطاً اس پر غسل واجب ہوگا۔ (ت)

جوہرہ نیرہ میں ہے:

فى الججندى ان كان منيا وجب الغسل بالاتفاق وان كان مذيا وجب عندهما سواء تذكر الاحتلام اولا وقال ابويوسف لا يجب الا اذا تيقن الاحتلام[3]

خجندی میں ہے: اگر منی ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہے۔ اور اگر مذی ہو تو طرفین کے نزدیک واجب ہے احتلام یاد ہو یا نہ یاد ہو۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں مگر جب احتلام کا یقین ہو۔ (ت)

شرح امام زیلعی میں ہے:

---

[1] الدر المختار شرح تنویر الابصار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱
[2] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۳
[3] الجوہرۃ النیرۃ " مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۲

ف
غشی علیہ اوکان سکران فوجد علی فخذہ اوفراشہ مذیا لم یلزمہ الغسل لانہ یحال بہ علی ھذا السبب الظاھر بخلاف النائم[1]۔

بیہوش ہُوا یا نشے میں تھا پھر اپنی ران یا بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس مذی کو اسی ظاہری سبب کے حوالہ کیا جائے گا بخلاف سونے والے کے۔ (ت)

مستخلص الحقائق میں ہے:

(لامذی وودی واحتلام بلا بلل) روی الشیخ ابومنصور الماتریدی باسنادہ عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ قال اذارأی الرجل بعد ماینتبہ من النوم بللا ولم یتذکر الاحتلام اغتسل وان تذکر الاحتلام ولم یر بللا فلاغسل علیہ وھذا النص فی الباب کذا فی البدائع ثم قولہ بلا بلل مطلق یتناول المنی والمذی وقال ابویوسف لاغسل علیہ فی المذی وھذا النص فی المنی اعتبارا بحالۃ الیقظۃ، ولھما اطلاق الحدیث ولان المنی قد یرق

(مذی، ودی، اور بغیر تری کے صرف خواب دیکھنا موجب غسل نہیں) شیخ ابومنصور ماتریدی نے اپنی سند سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی وہ فرماتی ہیں کہ نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا، مرد جب نیند سے بیدار ہونے کے بعد تری دیکھے اور اسے احتلام یاد نہ ہو تو غسل کرے اور اگر خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر غسل نہیں۔ اور یہ اس باب میں نص ہے۔ ایسا ہی بدائع میں ہے۔ پھر متن میں "بغیر تری کے" مطلق ہے منی و مذی دونوں کو شامل ہے۔ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مذی کی صورت میں اس پر غسل نہیں۔ اور ان کے نزدیک یہ نص منی سے متعلق ہوگا جیسے بیداری کی حالت میں اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے۔ اور اس لئے بھی

ف: مسئلہ بیماری وغیرہ سے غش آگیا یا معاذ اللہ نشہ سے بیہوش ہوا اس کے بعد جو ہوش آیا تو اپنے کپڑے یا بدن پہ مذی پائی تو اس پر سوا وضو کے غسل نہ ہوگا اس کا حکم سوتے سے جاگ کر مذی دیکھنے کے مثل نہیں کہ وہاں غسل واجب ہوتا ہے۔

---

[1] تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۶۸

بمرور الزمان فیصیر فی صورۃ المذی کذا فی البدائع ایضا[۱]۔

کہ منی کبھی وقت گزرنے کی وجہ سے رقیق ہو کر مذی کی صورت میں ہو جاتی ہے۔ ایسا بدائع میں بھی ہے (ت)

جواہر الفتاوٰی کے باب رابع میں کہ فتاوائے امام اجل نجم الدین نسفی کے لئے معقود ہوتا ہے فرمایا:

استیقظ وتذکر انہ رأی فی منامہ مباشرۃ ولم یر بللا علی ثوبہ ولا فرشہ ومکث ساعۃ فخرج مذی لا یجب الغسل لظاھر الحدیث من احتلم ولم یر بللا فلا شیئ علیہ، ولیس ھذا کما استیقظ ورأی بلۃ یلزمہ الغسل عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمھما اللہ تعالٰی لانھما یحملان انہ کان منیا فرق بمرور الزمان وھھنا عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل قال ولا یلزم علی ھذا من احتلم لیلا فاستیقظ ولم یر بللا فتوضأ وصلی الفجر ثم نزل المنی یجب الغسل وجازت صلوۃ الفجر عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمھما اللہ تعالٰی لانہ انما یجب الغسل بنزول المنی بعد ما استیقظ ولھذا لا یعید الفجر بخلاف مسألتنا لانہ زال

نیند سے بیدار ہوا اور اسے یاد آیا کہ اس نے خواب میں مباشرت دیکھی ہے اور اپنے کپڑے اور بستر پر کوئی تری نہ پائی اور کچھ دیر کے بعد مذی نکلی تو اس پر غسل واجب نہیں، اس کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے کہ "جس نے خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر کچھ نہیں۔" اور یہ اس صورت کی طرح نہیں جب بیدار ہوا اور تری دیکھے۔ اس پر امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک غسل لازم ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس پر محمول ہے کہ منی تھی وقت گزرنے کی وجہ سے رقیق ہوگئی — اور یہاں تو اس نے مذی نکلنے کا مشاہدہ کیا ہے اس لئے اس پر وضو واجب ہے غسل نہیں۔ فرماتے ہیں: اس پر اس مسئلے سے اعتراض نہ ہوگا کہ کسی نے رات کو خواب دیکھا اور بیدار ہوا تو تری نہ پائی، وضو کرکے نمازِ فجر ادا کرلی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اور نمازِ فجر ہوگئی — امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک — اس لئے کہ یہاں بیداری کے بعد منی نکلنے کی وجہ سے غسل واجب ہوا اسی لئے اسے نمازِ فجر کا اعادہ نہیں کرنا ہے اور مسئلہ سابقہ میں ایسا نہیں اس لئے کہ بیدار

[۱] مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب الطہارۃ رام کانشی پرنٹنگ ورکس لاہور ۱/ ۵۰ و ۵۱

المذی بعد ما استیقظ وھو یراہ فلم یلزمہ الغسل لانہ مذی[1] اھ بنحو اختصار۔

ہونے کے بعد اس کے سامنے مذی نکلی تو مذی ہونے کی وجہ سے اس پر غسل لازم نہ ہوا، اھ کچھ اختصار کے ساتھ عبارت ختم ہوئی۔ (ت)

فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

انتبہ ورای علی فراشہ او فخذہ المذی یلزمہ الغسل فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمھما اللہ تعالٰی تذکر الاحتلام اولم یتذکر[2]۔

بیدار ہُوا اور اپنے بستر یا ران پر مذی دیکھی تو امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے قول پر غسل اس پر لازم ہے احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔

اُسی میں ہے:

مغمی علیہ افاق فوجد مذیا لاغسل علیہ وکذا السکران، ولیس ھذا کالنوم لان مایراہ النائم سببہ مایجدہ من اللذۃ والراحۃ التی تھیج منھا الشھوۃ والاغماء والسکر لیسا من اسباب الراحۃ[3]۔

بے ہوش تھا افاقہ ہوا تو مذی پائی اس پر غسل نہیں۔ یہی حکم نشہ والے کا ہے۔ اور یہ نیند کی طرح نہیں، اس لئے کہ سونے والا جو دیکھتا ہے اس کا سبب اسے محسوس ہونے والی وہ لذت و راحت ہے جس سے شہوت برانگیختہ ہوتی ہے۔ اور بیہوشی ونشہ، راحت کے اسباب سے نہیں۔

سراجیہ میں ہے:

اذا استیقظ النائم فوجد علی فراشہ بللا علی صورۃ المذی او المنی علیہ الغسل وان لم یتذکر الاحتلام[4]۔

سونے والا بیدار ہو کر اپنے بستر پر مذی یا منی کی صورت میں تری پائے تو اس پر غسل ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لاغسل علیہ

خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر بالاجماع

---

[1] جواہر الفتاوٰی الباب الرابع قلمی فوٹو ص ۵ و ۶
[2] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱
[3] " " " " " " " ۱/۲۲
[4] الفتاوٰی السراجیۃ " باب الغسل " ص ۳

اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انه منی رق لمضی الزمان[1]

غسل نہیں۔ اور اگر منی یا مذی دیکھی تو غسل لازم ہے اس لئے کہ غالب گمان یہی ہے کہ وہ منی ہے جو وقت گزرنے سے رقیق ہوگئی۔ (ت)

اُسی میں ہے:

افاق بعد الغشی او السکر ووجد علی فراشہ مذیا لاغسل علیہ بخلاف النائم[2]

بے ہوشی یا نشہ کے بعد ہوش آیا اور اپنے بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل نہیں، بخلاف سونے والے کے۔ (ت)

التجنیس والمزید میں ہے:

استیقظ فوجد علی فراشہ مذیا کان علیہ الغسل ان تذکر الاحتلام بالاجماع وان لم یتذکر فعند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالٰی لان النوم مظنۃ الاحتلام فیحال علیہ ثم یحتمل انہ منی رق بالھواء او الغذاء فاعتبرناہ منیا احتیاطا[3] اھ من الفتح ملتقطا۔

بیدار ہوکر اپنے بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل ہوگا۔ اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع ــــ اور یاد نہ ہو تو امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک ــــ اس لئے کہ نیند گمانِ احتلام کی جگہ ہے تو اسے اسی کے حوالے کیا جائے گا پھر یہ احتمال بھی ہے کہ وہ منی تھی جو ہوا یا غذا سے رقیق ہوگئی، تو ہم نے احتیاطاً اسے منی ہی مانا اھ فتح القدیر سے ملتقطاً۔ (ت)

حلیہ میں مصفّٰی سے ہے:

ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظھیریۃ انہ اذا استیقظ فرای مذیا وقد تذکر الاحتلام اولم یذکرہ فلاغسل علیہ عند ابی یوسف وقالا علیہ الغسل[4]

حصر، مختلف اور فتاوی ظہیریہ میں ذکر کیا ہے کہ جب بیدار ہوکر مذی دیکھے اور احتلام یاد ہے یا نہیں، تو امام ابویوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں اور طرفین نے فرمایا اس پر غسل ہے۔ (ت)

---

[1] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۰

[2] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

[3] التجنیس والمزید کتاب الطہارات مسئلہ ۱۰۳ ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۶۸ و ۱۶۹

[4] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اُسی میں ہے :

وجوب الغسل اذالم یتذکر حلما وتیقن انه مذی اوشك فی انه منی اومذی قول ابی حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف[1]

جب خواب یاد نہ ہو اور یقین ہو کہ مذی ہے یا شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو اس صورت میں وجوبِ غسل کا حکم امام ابوحنیفہ و امام محمد کا قول ہے بخلاف امام ابویوسف کے، رحمہم اللہ تعالٰی۔ (ت)

اُسی میں ہے :

اطلق الجم الغفیر انه اذا استیقظ ووجد مذیا یعنی ماصورته صورة المذی ولم یتذکر الاحتلام یجب علیه الغسل عند ابی حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف[2]

جم غفیر نے بتایا کہ جب بیدار ہو اور مذی پائے یعنی وہ جو مذی کی صورت میں ہے اور احتلام یاد نہیں تو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے بخلاف امام ابویوسف کے۔ (ت)

خزانۃ امام سمعانی میں برمز طح لشرح الطحاوی ہے :

استیقظ فوجد علی فراشه بللا فان کان مذیا فعند ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله تعالٰی یجب الغسل احتیاطا تذکر الاحتلام اولم یتذکر وقال ابویوسف رحمه الله تعالٰی لاغسل علیه حتی یتیقن بالاحتلام[3]

بیدار ہو کر اپنے بستر پر تری پائی اگر وہ مذی ہو تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک احتیاطاً اس پر غسل واجب ہے۔ احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا اس پر غسل نہیں یہاں تک کہ اسے احتلام کا یقین ہو۔ (ت)

ارکان بحر العلوم میں ہے :

من موجبات الغسل وجدان المستیقظ البلل سواء کان منیا او مذیا وسواء تذکر الاحتلام ام لا عند الامام ابی حنیفة والامام محمد وقال ابویوسف لا

غسل کے موجبات میں سے یہ ہے کہ بیدار ہونے والا تری پائے خواہ وہ منی ہو یا مذی اور خواہ اسے احتلام یاد ہو یا نہ ہو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک ___ اور امام ابویوسف نے نفی کی اس لئے

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] ″ ″ ″ ″

[3] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل (قلمی فوٹو) ۱/۵

لان الغسل لا یجب بالاحتمال ولھما ما روی الترمذی و ابوداؤد عن ام المؤمنین عائشۃ الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنھا (فذکر الحدیث المذکور ثم قال) المعنی فی وجوب الغسل علی المستیقظ الواجد البلل ان النوم حالۃ غفلۃ وتوجہ الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاھیا للجماع ولذا یکثر فی النوم الاحتلام وخروج المنی یکون بشھوۃ غالبا بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ یندر فیہ خروج المنی بلا تحریک فاذا وجد المستیقظ البلل فالغالب انہ منی دفعہ الطبیعۃ بشھوۃ وان کان البلل رقیقا مثل المذی فالغالب فیہ انہ رق بحرارۃ البدن فاوجب الشارع فی البلل الغسل مطلقا لانہ مظنۃ الخروج بالشھوۃ فافھم[1]

کہ محض احتمال سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور طرفین کی دلیل وہ حدیث ہے جو ترمذی و ابوداؤد نے ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی (اس کے بعد حدیثِ مذکور بیان کی، پھر فرمایا:) بیدار ہوکر تری پانے والے پر غسل واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ نیند غفلت اور فضلات دفع کرنے کی جانب توجہ کی حالت ہے اور اس وقت ذکر میں سختی و شہوتِ جماع ہوتی ہے۔ اسی لئے نیند میں احتلام اور شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا زیادہ ہوتا ہے ــــ بیداری کی حالت میں ایسا نہیں، اس میں بغیر تحریک کے منی کا نکلنا نادر ہے۔ تو بیدار ہونے والا جب تری پائے تو غالب گمان یہی ہے کہ وہ منی ہے جسے طبیعت نے شہوت کے ساتھ دفع کیا ہے۔ اور تری اگر مذی کی طرح رقیق ہو تو اس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ وہ بدن کی حرارت سے رقیق ہوگئی ہے تو شارع نے تری میں مطلقاً غسل واجب کیا اس لئے کہ اس میں شہوت سے نکلنے کے گمان کا موقع ہے۔ فافھم۔ (ت)

کبیری علی المنیہ میں قول مذکور متن کو عند ابی یوسف سے مقید کرکے وعندھما یجب[2] فرمایا پھر محلِ دلیل میں افادہ کیا،

قولھما وجوب الغسل اذا تیقن انہ

طرفین کا قول کہ غسل واجب ہے جب یقین ہو کہ

---

[1] رسائل الارکان الرسالۃ الاولٰی فی الصلٰوۃ فصل فی الغسل مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۲۳

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۲ و ۴۳

مذی ولم یتذکر الاحتلام لان النوم حال ذھول وغفلۃ شدیدۃ یقع فیہ اشیاء فلایشعر بھا فتیقن کون البلل مذیا لایکاد یمکن الا باعتبار صورتہ ورقتہ وتلک الصورۃ کثیرا ماتکون للمنی بسبب بعض الاغذیۃ و نحوھا مما یوجب غلبۃ الرطوبۃ ورقۃ الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارۃ والھواء فوجوب الغسل ھو الوجہ[1]

وُہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ نیند ذہول اور شدید غفلت کی حالت ہے اس میں بہت سی ایسی چیزیں واقع ہو جاتی ہیں جن کا سونے والے کو پتہ نہیں چلتا تو تری کے مذی ہونے کا یقین اس کی صورت اور رقت ہی کے اعتبار سے ہو پائے گا اور یہ صورت بارہا منی کی بھی ہوتی ہے جس کا سبب بعض غذائیں اور ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن سے رطوبت زیادہ ہو جاتی ہے۔ خلطیں اور فضلات رقیق ہو جاتے ہیں اور حرارت و ہوا کے عمل سے بھی ایسا ہوتا ہے تو غسل کا وجوب ہی صحیح صورت ہے۔ (ت)

سنن دارمی و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل و لایتذکر احتلاما قال صلی اللہ تعالٰی علیہ و سلم یغتسل وعن الرجل الذی یری انہ قد احتلم ولا یجد بللا قال لاغسل علیہ[2]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے استفسار ہوا کہ آدمی تری پائے اور احتلام یاد نہیں۔ فرمایا: نہائے۔ عرض کی: احتلام یاد ہے اور تری نہ پائی۔ فرمایا: اس پر غسل نہیں۔

مولٰنا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں یجد البلل کے نیچے لکھتے ہیں:

منیا کان او مذیا[3] (منی ہو یا مذی۔ ت)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۲ و ۴۳
[2] سنن ابی داوٗد کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یجد البلۃ فی منامہ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۳۱
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب من احتلم ولم یر بللا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۵
سنن الترمذی " حدیث ۱۱۳ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۶۴
سنن الدارمی باب من یری بللا حدیث ۷۶۱ دار المحاسن للطباعۃ القاہرۃ ۱/ ۱۶۱
[3] مرقات المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۴۱ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/ ۱۴۴

لمعات التنقیح میں ہے :

مذہب ابی حنیفة ومحمد انہ اذا رای المستیقظ بللا منیا کان اومذیا وجب الغسل یتذکرالاحتلام اولم یتذکر، قال الشُمُنّی قال ابو یوسف لاغسل اذا رأی مذیا ولم یتذکر الاحتلام لان خروج المذی یوجب الوضوء لا الغسل و متمسکهما هذا الحدیث[1]

امام ابوحنیفہ وامام محمد کا مذہب یہ ہے کہ جب بیدار ہونے والا تری دیکھے ــــ منی ہو یا مذی ــــ تو اس پر غسل واجب ہے احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ شُمُنّی نے فرمایا : امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس صورت میں غسل نہیں جب مذی دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو اس لئے کہ مذی نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے غسل نہیں ، اور طرفین کا استدلال اسی حدیث سے ہے ۔ (ت)

فقیر کہتا ہے غفر اللہ تعالٰی لہ فقہ وغیرہ ہر فن میں اختلافِ اقوال بکثرت ہوتا ہے مگر اس رنگ کا اختلاف نادر ہے کہ ہر فریق یُوں کلام فرماتا ہے گویا مسئلہ میں ایک یہی قول ہے قول دیگر واختلاف باہم کا اشعار تک نہیں کرتا گویا خلاف پر اطلاع ہی نہیں یہاں تک کہ جہاں ایک فریق کے شراح نے اپنے مشروح کا خلاف بھی کیا وہاں بھی ایراد یا اصلاح کا رنگ برتا ، نہ یہ کہ مسئلہ خلافیہ ہے ، اور ہمارے نزدیک ارجح یہ ہے کہ مثلاً عبارت مذکور تنویر الابصار میں کہ فریق دوم کے موافق تھی ، مدقق علائی نے یہ استثنا بڑھایا :

الا اذا علم انہ مذی اوشك انہ مذی او ودی اوکان ذکرہ منتشرا قبل النوم فلا غسل علیہ اتفاقا[2]

مگر جب یقین ہو کہ وہ مذی ہے ، یا شک ہو کہ مذی ہے یا ودی ، یا سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں ۔ (ت)

علامہ طحطاوی نے فرمایا :

یرد علی المصنف انہ فی صورة المذی مع عدم التذکر لا یلزمہ الغسل وقد افادہ الشارح بقولہ

مصنف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کے ساتھ مذی کی صورت میں غسل لازم نہیں ہوتا ، شارح نے اپنے قول "مگر جب یقین ہو الخ" سے

---

[1] لمعات التنقیح شرح مشکوٰة المصابیح کتاب الطہارة باب الغسل حدیث ۴۴۱ المکتبۃ المعارف العلمیہ لاہور ۲/ ۱۱۳
[2] الدر المختار شرح تنویر الابصار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱

الا اذا علم۔[1] | اس کا افادہ کیا۔ (ت)

علامہ شامی نے فرمایا :

اعلم ان الشارح قد اصلح عبارۃ المصنف فان قولہ او مذیا یحتمل انہ رای مذیا حقیقۃ بان علم انہ مذی او صورۃ بان شك انہ مذی او ودی او شك انہ مذی او منی فاستثنی ماعدا الاخیر و صار قولہ او مذیا مفروضا فیما اذا شك انہ مذی او منی فقط فھذہ الصورۃ یجب فیھا الغسل وان لم یتذکر الاحتلام لکن بقیت ھذہ صادقۃ بما اذا کان ذکرہ منتشرا قبل النوم اولا مع انہ اذا کان منتشرا لایجب الغسل فاستثناہ ایضا فصار جملۃ المستثنیات ثلث صور لا یجب فیھا الغسل اتفاقا مع عدم تذکر الاحتلام[2] الخ۔

واضح ہو کہ شارح نے عبارتِ مصنف کی اصلاح فرمائی ہے اس لئے کہ ان کے قول "او مذیا" میں احتمال تھا کہ اس نے حقیقۃً مذی دیکھی ہو اس طرح کہ اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے ـــ یا صورۃً مذی دیکھی اس طرح کہ اسے شك ہو کہ وہ مذی ہے یا ودی، یا شك ہو کہ وہ مذی ہے یا منی ـــ تو ماسوائے اخیر کا استثنا کر دیا۔ اور ان کا قول "او مذیا" کی صورت مفروضہ ہو گئی جس میں صرف یہ شك ہے کہ مذی ہے یا منی ـــ تو اس صورت میں غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ لیکن یہ اس صورت پر بھی صادق ٹھہری جب سونے سے قبل ذکر منتشر رہا ہو یا نہ رہا ہو حالاں کہ منتشر ہونے کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تو اس صورت کا بھی استثناء کر دیا۔ اب کل تین صورتیں مستثنٰی ہو گئیں جن میں احتلام یاد نہ ہونے کے ساتھ بالاتفاق غسل واجب نہیں ہوتا (ت)

اور اسی کے مثل جامع الرموز علامہ قہستانی سے آتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔ اُدھر صاحب بغیۃ المصلی نے جو عبارت مذکورہ میں فریق اول کا قول اختیار کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی نے غنیہ میں اس پر یوں فرمایا :

المصنف مشی علی قول ابی یوسف و لم ینبہ علیہ فیوھم انہ مجمع علیہ علٰی ان الفتوی علی

مصنف کی مشی امام ابو یوسف کے قول پر ہے مگر اس پر تنبیہ نہ کی جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اس حکم پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں فتوی طرفین

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۹۲

[2] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰

قولہما۔[1] کے قول پر ہے۔(ت)

حالانکہ فریقِ اول کے طور پر ضرور یہ قول مجمع علیہ ہی تھا، یُونہی حلیہ میں عبارت مذکورہ مصفّٰی سے مبسوط ومحیط ومغنی کے نصوص نقل کرکے فرمایا:

یفید عدم الوجوب بالاجماع فی المذی کمافی الودی، ولیس کذلک بل ھو علی الخلاف کما صرح بہ نفس صاحب المصفی فی الکافی وقاضی خان فی فتاواہ وغیرھما من المشائخ اھ[2]۔

اس کا مفاد یہ ہے کہ ودی کی طرح مذی میں بھی بالاجماع غسل واجب نہیں، حالاں کہ ایسا نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ خود صاحبِ مصفّٰی نے کافی میں، اور امام قاضی خاں نے اپنے فتاوٰی میں اور دیگر مشائخ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔(ت)

بالجملہ یہ خلاف تو اور دہر سے ہے اور راہِ تطبیق ہے یا ترجیح۔ اگر ترجیح لیجئے **فاقول** وہ تو سردست بوجوہ قول دوم کے لئے حاضر۔

اوّلاً اُسی پر متون ہیں۔

ثانیاً اُسی طرف اکثر ہیں وانما العمل بما علیہ الاکثر[3] (عمل اسی پر ہوتا ہے جس پر اکثر ہوں۔ت)

ثالثاً اُسی میں احتیاط ہے اور امرِ عبادات میں احتیاط کا لحاظ اوفر۔

رابعاً اس کے اختیار فرمانے والوں کی جلالت شان جن میں امام اجل فقیہ ابواللیث سمرقندی صاحبِ حصر وامام ملک العلماء ابوبکر مسعود کاشانی وامام اجل نجم الدین عمر نسفی وامام علی بن محمد اسبیجابی ہر دو استاذ امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ وخود امام اجل صاحبِ تجنیس وہدایہ وامام ظہیر الدین محمد بخاری وامام فقیہ النفس قاضی خان وامام محقق علی الاطلاق وغیرہم ائمہ ترجیح وفتوٰی بکثرت ہیں اور قول اول کی طرف زیادہ متاخرین قریب العصر۔

اور اگر **تطبیق** کی طرف چلئے تو نظر ظاہر میں وہ توفیق حاضر جسے علامہ شامی[ع] رحمہ اللہ تعالٰی نے

ع قال رحمہ اللہ تعالٰی تحت قول   ع علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی نے متن کی عبارت

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی   مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی   سہیل اکیڈمی لاہور   ص ۴۳

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[3] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ   باب صلوٰۃ المریض   داراحیاء التراث العربی بیروت   ۱/۵۱۰

اختیار کیا اور من وجہ اُس کا پتا اور بعض کتب سے بھی چلتا ہے کہ قول اول میں حقیقت مذی مراد ہے یعنی جب یقین یا غلبۂ ظن سے کہ وُہ بھی فقہیات میں مثل یقین ہے معلوم ہو کہ یہ تری حقیقۃً مذی ہے اس کا منی ہونا محتمل نہیں تو بالاجماع غسل نہ ہوگا، اور قول دوم میں صورت مذی مقصود ہے یعنی صورۃً مذی ہونے کا علم و یقین ہو اور دربارۂ حقیقت تردد کہ شاید منی ہو جو گرمی پا کر اس شکل پر ہوگئی عبارت درمختار ابھی گزری، عبارتِ نقایہ رؤیۃ المستیقظ المنی او المذی[1] کی جامع الرموز میں یوں تفسیر کی:

(المنی) ای شیأ یتیقن انہ منی (منی) یعنی ایسی چیز جس کے متعلق اس کا یقین ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الماتن رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا[2] قولہ او مذیا یقتضی انہ اذا علم انہ مذی ولم یتذکر احتلاما یجب الغسل وقد علمت خلافہ و عبارۃ النقایۃ کعبارۃ المصنف و اشار القہستانی الی الجواب حیث فسر قولہ او مذیا بقولہ ای شیأ شك فیہ انہ منی او مذی فالمراد ما صورتہ المذی لا حقیقتہ اھ فلیس فیہ مخالفۃ لما تقدم فافہم[3] اھ فافاد ان المراد فی قول النفاۃ العلم بحقیقۃ المذی وفی قول الموجبین العلم بصورتہ فلا خلاف اھ منہ۔

"رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا" (بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا موجب غسل ہے) کے تحت فرمایا عبارتِ متن "او مذیا" کا تقاضا یہ ہے کہ جب اسے مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب ہُوا، اور تمھیں اس کے خلاف حکم معلوم ہو چکا، اور نقایہ کی عبارت بھی عبارت مصنف ہی کی طرح ہے اس کے تحت قہستانی نے جواب کی طرف اشارہ کیا۔ اس طرح کہ عبارتِ نقایہ "او مذیا" کی تفسیر یہ کی یعنی ایسی چیز جس کے بارے میں شک ہو کہ وہ منی ہے یا مذی، تو مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے وہ نہیں جو حقیقتاً مذی ہے تو اس میں حکم سابق کی مخالفت نہیں فافہم اھ۔ اس سے علامہ شامی نے یہ افادہ کیا کہ وجوبِ غسل کی نفی کرنیوالے حضرات کے قول میں حقیقت مذی کا یقین مراد ہے اور وجوب غسل قرار دینے والوں کے قول میں صورت مذی کا یقین مراد ہے تو کوئی اختلاف نہیں ۱۲ منہ (ت)

[1] مختصر الوقایۃ فی مسائل الہدایۃ کتاب الطہارۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۳
[2] الدر المختار 〃 مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱
[3] رد المحتار 〃 دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

(او المذی) ای شیأ یشك فیہ انہ منی او مذی تذکر الاحتلام اولا وھذا عندھما[1] الخ۔

کہ وہ منی ہے (یا مذی) یعنی ایسی چیز جس کے بارے میں اسے شک ہے کہ وہ منی ہے یا مذی ـــــ احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ اور یہ طرفین کے نزدیک ہے الخ۔ (ت)

عبارت مذکورۂ وقایہ پر ذخیرۃ العقبٰی میں لکھا:

لایقال قد صرح فی جمیع المعتبرات بانہ لایوجب الغسل کالودی فما بال للمصنف رحمہ اللہ تعالٰی عد رؤیتہ من الموجبات لانا نقول المذی یحکم علیہ بعدم کونہ موجبا ھو المذی یقینا والمذی عد موجبا ھو مایکون فی صورتہ مع احتمال کونہ منیا دقیقا کما اشار الیہ الشارح رحمہ اللہ تعالٰی بقولہ اما المذی فلاحتمال کونہ[2] الخ۔

یہاں اعتراض ہوسکتا ہے کہ تمام معتبر کتابوں میں تصریح ہے کہ ودی کی طرح مذی سے بھی غسل واجب نہیں ہوتا پھر کیا وجہ ہے کہ مصنف نے مذی دیکھنے کو موجباتِ غسل میں شمار کیا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ جس مذی کے غیر موجب ہونے کا حکم ہے وُہ مذی یقینی ہے اور جسے موجب غسل شمار کیا ہے وہ ایسی تری ہے جو مذی کی صورت میں ہے اور اس کے بارے میں احتمال ہے کہ وہ رقیق منی ہو جیسا کہ اس طرف شارح رحمہ اللہ تعالٰی نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا کہ "لیکن مذی تو اس لئے کہ احتمال ہے کہ" الخ۔ (ت)

اور **تحقیق** چاہیے تو حقیقت امر وہ ہے جس کی طرف محقق علی الاطلاق نے اشارہ فرمایا یعنی قول اول ضرور فی نفسہ ایک ٹھیک بات ہے۔ واقعی جب ثابت ہوجائے کہ یہ تری فی الحقیقۃ مذی ہے تو بالضرورۃ منی ہونا محتمل نہ رہے گا اور جب منی کا احتمال تک نہیں تو بالاجماع عدم وجوب غسل میں کوئی شک نہیں مگر ماتحن فیہ یعنی سوتے سے اُٹھ کر تری دیکھنے میں یہ صورت کبھی موجود نہ ہوگی جب مذی دیکھی جائیگی منی ضرور محتمل رہے گی کہ بارہا بدن یا ہوا کی گرمی سے منی رقیق ہوکر شکلِ مذی ہوجاتی ہے تو بیدار ہوکر دیکھنے والے کو علم مذی ہمیشہ احتمال منی ہے اور شک نہیں کہ مذہبِ طرفین میں اُسے احتمال منی ہمیشہ موجب غسل

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳
[2] ذخیرۃ العقبٰی " المبحث فی موجبات الغسل المطبعۃ الاسلامیہ لاہور ۱/۱۳۰ و ۱۳۱

ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو تو اس صورت میں بھی امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک وجوب غسل لازم۔ بالجملہ ترجیح لو یا تطبیق چلو، بہرحال صحیح وثابت وہی قول دوم ہے وباللہ التوفیق۔

اقول وبیان ذٰلك علی ما ظهر للعبد الضعیف بحسن التوقیف من المولی اللطیف ان فی الحکم بشیئ اما ان یحتمل خلافه احتمالا صحیحا ناشئا عن دلیل غیر ساقط حتی یکون للقلب الیه رکون اولا الاول هو الظن باصطلاح الفقه، والثانی العلم، ویشمل ما اذا لم یکن ثمه تصور ما للخلاف اصلا وهو الیقین بالمعنی الاخص، اوکان تصوره بمجرد امکانه فی حد نفسه من دون ان یکون ههنا مثار له من دلیل ما اصلا وهو الیقین بالمعنی الاعم، اوکان عن دلیل ساقط مضمحل لایرکن الیه القلب وهو غالب الظن، واکبر الرأی والیقین الفقهی لالتحاقه فیه بالیقین۔

اقول اس کا بیان جیسا کہ رب لطیف کے حسن توفیق سے بندۂ ضعیف پر منکشف ہوا یہ ہے کہ کسی شی کا حکم کرنے میں یا تو اس کے خلاف کا احتمال ہوگا۔ ایسا احتمال صحیح جو دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہو یہاں تک کہ اس کی جانب دل کا جھکاؤ ہو — یا اس کے خلاف کا ایسا احتمال نہ ہوگا — اول اصطلاح فقہ میں ظن کہلاتا ہے اور ثانی کو علم ویقین کہا جاتا ہے۔ اس علم کے تحت تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) خلاف کا وہاں بالکل کوئی تصور ہی نہ ہو۔ یہ یقین بمعنی اخص ہے (۲) خلاف کا تصور محض اس کے فی نفسہٖ ممکن ہونے کی حد تک ہو، اس پر کسی طرح کی کوئی دلیل بالکل نہ ہو۔ یہ یقین بمعنی اعم ہے (۳) خلاف کا تصور ایسی کمزور ساقط دلیل سے پیدا ہو جس کی طرف دل کا جھکاؤ نہ ہو — یہ غالب ظن، اکبر رای اور یقین فقہی کہلاتا ہے اس لئے کہ فقہ میں اسے یقین کا حکم حاصل ہے۔

وبه علم ان فی الاحکام الفقهیة لاعبرة بالاحتمال المضمحل الساقط اصلا کما لاحاجة الی الیقین الجازم بشیئ من المعنیین کذٰلك، ففی بناء

اسی سے معلوم ہوا کہ فقہی احکام میں کمزور ساقط احتمال کا بالکل کوئی اعتبار نہیں۔ جیسے اس میں ان دونوں معنوں میں یقین جازم کی بھی احتیاج نہیں — تو فقہا بنائے احکام میں جب

ف: فائدہ: معانی العلم والظن والاحتمال فی اصطلاح الفقه۔

الاحکام اذا اطلقوا الاحتمال فانما یریدون الاحتمال الصحیح وھو الناشئ عن دلیل غیر ساقط، واذا اطلقوا العلم فانما یعنون المعنی الاعم الشامل لاکبر الرأی ای ما لا یحتمل خلافہ احتمالاً صحیحا، وبہ علم ان غلبۃ الظن بشیئ واحتمال ضدہ لا یمکن اجتماعھا بالمعنی المذکور۔

ثم ان الاشیاء ثلثۃ منی وودی ونعنی بہ کل ما لیس منیا ولا مذیا فصورۃ رؤیۃ البلل بالنظر الی تعلق العلم او الاحتمال باحد الثلثۃ تتنوع الی سبع صور ثلث للعلم واربع فی الاحتمال، وذلک ان یتردد المرئی بین منی ومذی او منی وودی او مذی وودی او بین الثلثۃ ومرجع الاربع الی ثنتین احتمال المنی مطلقا وھو فیما عدا الثالث واحتمال المذی خاصۃ ای یحتملہ لا المنی فعادت السبع خمسا وھی مع صورۃ عدم رؤیۃ البلل ست کما فعلنا۔

وضابطھا ان تقول یکون

لفظ احتمال بولتے ہیں تو اس سے احتمال صحیح مراد لیتے ہیں۔ یہ وہی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو — اور جب لفظ علم ویقین بولتے ہیں تو اس سے وہ معنی اعم مراد لیتے ہیں جو اکبر رائے کو بھی شامل ہے یعنی جس کے خلاف کا کوئی صحیح احتمال نہ ہو — اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی شئی کا غلبۂ ظن اور اس کی ضد کا احتمال بمعنی مذکور دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتیں۔

اب یہ دیکھئے کہ تین چیزیں ہیں — منی، مذی، ودی — ودی سے ہماری مراد ہر وہ تری جو نہ منی ہو نہ مذی — تینوں میں سے کسی ایک سے علم یا احتمال متعلق ہونے پر نظر کرتے ہوئے تری کے دیکھنے کی صورت سات صورتوں میں تقسیم ہوتی ہے — تین صورتیں علم کی ہیں اور چار احتمال کی — وہ اس طرح کہ مرئی میں تردد منی و مذی کے درمیان ہوگا یا منی و ودی یا مذی و ودی یا تینوں کے درمیان ہوگا۔ ان چاروں کا مآل دو صورتیں ہیں — منی کا احتمال ہو مطلقاً، یہ تیسری صورت کے ماسوا میں ہے۔ صرف مذی کا احتمال ہو منی کا احتمال نہ ہو تو اب (احتمال کی دو صورتیں اور یقین کی سابقہ تین صورتیں رہ گئیں) سات صورتیں صرف پانچ ہوگئیں ان کے ساتھ تری نہ دیکھنے کی صورت کو بھی ملا لیا جائے تو کل چھ صورتیں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے یہی کیا۔

اسے بطور ضابطہ یوں کہیں کہ منی یا مذی معلوم

المنى او المذى معلوما او محتملا اولا ولا **اقول** وان اخذت الاحتمال بحيث يشمل العلم اى تسويغ شئ سواء ساغ معه ضده فكان احتمالا بالمعنى المعروف اولا فكان علما فحينئذ يرجع التخميس تثليثا بان يقال يحتمل منى او مذى اولا ولا فيندرج علم المنى واحتماله مع مذى او ودى اومعهما فى الاول وعلم المذى واحتماله مع ودى فى الثانى وعلم الودى هو الثالث۔

یا محتمل ہوگی یا یہ دونوں نہ معلوم ہوں گی نہ محتمل، **اقول** اور اگر احتمال کو اس طرح لیجئے کہ علم ویقین کو بھی شامل ہو — یعنی کسی شئی کا جواز ہو خواہ اس کے ساتھ اس کی ضد کا بھی جواز ہو - جو احتمال بمعنی معروف ہے — یا اس کی ضد کا کوئی جواز نہ ہو، جو علم بمعنی معروف ہے — تو اس تقدیر پر پانچ صورتیں صرف تین ہو جائیں گی۔ وہ اس طرح کہ ہم کہیں منی کا احتمال ہوگا یا مذی کا یا دونوں کا احتمال نہ ہوگا — تو منی کا علم اور مذی یا ودی یا دونوں کے ساتھ اس کا احتمال شق اول میں مندرج ہو جائے گا — اور مذی کا علم اور ودی کے ساتھ اس کا احتمال شق دوم میں مندرج ہوگا — اور ودی کا علم یہ تیسری شق ہے۔

ثمّ ان لكل من الثلثة صورة وحقيقة **اقول** ومعلوم قطعا ان العلم بحقيقة شئ ينفى احتمال ضده الكلامى الكلامى والفقهى الفقهى وكذا احتمالها لايكون احتماله وان صحب احتماله بخلاف العلم بصورته او احتماله فانه لاينفى احتمال حقيقة ضده بل ربما يفيده اذا امكن ان تكون تلك الصورة له فحينئذ يجامع

پھر تینوں میں سے ہر ایک کی ایک صورت ہے اور ایک حقیقت ہے **اقول** اور یہ قطعاً معلوم ہے کہ کسی شئی کی حقیقت کا یقین اس کی ضد کے احتمال کی نفی کرتا ہے — یقین کلامی احتمال کلامی کی نفی کرتا ہے اور یقین فقہی احتمال فقہی کی — اسی طرح حقیقتِ شئی کا احتمال ضدِ شئی کا احتمال نہیں ہوتا اگرچہ اس کے احتمال کے ساتھ ہو — اور شئی کی صورت کے علم یا احتمال کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہ ضدِ شئی کی حقیقت کے احتمال کی نفی نہیں کرتا بلکہ بار ہا اس کا افادہ کرتا ہے جب کہ یہ ممکن ہو کہ وہ صورت اس کی ضد ہو —

العلم الفقھی بل الکلامی بصورۃ شیئ الاحتمال الکلامی بل الفقھی لحقیقتہ اذا کان ناشئا عن دلیل غیر مضمحل۔

اذا وعیت ھذا **فاقول** لامساغ لان تؤخذ الصور ھٰھنا باعتبار تعلق العلم بحقیقۃ الشیئ عینا لوجوہ یجمعھا **اولھا**ف وھو انہ یبطل ما اجمعوا علیہ من وجوب الغسل بعلم المذی عند تذکر الحلم کیف واذا علم انہ مذی حقیقۃ لم یحتمل کونہ منیا اصلا واذا لم یحتمل کونہ منیا امتنع ان یوجب غسلا ولو تذکر الف حلم لما علم من الشرع ضرورۃ ان لاماء موجبا للماء الا المنی فیکون ایجابہ بما علم انہ مذی حقیقۃ تشریعا جدیدا والعیاذ باللہ تعالٰی، اما تراھم مفصحین بانا لانوجب الغسل بالمذی بل قد یرق المنی فیری کالمذی کما تقدم فقد ابانوا ان لیس المراد العلم بحقیقۃ المذی والا لم تحتمل

تو ایسی حالت میں کسی شَیَ کی صورت کا یقینِ فقہی بلکہ کلامی بھی اس کی ضد کی حقیقت کے احتمال کلامی بلکہ فقہی کے ساتھ بھی جمع ہوتا ہے جب کہ وہ احتمال کسی دلیل غیر مضمحل سے پیدا ہو۔

جب یہ ذہن نشین ہوگیا **تو میں کہتا ہوں** اس کی گنجائش نہیں کہ یہاں مذکورہ صورتیں معین طور پر شئی کی حقیقت سے علم متعلق ہونے کے اعتبار سے لی جائیں۔ اس کی چند وجہیں ہیں جن کی جامع **وجہ اول** ہے وہ یہ کہ اس سے وہ باطل ہوجائیگا جس پر اجماع ہے کہ خواب یاد ہونے کی صورت میں مذی کے علم ویقین سے غسل واجب ہوتا ہے۔ یہ کیسے ہوسکے گا جب اسے یقین ہوگیا کہ وہ حقیقۃً مذی ہے تو اس کے منی ہونے کا احتمال بالکل نہ رہا۔ اور جب اس کے منی ہونے کا احتمال نہ رہا تو نا ممکن ہے کہ اس سے غسل واجب ہو اگرچہ اسے ہزار خواب یاد ہوں اس لئے کہ شرع سے ضروری طور پر معلوم ہے کہ سوا منی کے کوئی پانی، غسل واجب نہیں کرتا۔ تو اسے جس پانی کے حقیقۃً مذی ہونے کا یقین ہوگیا اس سے غسل واجب کرنا ایک نئی شریعت نکالنا ہوگا، والعیاذ باللہ تعالٰی۔ دیکھتے نہیں کہ علماء صاف لکھتے ہیں کہ ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے بلکہ بات یہ ہے کہ کبھی منی رقیق ہوکر مذی کی طرح دکھائی دیتی ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ ان الفاظ سے ان حضرات نے واضح کردیا کہ حقیقتِ مذی کا

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش

المنوية لما علمت۔

فان قلت العلم الفقہی بشیٔ لاینفی احتمال ضدہ بل یحققہ اذ ما ھو الا غلبۃ ظن فلو قطع الاحتمال لکان قطعا **قلت** بلی ینفی الفقہی اذلو نشأ عن دلیل غیر ساقط نفی غلبۃ الظن بضدہ والا لم یکن احتمالا یبنی علیہ حکم فقہی لان الساقط المضمحل لاعبرۃ بہ کما سمعت و الا لوجب الغسل فی علم الودی ایضا لاسیما عند تذکر الحلم اذ یحتمل ان یکون فیہ قلیل منی رق وامتزج فصار مستھلکا و لیس ھذا احتمالا عن غیر دلیل فکفی بتذکر الاحتلام دلیلا علیہ بل النوم نفسہ مظنۃ لہ علی ما تقدم عن التجنیس والمزید۔

وثانیھا ف انہ یرفع الفرق بین التذکر وعدمہ علی مذھب الطرفین رضی اللہ تعالٰی عنھما لانھما یوجبان الغسل باحتمال المنی قطعا مطلقا وان لم یتذکر

یقین وعلم مراد نہیں، ورنہ منی ہونے کا احتمال ہی رہتا۔ وجہ ابھی معلوم ہوئی۔

اگر یہ کہو کہ کسی شئی کا یقین فقہی اس کی ضد کے احتمال کی نفی نہیں کرتا بلکہ اس کا اثبات کرتا ہے اس لئے کہ علم فقہی وہی غلبۂ ظن ہے اگر احتمال ختم کردیا جائے تو وہ قطعی ہوجائے **میں کہوں گا** کیوں نہیں؟ وہ احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے۔ اس لئے کہ احتمال اگر دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہے تو اپنی ضد کے غلبۂ ظن کی نفی کردے گا ورنہ وہ ایسا احتمال ہی نہ ہوگا جس پر کسی فقہی حکم کی بنیاد رکھی جائے اس لئے کہ ساقط مضمحل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے سُن چکے۔ ورنہ ودی کے یقین کی صورت میں بھی غسل واجب ہوتا خصوصاً اس وقت جب خواب یاد ہو اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس میں قلیل منی رہی ہو جو رقیق اور مخلوط ہوکر گم ہوگئی ــــ اور یہ احتمال بلادلیل نہیں (اگرچہ دلیل ساقط ہے ۱۲م) احتلام کا یاد ہونا اس کی دلیل ہونے کے لئے کافی ہے بلکہ خود نیند میں اس کے گمان کی جگہ ہے جیسا کہ تجنیس ومزید کے حوالے سے گزرا۔

وجہ دوم (اگر حقیقت شئی کے یقین کا اعتبار ہو تو) اس سے طرفین رضی اللہ تعالٰی عنھما کے مذہب پر خواب یاد ہونے اور نہ یاد ہونے کی تفریق اُٹھ جائے گی اس لئے کہ یہ حضرات منی کے احتمال سے قطعاً مطلقاً غسل واجب کہتے ہیں

ف: معروضۃ اخرٰی علیہ

ولایمکن ان یوجبا بما لیس منیا اصلا حتی بالاحتمال وان تذکر لما تلونا علیك اٰنفا فکان علم المذی والتردد بین المذی والودی کل کمثل العلم بالودی للاشتراك فی عدم احتمال ماھو موجب شرعا فبطل الفرق مع اجماعھم علی اثباته۔

اگرچہ خواب یاد نہ ہو۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایسی چیز سے غسل واجب قرار دے دیں جو منی ہرگز نہیں یہاں تک کہ احتمالاً بھی نہیں، اگرچہ خواب یاد ہی ہو۔ اس کی وجہ ابھی ہم بتا چکے۔ تو مذی کا یقین، اور مذی و ودی کے مابین تردّد ہر ایک ویسے ہی ہوگا جیسے ودی کا علم ولیقین، اس لئے کہ سب میں یہ قدر مشترک ہے کہ اس چیز کا احتمال نہیں جو شرعاً مُوجب غسل ہے۔ تو یاد ہونے نہ ہونے کی تفریق بے کار ہوئی۔ حالاں کہ اس کے اثبات پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے۔

وثالثھا ف یضیع حینئذ لحاظ شیئ من علم المذی واحتماله فی بیان الصور اذ لااثر له فی الحکم وکان یجب القصر علی ثلث علم المنی واحتماله فیوجب اولاولا فلا بل اثنین علی الوجه الثانی ای ان احتمل منیا وجب والا لا وھو ایضا خلاف الروایات قاطبة۔

وجہ سوم بر تقدیر مذکور صورتوں کے بیان میں مذی کے یقین و احتمال میں سے کسی کا لحاظ بے کار ہوگا اس لئے کہ حکم میں اس کا کوئی اثر نہیں — اور واجب تھا کہ صرف تین صورتوں پر اکتفا ہو۔ اگر منی کا یقین[1] یا احتمال ہے تو وجوب ہے ورنہ[2] نہیں — بلکہ بطریق دوم صرف دو ہی پر اکتفا ضروری تھی — اگر منی کا احتمال[1] ہے تو وجوب ہے ورنہ[2] نہیں — یہ بھی تمام روایات کے برخلاف ہے۔

فبان کالشمس ان الصور لم تؤخذ الا باعتبار تعلق العلم بالصورة دون الحقیقة لاجرم ان صرح فی الخلاصة بان مرادہ ما صورته المذی لاحقیقة المذی[1] اھ۔

تو مہرِ تاباں کی طرح روشن ہوا کہ مذکورہ صورتیں حقیقت نہیں بلکہ صورت ہی سے علم ولیقین متعلق ہونے کے اعتبار سے لی گئی ہیں یہی بات ہے کہ خلاصہ میں تصریح کر دی ہے کہ حقیقت مذی مراد نہیں مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے اھ۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثانی فی الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۳

ف: معروضۃ ثالثۃ علیه

وفی الحلیة وجد مذیا یعنی ماصورته صورة المذی[1] اھ وکذلک عبر بالصورة فی البدائع والایضاح والسراجیة وغیرها ماتقدم فالتوفیق الذی سلکه العلامة ش لاسبیل الیه وایاك ان تغتر بمایوھمه ظاھر کلام المحقق فی الفتح والسید ط فی حواشی المراقی تبعا للنھر کماذکرہ فی الدر حیث حکما بتعذر الیقین مع النوم وانما المتعذر به التیقن بالحقیقة دون الصورة کما لایخفی فلیس ذلك لان المراد فی الصور العلم بالحقیقة بل السر فیه ما

اقول ان العلم بصورة الشیئ علم کلامی بحقیقته اذا لم تکن لغیرہ کصورة المنی وعلم فقھی بھا اذا امکنت لغیرہ ولم یکن احتماله ھنالك ناشئا عن دلیل یرکن الیه ولیس علما بھا اصلا اذا نشأ عن دلیل صحیح کصورة المذی عند تذکر الاحتلام فانھا لاتختص به بل ربما یکتسیھا المنی و

اور حلیہ میں ہے: مذی پائی یعنی وہ جس کی صورت مذی کی صورت ہے الخ ــــ اسی طرح بدائع، ایضاح، سراجیہ وغیرہا میں صورت سے تعبیر ہے ان کی عبارتیں گزرچکیں ــ تو علامہ شامی نے جو راہِ تطبیق اختیار کی ہے اس کی کوئی گنجائش نہیں اور اس سے فریب خوردہ نہیں ہونا چاہئے جس کا وہم فتح القدیر میں حضرت محقق کے کلام سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح مراقی الفلاح کے حواشی میں بہ تبعیت نہر سید طحطاوی کے کلام سے جیسا کہ اس کو حواشی در میں ذکر کیا ہے وہ یوں کہ دونوں حضرات نے نیند کے ساتھ یقین کے متعذر ہونے کا حکم کیا ہے حالاں کہ نیند کے ساتھ متعذر صرف حقیقت کا یقین ہے، صورت کا یقین متعذر نہیں، جیسا کہ واضح ہے۔ تو وہ حکم اس لئے نہیں کہ مذکورہ صورتوں میں حقیقت کا یقین مراد ہے بلکہ اس کا رمز وہ ہے جو **میں بیان کرتا ہوں** کسی شیئ کی صورت کا یقین، اس کی حقیقت کا یقین کلامی ہوتا ہے جب کہ وہ صورت کسی اور چیز کی ہوتی ہی نہ ہو ــ جیسے منی کی صورت ــ اور (صورت شیئ کا یقین، حقیقت شیئ کا) یقین فقہی ہوتا ہے جب کہ وہ صورت کسی اور چیز کی بھی ہوسکتی ہو اور وہاں اس کا احتمال کسی ایسی دلیل سے نہ پیدا ہوا ہو جس کی طرف قلب کا جھکاؤ ہوتا ہے ــ اور (صورت شیئ کا یقین، حقیقت شیئ کا) یقین کسی معنی میں نہیں ہوتا جب کہ دوسری چیز کی صورت ہونے کا احتمال کسی دلیل صحیح

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الاحتلام اقوی دلیل علیه فالعلم بصورة المذی لایکون فیه علما بحقیقته ولا غالب الظن بل مع احتمال صحیح للمنویة فیجب الغسل بالاجماع اما اذا لم یتذکر فان کان هناك مساغ للمنویة بدلیل اٰخر غیر مضمحل کان علما بصورة المذی مع احتمال المنی والا علما بها مع عدمه فکان علما فقهیا بالمذی فالاول یجب فیه ایجاب الغسل عند الطرفین لکونه فی الاحتمال مثل التذکر وھو مراد الموجبین وقد صدقوا والثانی لایجب فیه الغسل اجماعا لما علمت ان لاوجوب من دون احتمال المنی وھو مراد النفاة وقد صدقوا فهذا غایة ما یوجه به طریق التطبیق۔

وبالجملة فالکلام انما ھو فی علم الصورة غیر ان النفاة جعلوه فی صورة النفی علما بالحقیقة لان صورة الشیئ لاتحمل

سے پیدا ہو — جیسے احتلام یاد ہونے کے وقت مذی کی صورت کہ صورت مذی ہی سے خاص نہیں بلکہ بارہا منی بھی وہ صورت اختیار کرلیتی ہے اور احتلام اس کی قوی دلیل ہے — تو صورت مذی کے یقین میں اس کی حقیقت کا نہ یقین ہوگا نہ ظنِ غالب بلکہ اس کے ساتھ منی ہونے کا بھی احتمالِ صحیح موجود ہوگا تو غسل بالاجماع واجب ہوگا — لیکن جب احتلام یاد نہ ہو تو اگر وہاں کسی دوسری غیر مضمحل دلیل سے منی ہونے کی گنجائش موجود ہو تو یہ احتمالِ منی کے ساتھ صورتِ مذی کا یقین ہوگا ورنہ عدمِ احتمال منی کے ساتھ صورت مذی کا یقین ہوگا تو یہ مذی کا یقین فقہی ہوگا — اول میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے کیونکہ یہ بھی احتمال میں احتلام یاد ہونے کی طرح ہے — غسل واجب قرار دینے والوں کی مراد یہی ہے۔ اور وہ راستی پر ہیں — اور دوم میں بالاجماع غسل واجب نہیں کیونکہ واضح ہوچکا کہ بغیر احتمالِ منی کے وجوب غسل نہیں — وجوب غسل کی نفی کرنے والوں کی مراد یہی ہے اور وہ بھی راستی پر ہیں۔ یہ انتہائی کوشش ہے جس سے طریقۂ تطبیق کی توجیہ ہوسکتی ہے۔

الحاصل کلام صورت ہی کے یقین میں ہے، مگر یہ ہے کہ وجوب غسل کی نفی کرنے والے حضرات نے عدمِ وجوب کی صورت میں مذی کے یقین کو حقیقتِ مذی کا یقین قرار دیا — اس لئے کہ ایک

علٰی غیرہ الابدلیل ولا دلیل فردہ المحقق بقیام احتمال المنویۃ فی صورۃ مذی یراھا المستیقظ مطلقا وظن العلامۃ ط ان مرادہ الاحتمال النافی للیقین فاجاب بان المراد العلم الفقھی ولم یتنبہ رحمہ اللہ تعالٰی ان ھذا ھو الذی ینکرہ المحقق ویدعی ان علم المستیقظ بصورۃ المذی لاعراء لہ عن احتمال صحیح للمنویۃ فکیف یکون علما فقھیا بحقیقۃ المذی۔

شئی کی صورت کو کسی دوسری چیز کی صورت پر بلادلیل محمول نہیں کیا جاسکتا ـــ اور دلیل کوئی ہے نہیں۔ اسے حضرت محقق نے یُوں رد کیا کہ اس مذی کی صورت میں جسے خواب سے بیدار ہونے والا دیکھے منی ہونے کا احتمال مطلقاً موجود ہے ـــ اور علامہ طحطاوی نے یہ سمجھ لیا کہ حضرت محقق کی مراد وہ احتمال ہے جو یقین کی نفی کردے تو جواب دیا کہ یہاں یقین فقہی مراد ہے اور حضرت سید رحمہ اللہ تعالٰی اس پر متنبہ نہ ہوئے کہ حضرت محقق اسی کا تو انکار کر رہے ہیں اور یہ دعوٰی کر رہے ہیں کہ صورتِ مذی سے متعلق بیدار ہونے والے کا یقین فقہی، منی ہونے کے احتمال صحیح سے خالی نہیں ہوسکتا تو وہ حقیقتِ مذی کا یقین فقہی کیسے ہوسکے گا؟

وانت تعلم ان مناط الامر ھٰھنا انما ھو ثبوت ھذا المدعی فان تم ضاع الجواب ولم یفد التطبیق ووجب التعویل علٰی قول الموجبین فالاٰن اٰن ان نستعین بربنا ونسرح عنان النظر فی تحقیق ھذا المبحث لکی یتجلی حقیقۃ الامر۔

آپ کو معلوم ہے کہ یہاں کی پوری بحث کا مدار اس پر ہے کہ یہ دعوٰی ثابت ہو۔ اگر دعوٰی ثابت ہوجاتا ہے تو جواب بے کار اور تطبیق بے سود ہوجائے گی اور غسل واجب قرار دینے والوں کے قول پر اعتماد واجب ہوگا۔ اب وقت آیا کہ ہم اپنے رب کی مدد حاصل کریں اور اس بحث کی تحقیق میں عنان نظر کو رخصت دیں تاکہ حقیقتِ امر عیاں ہوسکے۔

فاقول وباللہ التوفیق یظھر لی

فاقول وباللہ التوفیق، مجھے یہ سمجھ میں آتا ہے

ف: معروضۃ علی العلامۃ ط.

ان الحق مع المحقق حيث اطلق وبيانه ان المذى وان باين المنى صدقا لكنه يجامعه تحققا فرب مذى معه منى كما ان كل منى معه مذى وغلبة ظن المذوية بعد النوم المانع لاحاطة علم المستيقظ بحقيقة البلة عيناما كان فانما يكون لاحدى ثلث صورة المذى اووجود اسبابه المفضية اليه غالبا اورؤية أثاره المخصوصة به ولاشئ منها ينفى احتمال المنى۔

کہ حق حضرت محقق علی الاطلاق کے ساتھ ہے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مذی کا مصداق اگرچہ منی کے مباین ہے مگر تحقق میں مذی، منی کے ساتھ مجتمع ہوتی ہے۔ بہت سی مذی وہ ہے جس کے ساتھ منی بھی ہوتی ہے جیسے ہر منی کے ساتھ مذی ہوتی ہے ــــ اور نیند جو اس سے مانع ہے کہ بیدار ہونے والے کا علم تری کی حقیقت کا معین طور پر احاطہ کرسکے اس نیند کے بعد مذی ہونے کا غلبۂ ظن اگر ہوگا تو تین چیزوں میں سے کسی ایک کے سبب ہوگا (۱) مذی کی صورت (۲) ان اسباب کا وجود جن کے نتیجے میں عموماً مذی نکلتی ہے (۳) ان آثار کا مشاہدہ جو مذی ہی کے ساتھ مخصوص ہیں ــــ ان تینوں میں سے کوئی چیز بھی احتمال منی کی نفی نہیں کرتی۔

اما الاول فظاهر فانه لاينافى كون المرئى كله منيا فضلا عن نفيه وجود منى هناك وذلك لان الصورة ربما تكون له۔

اوّل کا حال تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مذی کی صورت ہونا اس کے منافی نہیں کہ جو نگاہ کے سامنے ہے کل کی کل منی ہی ہو، وہاں ذرا سی منی کے وجود کی بھی نفی کرنا تو دور کی بات ہے۔ اس لئے کہ یہ صورت بارہا منی کی بھی ہوتی ہے۔

واما الثانى فلانه انما يقتضى غلبة الظن بان فى المرئى مذيا لا ان ليس فيه منى اصلا كيف والاسباب المفضية الى الامذاء غالبا اسباب داعية الى الامناء فتحققها لاينفى المنوية بل

دوم اس لئے کہ اس کا تقاضا صرف اس قدر ہے کہ شیئ مرئی میں کچھ مذی ہو، اس کا تقاضا یہ نہیں کہ اس میں منی بالکل ہی نہ ہو یہ ہو بھی کیسے جب کہ وہ اسباب جو عام طور سے مذی نکلنے کا سبب ہوتے ہیں وہ منی نکلنے کے داعی اسباب بھی ہوتے ہیں۔ تو ان اسباب کا تحقق منی ہونے

هو من مقدماتها۔
واما الثالث فلانه ان قضى
فبان غالب المرئى مذى لا ان
ليس فيه مزج منى فان الممزوج
يكون فيه لزوجة ورقة والقلة
ايضا لا تنفى المنى لان الكثرة لا تلزمه
الا ترى ان الشرع اوجب
الغسل بايلاج الحشفة فقط وان
اخرجها من فوره ولم ير
عليها بلة اصلا سوى نداوة من رطوبة
الفرج وما هو الا لان الايلاج
مظنة خروج المنى وربما يكون قليلا
لا يحس به حتى انه لم ينظر
فيه الى ان المنى اذا نزل
بشهوة يحس به المستيقظ لانه
يدفق ويلذ ويحرك العضو
بل يحس نازلا وانما لم ينظر
اليه لان هذه الآثار لكمال
الانزال لا لخروج قطرة بشهوة
ربما لا يتنبه لها لشغل
البال اذ ذاك بمطلوب خطير
فثبت ان شيئا من صورة
المذى واسبابه واثاره
لا ينفى احتمال المنوية اصلا
ثم النوم من اسباب الاحتلام

کی نفی نہیں کرتا بلکہ وہ تو اس کے مقدمات سے ہے۔
سوم اس لئے کہ اس کا فیصلہ اگر ہوگا تو
صرف اس قدر کہ شئی مرئی کا اکثر حصہ مذی ہے،
یہ نہیں کہ اس میں منی کی آمیزش بھی نہیں۔ اس لئے
کہ اس امتزاج یافتہ چیز میں لزوجت (چپچپاہٹ)
اور رقت (پتلاپن) ہوتی ہے۔ اور کم ہونا بھی منی
کی نفی نہیں کرتا اس لئے کہ اس کے لئے زیادہ ہونا
کوئی ضروری نہیں — دیکھئے شریعت نے وقتِ
جماع صرف مقدارِ حشفہ داخل کرنے پر غسل واجب
کر دیا ہے اگرچہ فوراً نکال لیا ہو اور اس پہ
کوئی تری نظر بھی نہ آتی ہو سوا اس کے کہ رطوبت
فرج کی کچھ نمی ہو۔ اس کا سبب یہی ہے کہ داخل
کرنا خروج منی کا مظنہ ہے (گمان غالب کا محل
ہے) اور منی بعض اوقات اتنی کم ہوتی ہے کہ
اس کا احساس نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اس پر
بھی نظر نہ فرمائی کہ منی جب شہوت سے نکلے گی
تو بیدار شخص کو اس کا احساس ہوگا کیونکہ وہ جست
کے ساتھ نکلے گی، لذت پیدا کرے گی، عضو کو
حرکت دے گی بلکہ نکلتی ہوئی محسوس ہوگی ——
اس پر نظر اسی لئے نہ فرمائی کہ یہ آثار کمال انزال
کے ہیں۔ شہوت کے ساتھ ایک قطرہ نکلنے کے
آثار نہیں جس کا بسا اوقات اسے پتہ بھی نہ چلے گا
کیونکہ اس وقت اس کا دل کسی خاص مطلوب
میں مشغول ہوگا — اس سے ثابت ہوا کہ مذی
کی صورت، اس کے اسباب اور اس کے آثار

لانه یوجب الشهوة والانتشار وتوجیه الطبع الی دفع الفضلات ووجود بلة لاتخرج الابشهوة اعنی منیا او مذیا مؤذن بحصول قوة فی الانتشار والشهوة الی ان ادت الی اندفاع تلك الفضلات فانها لاتندفع بکل شهوة وانتشار مالم یمتد او یشتد۔

فباجتماع ھذہ الوجوہ لایکون احتمال المنی ضعیفا مضمحلا بل ناشئا عن دلیل لایطرحه القلب فیعمل به فی الاحتیاط فظهر ان علم المستیقظ بصورة المذی لایکون علما بحقیقته ولا فقهیا ولا عراء له عن احتمال صحیح للمنویة فوجب ایجاب الغسل کما فی التذکر۔

ھذا ولنقرر المقام بتوفیق العلام بحیث یبین العلل لجمیع الاحکام فی تلك الصور الست والاقسام **فاقول** النوم سبب ضعیف للامناء لعدم غلبة الافضاء بل غلبة

میں سے کوئی چیز بھی منی ہونے کے احتمال کی بالکل نفی نہیں کرتی ــــ پھر نیند احتلام کے اسباب میں سے ہے اس لئے کہ وہ شہوت، انتشارِ آلہ اور دفع فضلات کی طرف طبیعت کی توجہ کا باعث ہوتی ہے۔ اور کسی بھی ایسی تری کا وجود جو شہوت سے نکلتی ہے ــــ یعنی منی یا مذی ــــ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ انتشار اور شہوت میں زور پیدا ہو جس کے نتیجے میں ان فضلات کا دفعیہ ظہور پذیر ہوا کیوں کہ یہ فضلات ہر شہوت اور انتشار سے دفع نہیں ہوتے جب تک کہ کچھ مدت و شدت کا وجود نہ ہو۔

تو ان وجہوں کے اجتماع کے پیشِ نظر احتمالِ منی ضعیف مضمحل نہیں بلکہ وہ ایسی دلیل سے پیدا ہے جسے قلب نظر انداز نہیں کرتا تو حالت احتیاط میں اس پر عمل ہوگا ــــ اس تفصیل سے واضح ہوا کہ بیدار ہونے والے کو صورت مذی کا یقین نہیں یقین فقہی بھی نہیں اور یہ یقین، منی ہونے کے احتمال صحیح سے جدا نہیں ہو سکتا تو غسل واجب قرار دینا ضروری ہے جیسے احتلام یاد ہونے کی صورت میں ضروری ہے۔ یہ بحث تمام ہوئی۔

اب ہم ربِ علام کی توفیق سے **اس مقام کی تقریر** اس انداز سے کریں کہ ان شش گانہ صورتوں اور قسموں میں تمام احکام کی علّتیں عیاں ہو جائیں ــــ **فاقول** نیند منی نکلنے کا سبب ضعیف ہے۔ اس لئے کہ نیند کا خروج منی تک مُوصل ہونا غالب واکثر

عدم الافضاء بدلیل الحدیث المذکور وتجربۃ الدھور فلربما ینام الرجل شھورا لایحتلم وکثرتہ یعد من الامراض۔

نہیں ہے، بلکہ موصل نہ ہونا غالب واکثر ہے جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ذکر ہوئی اور مدتوں کا تجربہ بھی اس پر شاہد ہے۔ بہت ایسا ہوتا ہے کہ آدمی مہینوں سوتا رہتا ہے اور اسے احتلام نہیں ہوتا۔ اور کثرتِ احتلام کا شمار امراض میں ہوتا ہے۔

وما مرعن الفتح عن التجنیس انہ مظنۃ الاحتلام ومثلہ فی الغنیۃ وغیرھا فلیس بمعنی المظنۃ المصطلح والا لدار الحکم علیہ ووجب الغسل بعلم الودی بل بمجرد النوم کالوضوء لکونہ مظنۃ خروج الریح۔

اور فتح القدیر میں تجنیس کے حوالے سے جو منقول ہے کہ: نیند مظنۂ احتلام ہے ــــ اور اسی کے مثل غنیہ وغیرہا میں بھی ہے تو وہاں مظنہ اصطلاحی معنیٰ میں نہیں ورنہ اسی پر حکم کا مدار ہوجاتا۔ اور ودی کے علم ولیقین بلکہ محض نیند ہی سے غسل واجب ہوجاتا جیسے نیند کے خروج ریح کا مظنہ ہونے کی وجہ سے (محض نیند ہی سے) وضو واجب ہوجاتا ہے۔

اما مامرعن الارکان الاربعۃ انہ یکثر فی النوم الاحتلام وخروج المنی بشھوۃ غالبا فمرادہ الکثرۃ الاضافیۃ بالنظر الی الیقظۃ بدلیل قولہ "بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ یندر فیہ خروج المنی بلا تحریک"[1]۔

اور وہ جو ارکانِ اربعہ کے حوالے سے نقل ہوا کہ نیند میں احتلام اور عام طور سے شہوت سے منی کا نکلنا بکثرت ہوتا ہے تو وہاں بیداری کے مقابلہ میں اضافی کثرت مراد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد ہی لکھا ہے: بخلاف حالتِ بیداری کے، کہ اس میں بغیر تحریک کے، منی کا نکلنا نادر ہے۔

فان قلت الیس قال قبلہ ان النوم حالۃ غفلۃ ویتوجہ الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاھیا للجماع ولذا

اگر یہ کہو کہ کیا اس سے پہلے یہ نہیں فرمایا ہے کہ: "نیند غفلت اور فضلات دفع کرنے کی جانب توجہ کی حالت ہے اور اس وقت ذکر میں سختی وشہوتِ جماع ہوتی ہے اسی لئے نیند میں احتلام اور شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا زیادہ

يكثر[1] الخ، ومعلوم ان هذا الذی فرع كثرة الاحتلام عليه فالنوم سبب مفض اليه **قلت** نعم هو مفض الى الانتشار بيد ان الانتشار غير مفض الى الامناء وقد نص فى الحلية انه اذا لم يكن الرجل مذاء فالانتشار لايكون مظنة تلك البلة اھ[2] فاذا لم يفض الى الامذاء فكيف بالامناء، وبالجملة فالمفضى الى السبب البعيد لايكون مفضيا الى المسبب فما النوم سبب الامناء الا من وراء وراء وراء فهو سبب بعيد، وحصول شهوة توجب انتشارا يشتد اويشتد حتى يوجب نزول بلة لاتنبعث الاعن شهوة سبب وسيط والاحتلام اعنى اندفاق المنى فى النوم وانفصاله من مقره بشهوة سبب قريب۔

وليس من الاسباب مفضيا قطعا لايمكن التخلف عنه عادة فلربما يرى الانسان حلما ويكون من اضغاث احلام لااثر

ہوتا ہے" ـــــ اور معلوم ہے کہ جس امر پر کثرتِ احتلام کو متفرع قرار دیا ہے، نیند اس کا سبب موصل ہے۔ **میں کہوں گا** ہاں نیند انتشارِ آلہ کی جانب موصل ہے مگر یہ ہے کہ انتشار، خروجِ منی تک موصل نہیں ـــ حلیہ میں تو تصریح موجود ہے کہ "جب مرد کثیر المذی نہ ہو تو انتشار اس تری کا مظنّہ نہیں" اھ ـــ تو انتشار جب خروجِ منی تک موصل نہیں تو خروجِ منی تک موصل کیسے ہوگا؟ مختصر یہ کہ سبب بعید تک جو موصل ہو وہ مسبَّب تک موصل نہیں ہوتا ـــ تو نیند خروج منی کا سبب اگر ہے تو بہت دُور دراز فاصلے سے۔ لہذا یہ سبب بعید ہے ـــ اور اس شہوت کا حصول جو ایسے انتشار مدید یا شدید کی مُوجب ہو جو اُس تری کے نکلنے کا موجب ہو جائے جو بغیر شہوت کے اپنی جگہ سے نہیں اُبھرتی، سبب وسیط ہے ـــ اور احتلام یعنی نیند کی حالت میں منی کا جَست کرنا اور اپنے مستقر سے شہوت کے ساتھ الگ ہونا سبب قریب ہے۔

اور ان اسباب میں سے کوئی بھی سبب ایسا موصلِ قطعی نہیں جس سے عادۃً تخلُّف ممکن نہ ہو کیونکہ بہت ایسا ہوتا ہے کہ انسان خواب دیکھتا ہے اور وہ بس ایک پراگندہ خواب ثابت ہوتا ہے

---

[1] رسائل الارکان الرسالۃ الاولٰی فی الصلوۃ بیان موجبات الغسل مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۲۳

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

له فی الخارج۔

جس کا خارج میں کوئی اثر رُونما نہیں ہوتا۔

6 فاذا لم یر بللا یحتمل انبعاثه عن شهوة لم یجب الغسل و ان تذکر الحلم لعدم الموجب قطعا ولا احتمالا فیشمل ما اذا لم یر بللا اصلا اورأی ودیا ای صورة لا تحتمل منیا و لا مذیا۔

(۱ــ۲) اس لئے جب وہ تری نظر آئے جس کے شہوت سے نکلنے کا احتمال ہوتا ہے تو غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ خواب یاد ہو اس لئے کہ وہ چیز ہی موجود نہیں جو قطعاً یا احتمالاً موجبِ غسل ہوتی ہے ــــ یہ حکم اس صورت کو بھی شامل ہے جب کوئی تری بالکل ہی نہ دیکھی جائے اور اس صورت کو بھی جب ودی دیکھی جائے یعنی ایسی صورت جو منی یا مذی کسی کا احتمال نہیں رکھتی۔

واذا رأی بللا یعلم او یحتمل انبعاثه عن شهوة فان کان علی صورة منی وجب مطلقا للعلم بنزول المنی لان صورته لا تکون لغیره والنوم سبب الشهوة المفضی الیها غالبا فیحال علیه فیجب الغسل وفاقا ولا ینظر الی احتمال انفصاله عندنا او خروجه عند الامام ابی یوسف لا عن شهوة لندرته وقد انعقد سبب الشهوة فلا اغماض عنه۔

(۳) اور جب ایسی تری نظر آئے جس کے شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے اُبھرنے کا یقین یا احتمال ہو تو اگر وُہ منی کی صورت میں ہے تو مطلقاً غسل واجب ہے اس لئے کہ منی کے نکلنے کا یقین ہے کیونکہ اس کی صورت کسی اور کی نہیں ہوتی ــــ اور نیند شہوت کا سبب ہے جو اکثر اس تک موصل ہوتا ہے۔ تو اس منی کو اسی سے وابستہ کردیا جائیگا۔ اور اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہوگا۔ اور اس احتمال پر نظر نہ ہوگی کہ اس کا اپنی جگہ سے انفصال ــــ ہمارے نزدیک ــــ یا عضو سے اس کا خروج ــــ امام ابو یوسف کے نزدیک ــــ بغیر شہوت کے ہوا ہو کیوں کہ ایسا ہونا نادر ہے۔ اور شہوت کا سبب پایا جا چکا ہے تو اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

وکذا ان کان مرآه مترددا بین منی و ودی لانهما احتملا من جهة ما یری

(۴) یوں ہی اگر شکل مرئی میں منی اور ودی کے درمیان تردُّد ہو۔ اس لئے کہ دونوں کا احتمال شکل مرئی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اور جانب منی کو نیند کی وجہ

وقد ترجح جانب المنی بالنوم الموجب للراحة واللذة وھیجان الحرارة والشھوة والانتشار ورب شیئ صلح مؤیدا وان لم یصلح مثبتا فوجب عندھما احتیاطا وان لم یتذکر اما ان تذکر فقد ترجح باقوی مرجح فوجب اجماعا۔

ترجیح حاصل ہے کیونکہ نیند راحت ولذت کا اور حرارتِ شہوت کے ہیجان اور انتشار کا باعث ہے۔ اور بہت ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو مؤید بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اگرچہ مثبت بننے کے قابل نہ ہوں ــــ تو طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ اور اگر احتلام یاد ہو تو جانب منی کو زیادہ قوی مرجح سے ترجیح مل جاتی ہے اس لئے اس صورت میں اجماعاً غسل واجب ہے۔

وکذا ان کان علی صورۃ متوددۃ بین منی ومذی بالاولی للعلم بان البلۃ ھی التی تنبعث عن شھوۃ وصورۃ المذی نفسھا تحتمل المنویۃ فیکون کونہ مذیا مجرد احتمالا فی احتمال فلایعتبر ویجب الغسل وان لم یتذکر فان تذکر وافق الثانی ایضا وکان الاجماع۔

(۵) اسی طرح اگر اس شکل مرئی میں منی اور مذی کے درمیان تردّد ہو تو بدرجۂ اولیٰ غسل واجب ہے۔ اس لئے کہ معلوم ہے کہ یہ تری وہی ہے جو شہوت سے اُبھرتی اور نکلتی ہے اور خود مذی کی صورت منی ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس کا مذی ہونا محض احتمال در احتمال ہے اس لئے قابلِ اعتبار نہیں ــــ اور غسل واجب ہے اگرچہ خواب یاد نہ ہو ــــ اگر خواب بھی یاد ہو تو امام ثانی بھی موافقت فرماتے ہیں اور بالاجماع غسل واجب ہوتا ہے۔

وان کان علی صورۃ مذی فقد علم حصول بلۃ عن شھوۃ وعلمت ان صورۃ المذی لاتنفک عن احتمال المنویۃ وقد تأید بحصول السبب الوسیط وان لم یتذکر فکان احتمالا صحیحا یوجب الاحتیاط اما اذا تذکر فقد تأید بالسبب الاقوی

(۶) اور اگر وہ مذی کی صورت میں ہو تو اتنا یقینی ہے کہ یہ ایسی تری ہے جو شہوت سے نکلی ہے ــــ اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ مذی کی صورت منی ہونے کے احتمال سے جدا نہیں ہوتی۔ اور اس احتمال کو سببِ وسیط کے حصول سے بھی تائید مل گئی ہے اگرچہ خواب اسے یاد نہیں۔ تو یہ ایسا احتمال صحیح ہے جو احتیاط لازم کرتا ہے۔ اور خواب بھی یاد ہو تو اسے سببِ اقوی سے تائید

فوجب اجماعا۔

وان تردد مراٰہ بین مذی وودی فلم یتحقق حصول تلک البلۃ التی لاتخرج عادۃ الا عن شھوۃ فکان احتمال المنی احتمالا علی احتمال فلم یعتبر اجماعا مالم یتأکد بالسبب الاقوی بتذکر الاحتلام۔

فعلم ان الماشی علی الجادۃ قول الموجبین وبالجملۃ قول النفاۃ ان علم المذی بحیث لایحتمل المنی لم یجب الغسل قول صحیح فی نفسہ اذ لاغسل الا بالمنی ولا عبرۃ بمجرد سببیۃ النوم لما علمت انہ سبب ضعیف لاینھض موجبا لکن الشان فی تحقق مقدم ھذہ الشرطیۃ فی صورۃ التیقظ من النوم لما حققنا ان علم المذی فیہ سواء کان عن صورۃ او سبب او اثر لاینفک عن احتمال المنی فقول الموجبین ان علم المذی ای واحتمل المنی وجب الغسل شرطیۃ، قد علم لمقدمھا صحۃ الوقوع

مل جاتی ہے لہذا اجماعاً غسل واجب ہوتا ہے۔

(۷) اور اگر شکل مرئی میں مذی و ودی کے درمیان تردد ہو تو اس تری کا حصول متحقق نہ ہوا جو عادۃً بغیر شہوت کے نہیں نکلتی۔ ایسی حالت میں منی کا احتمال، احتمال در احتمال ہے۔ اس لئے بالاجماع اس کا اعتبار نہیں جب تک کہ سبب اقوی احتلام یاد ہونے سے وہ مؤکد نہ ہو جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ راہ عام پر چلنے والا ان ہی حضرات کا قول ہے جو غسل کا وجوب قرار دیتے ہیں ــ اور نفی کرنے والے حضرات کا یہ قول کہ "اگر مذی کا ایسا یقین ہو کہ منی کا احتمال نہ ہو تو غسل واجب نہیں" اگرچہ فی نفسہٖ ایک صحیح قول ہے اس لئے کہ غسل بغیر منی کے واجب نہیں ہوتا اور نیند کے محض ایک سبب ہونے کا اعتبار نہیں کیونکہ واضح ہو چکا کہ وہ سبب ضعیف ہے جو موجب نہیں بن سکتا ــ لیکن نیند سے بیدار ہونے کی صورت میں معاملہ اس قضیہ شرطیہ کے مقدم (اگر ایسا یقین ہو کہ احتمال منی نہ ہو سکے) کے تحقق اور ثبوت کا ہے ــ اس لئے کہ ہم تحقیق کر آئے کہ اس صورت میں مذی کا یقین خواہ صورت کی وجہ سے ہو یا سبب سے یا اثر سے، وہ احتمال منی سے جدا نہیں ہو سکتا ــ تو وجوب غسل قرار دینے والوں کا یہ قول "اگر مذی کا علم ہو ــ یعنی احتمال منی بھی ہو ــ تو غسل واجب ہے" ایسا شرطیہ ہے جس کے مقدم (اگر مذی کا علم

فعنده یؤل التعلیق الی التنجیز وقول النفاة شرطیة لایصح وقوع مقدمها فلانزول لجزائها فی شیئ من الصور فلانتفاء الشرط یکون الواقع ابدا نفی الجزاء ای سلب عدم وجوب الغسل فیحصل الوجوب وھو المطلوب ھکذا ینبغی التحقیق باذن من بیدہ وحدہ التوفیق۔

مع احتمالِ منی ہو) کے وقوع کی صحت معلوم ہے تو وقت وقوع پر شرط و تعلیق، تنجیز و تنفیذ کی صورت اختیار کرلیتی ہے ـــ اور اہل نفی کا قول ایسا شرطیہ ہے جس کے مقدم کو صحت وقوع حاصل نہیں تو اس شرطیہ کی جزا (غسل واجب نہیں) کسی بھی صورت میں وقوع نہیں پاتی ـــ تو انتفائے شرط کے باعث ہمیشہ نفی جزا ہی واقع ہوتی ہے نفی جزا یعنی عدم وجوب غسل کا سلب ہوتا ہے تو وجوب غسل حاصل آتا ہے اور وہی مطلوب ہے ـــ اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے اس کے اذن سے جس کے سوا اور کسی کی قدرت میں توفیق نہیں۔

ولاباس بایراد **تنبیہات** عدیدۃ نافعة مفیدۃ :

اب یہاں چند نفع بخش مفید **تنبیہات** ذکر کرنے میں حرج نہیں :

الاول بما قررنا علمان من فسر علم المذی بالشک فی المنی والمذی کما فعل القھستانی وغیرہ ان اراد الشک فی الحقیقة دون الصورة لم یزد ولم یحاول بل اتی بما ھو المراد ومرجع المفاد ولکن المدقق العلائی صرح انه اذا علم المذی فلاغسل علیه[1]، وزاد القھستانی ففرع علٰی تفسیرہ العلم بالشک انه لو

پہلی تنبیہ : ہماری تقریر سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے "علم مذی" کی تفسیر منی و مذی میں شک ہونے سے کی ہے ـــ جیسا کہ قہستانی وغیرہ نے کیا ہے ـــ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ حقیقت میں شک ہے، صورت میں نہیں، تو کوئی اضافہ نہ کیا، نہ ہی اس کا ارادہ کیا، بلکہ وہی ذکر کیا جو مراد اور مآلِ مفاد ہے ـــ لیکن مدقق علائی نے تصریح کردی کہ جب مذی کا یقین ہو تو غسل نہیں ـــ اور قہستانی نے علم کی تفسیر شک سے کرنے کے بعد اس پر اس تفریع کا اضافہ کر دیا کہ اگر مذی کا

---

[1] الدر المختار کتاب الطهارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱

تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا[1] الخ، فعن[ف۱] ھذا ادخل علیھما الایراد وظھر ان تفسیر العلائی لیس اصلاحا للمتن کما[ف۲] زعم العلامۃ الشامی بل تحویل لہ عن الصلاح اما یوسف چلپی فلم ار فی کلامھما فاحببت ان لایعد اسمہ فی الفریق الاول۔

یقین ہو تو غسل واجب نہیں، احتلام یاد ہو یا نہ ہو الخ ــــ اسی لئے ان دونوں حضرات پر اعتراض وارد ہوا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ مدقق علائی کی تفسیر سے متن کی اصلاح نہ ہوئی۔ جیسا کہ علامہ شامی نے اسے اصلاح سمجھا ــــ بلکہ یہ تو اسے صلاح و درستی سے منحرف کرنا ہوا ــــ لیکن میں نے علامہ یوسف چلپی کے کلام میں ایسی کوئی بات نہ دیکھی جیسی ان دونوں حضرات کے کلام میں ہے اس لئے میں نے یہ پسند کیا کہ ان کا نام فریق اول میں شمار نہ ہو۔

الثانی بما بینا من ان المعتبر ھو الاحتمال لا الاحتمال علی الاحتمال ظھر الجواب عما کان یختلج ببالی وذکرتہ فیما علقتہ علی رد المحتار فی تائید الفریق الاول' ان لو کان علم المذی مع عدم التذکر موجبا للغسل بناء علی انہ لایعری عن احتمال المنویۃ لوجب ان یجب ایضا باحتمال المذی اعنی التردد بین

دوسری تنبیہ: ہم نے بیان کیا کہ احتمال کا اعتبار ہے، احتمال در احتمال کا نہیں۔ اس سے اُس خیال کا جواب ظاہر ہوگیا جو میرے دل میں پیدا ہوتا تھا اور اسے میں نے اپنے حاشیہ رد المحتار میں فریق اول کی تائید میں ذکر کیا تھا کہ اگر احتلام یاد نہ ہونے کے باوجود مذی کا علم موجب غسل ہوتا اس بنا پر کہ وہ منی ہونے کے احتمال سے خالی نہیں تو ضروری تھا کہ یاد نہ ہونے کی صورت میں مذی کے احتمال سے بھی غسل واجب ہو۔ احتمال مذی کا معنٰی یہ کہ مذی

ف۱: تطفل علی المدقق العلائی والقھستانی۔
ف۲: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

المذی والودی فی عدم التذکر لان بالتقریر المذکور کل احتمال مذی احتمال منی واحتمال المنی موجب عندھما مطلقا فیبطل الفرق بین التذکر وعدمہ فیجب القول بان احتمال المنی انما یکون باحد شیئین احدھما ان تکون الصورۃ متردّدۃ بین المنی وغیرہ سواء تذکر الحلم اولا والاٰخران یری ماھو مذی ولو احتمالا ویتذکر الاحتلام فان تذکرہ اقوی دلیل علی الامناء فلاجلہ یحمل مایری مذیا علی انہ منی رق اما اذا لم یتذکر ولم تحتمل الصورۃ المنویۃ فلم یعدل عن حکم الصورۃ من دون دلیل داع الیہ وتقریر الجواب واضح مما فتح القدیر لان من فیض فتح القدیر، وللہ الحمد۔

اور ودی ہونے کے درمیان تردّد ہو ـــ اس لئے کہ تقریر مذکور کی رُو سے ہر احتمال مذی، احتمال منی ہے۔ اور طرفین کے نزدیک احتمالِ منی سے مطلقاً غسل واجب ہوتا ہے تو یاد ہونے اور نہ ہونے کی تفریق بیکار ہے۔ تو یہ کہنا ضروری ہے کہ منی کا احتمال دو باتوں میں سے کسی ایک سے ہوتا ہے (۱) یہ کہ صورت کے اندر منی اور غیر منی کے درمیان تردّد ہو، خواب یاد ہو یا نہ ہو (۲) وہ شکل نظر آئے جو مذی ہے اگرچہ احتمالاً سہی ـــ اور احتلام بھی یاد ہو کیوں کہ اس کا یاد ہونا منی نکلنے کی قوی دلیل ہے تو اس کی وجہ سے جو مذی کی شکل میں نظر آرہا ہے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ وُہ منی ہے جو رقیق ہوگئی۔ لیکن احتلام یاد نہ ہونے اور صورت منویّہ کا احتمال نہ ہونے کی حالت میں حکم صورت سے انحراف نہ ہوا جب تک کہ اس کی داعی کوئی دلیل نہ ہو۔ اور جواب کی تقریر اس سے واضح ہے جو اس وقت ربِّ قدیر نے بفیض فتح القدیر مجھ پر منکشف فرمایا ـــ وللہ الحمد۔

الثالث مع قطع نظر عن التحقیق الذی ظھرنا علیہ **اقول**

تیسری تنبیہ: اقول قطع نظر اس تحقیق سے جو ہم پر واضح ہوئی۔ میں کہتا ہوں

ع: ای ما قدمنا ان العلم بالحقیقۃ لا الیہ سبیل المستیقظ ولا لارادتہ مساغ فی کلام العلماء ۱ھ منہ۔

ع: یعنی وہ تحقیق جو ہم پیش کر چکے کہ نیند سے بیدار ہونے والے کے لئے علم حقیقت کی کوئی سبیل نہیں اور کلام علماء میں اس کے مراد ہونے کی کوئی گنجائش بھی نہیں ۱۲ منہ (ت)

انما علم المنی يتصور مذيا وليس هذا للودی ولا تترك الصورة لمحض امكان فعلم المذی لا يكون احتمال الودی ولذا لم يفسروه الا بالشك فی المنی والمذی فاستثناء الدر[عــه] الشك ف[ف]

منی سے متعلق معلوم ہے کہ وہ مذی کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ یہ بات ودی میں نہیں ——— اور صورت محض امکان کی وجہ سے ترک نہیں کی جاسکتی۔ تو مذی کے علم کی حالت میں ودی کا احتمال نہ ہوگا۔ اسی لئے علمائے علم مذی کی تفسیر میں صرف منی و مذی کے درمیان شک ہونے کو ذکر کیا ——— تو

ف: معروضة اخرى عليه.

عــه قدمنا العبارة التنوير فی نصوص الفريق الثانی وذكرنا بعد انهاء المنقول ما استثنی فی الدر وبعده كلام العلامة الشامی الشارح قد اصلح الخ[1] وتمامه وبهذا الحل الذی هو من فيض الفتاح العليم ظهر ان هذه المتعاطفات مرتبطة ببعضها وان الاستثناء فيها كلها متصل ولله در هذا الشارح الفاضل فكثيرا ما تخفى اشاراته على المعترضين وان كانوا من الماهرين

عــه ہم نے فریق ثانی کے نصوص کے تحت تنویر الابصار کی یہ عبارت ذکر کی ہے (ورؤية المستيقظ منيا او مذيا وان لم يتذكر الاحتلام ——— بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ اسے احتلام یاد نہ ہو) ——— اور نقول ختم کرنے کے بعد درمختار کا استثنا ذکر کیا: (مگر جب اسے مذی کا علم ہو یا اس میں شک ہو کہ مذی ہے یا ودی یا سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں) اس کے بعد علامہ شامی کا یہ کلام ذکر کیا کہ "شارح نے عبارتِ مصنف کی اصلاح کی ہے۔ الخ۔" اس کے آگے علامہ شامی کی پوری عبارت اس طرح ہے: فتاح علیم کے فیض سے منکشف ہونے والے اس حل سے ظاہر ہوگیا کہ یہ معطوفات باہم ایک دوسرے سے مرتبط ہیں

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] رد المحتار کتاب الطهارة دار احياء التراث العربی بيروت ۱/۱۱۰

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فافهم[1] اھ وعرض به علی العلامة ح محشی الدر المعترض علیه والعلامة ط المجیب بالتزام ان لاضیرفی عطف الاستثناء المنقطع علی المتصل۔

اور ان سب میں استثنائے متصل ہے اور یہ حضرت شارح فاضل کا کمال ہے کہ ان کے اشارات ماہر معترضین کی نظر سے بھی مخفی رہ جاتے ہیں اھ اس سے علامہ شامی نے محشی درمختار علامہ حلبی معترض پر تعریض کی ہے اور علامہ طحطاوی پر جنھوں نے استثنائے منقطع مان کر یہ جواب دیا ہے کہ استثنائے متصل پر استثنائے منقطع کا عطف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

اقول لاشك وقد اعترف هذا المحقق ایضا ان المراد بالرؤیة العلم والاخرج الاعمی فقول المتن ورؤیة المستیقظ مذیا معناه یجب الغسل اذا علم المذی وان لم یتذکر وانتم جعلتموه محتملا لمعنیین الاول ان یکون المراد بالمذی حقیقته والثانی صورته وجعلتم الاول علما بانه مذی والاخیر شکافیه وفی غیره فعلی الاول

اقول اس میں کوئی شک نہیں اور ان محقق نے یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ دیکھنے سے مراد علم ہے ورنہ نابینا اس حکم سے خارج ہوجائیگا تو عبارت متن: (بیدار ہونے والے کا مذی دیکھنا) کا معنی یہ ہے کہ جب مذی کا علم ہو تو غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو ــــ اور آپ نے اس عبارت میں دو معنوں کا احتمال بتایا ہے ــــ اول یہ کہ مذی سے حقیقتِ مذی مراد ہو۔ دوم یہ کہ صورتِ مذی مراد ہو۔ اور اول کو آپ نے مذی ہونے کا علم قرار دیا ہے اور دوم کو مذی اور غیر مذی کے درمیان شک ٹھہرایا ہے ــــ تو برتقدیر اول

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰

قطعاً۔ کا جو استثنا کیا وہ قطعاً استثنا ے منقطع ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

معنی المتن اذا علم حقیقة المذی ولا شك انه هو المراد بقول الشارح الا اذا علموا انه مذی فیکون استثناء الشیئ عن نفسه ویکون حاصل الاستثناء الثانی یجب اذا علم حقیقة المذی الا اذا شك انه مذی او ودی ولا شك انه استثناء منقطع، وعلی الثانی معنی المتن یجب الغسل اذا علم صورة المذی وشك فی حقیقته انه مذی او غیره فیکون قول الشارح الا اذا علم حقیقة المذی استثناء منقطعا قطعا فلیس هذا سبیل ما قصدتم بل کان ینبغی ان یقال ان المراد فی کلام المصنف العلم بالصورة لا غیر کما ذکرتموه فی التوفیق، والعلم بالصورة المذی یشمل ما اذا علم انه فی الحقیقة ایضا مذی وما اذا شك انه هو او غیره

متن کا معنٰی یہ ہوا کہ جب حقیقت مذی کا علم ہو (تو غسل واجب ہے) اور بلاشبہہ شارح کے کلام "الا اذا علموا انه مذی — مگر جب اسے علم ہو کہ وہ مذی ہے" سے وہی (حقیقت مذی کا علم) مراد ہے تو یہ شیئ کا خود اسی شیئ سے استثناء ہوگا۔ استثنائے ثانی کا حاصل یہ ہوگا کہ غسل واجب ہے جب حقیقت مذی کا علم ہو مگر جب اسے شک ہو کہ مذی ہے یا ودی (تو بالاتفاق واجب نہ ہوگا) بلاشبہہ یہ استثنائے منقطع ہے —— برتقدیر دوم متن کا معنٰی یہ ہوکہ غسل واجب ہے جب اسے مذی کی صورت کا علم ویقین ہو اور اس کی حقیقت میں شک ہو کہ وہ مذی ہے یا غیر مذی۔ اب شارح کا قول "مگر جب اسے حقیقت مذی کا علم ہو" قطعاً استثنائے منقطع ہوگا۔ تو آپ کا جو مقصد تھا (استثنائے متصل کا اثبات) اس کی یہ راہ نہ تھی بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ مصنف کے کلام میں صورتِ مذی کا علم مراد ہے کچھ اور نہیں — جیسا کہ تطبیق میں آپ نے یہی ذکر کیا ہے — اور صورت مذی کا علم اس حالت کو بھی شامل ہے جب اسے علم ہو کہ وہ حقیقت میں بھی مذی ہی ہے، اور اس حالت کو بھی شامل ہے جب اسے شک ہو

(باقی برصفحہ آئندہ)

علاوہ ازیں شامی نے پہلے تو عبارت | علی ان جعل العلامۃ ش مراد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

من منی او ودی اذ لا معنی للقطع بانہ لیس مذیا حقیقۃ مع العلم بانہ مذی صورۃ الا اذا احاط علمہ بانہ کان منیا تحول مذیا صورۃ ولا سبیل الی ذٰلک فی النوم فلا اقل من احتمال المذی ولا مانع عندکم من العلم بحقیقتہ علی ما قررنا للفریق الاوّل فکان کلام المصنف بحملہ علی علم الصورۃ شاملا لثلث صور علم بحقیقۃ المذی والشک بین المذی والودی والشک بین المذی والمنی وکل ذٰلک من صور العلم بصورۃ المذی لامجرد صورتی الشک کما قلتم وعند ذٰلک یکون استثناء علم الحقیقۃ والشک الاول کلا متصلا کما قصدتم۔

کہ وہ مذی ہی ہے یا کچھ اور ہے یعنی منی یا ودی۔ اس لئے کہ صورۃً مذی ہونے کا علم ہوتے ہوئے یہ قطعی حکم کرنے کا کوئی معنی نہیں کہ وہ حقیقۃً مذی نہیں، ہاں جب احاطہ کے ساتھ اسے علم ہو کہ وہ تری پہلے منی تھی اب مذی کی صورت میں بدل گئی تو وہ قطعی حکم ہو سکتا ہے مگر نیند میں ایسے علم واحاطہ کی گنجائش نہیں۔ تو کم از کم مذی کا احتمال ضرور ہوگا ۔۔۔ اور آپ کے نزدیک اس کی حقیقت کے علم سے کوئی مانع نہیں جیسا کہ ہم نے فریق اول کی تقریر پیش کی ۔۔۔ تو علم صورت پر محمول کرنے سے کلام مصنف تین صورتوں کو شامل ہوا: (۱) حقیقتِ مذی کا علم (۲) مذی اور ودی میں شک (۳) مذی اور منی میں شک ۔۔۔ اور تینوں میں سے ہر ایک صورتِ مذی کے علم ہی کی صورتوں میں سے ہے۔ نہ یہ کہ ان میں صرف شک والی دونوں صورتیں ہیں جیسا کہ آپ نے کہا ۔۔۔ جب ایسا ہے تو علم حقیقت اور شک اول (مذی و ودی میں شک) دونوں ہی کا استثناء استثنائے متصل ہوا جیسا کہ آپ کا مقصود ہے۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: معروضۃ ثالثۃ علیہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فوقعت الزلۃ من وجہین فی تردید المتن بین الحملین وفی تخصیص الاخیر بالشك ثم ھذا کلہ اذا سلمنا لہ ان فی العلم بالمذی ای صورتہ یبقی احتمال الودی فی حقیقتہ لما علمت ان لا عبرۃ لمحض احتمال مستند الی مجرد امکان ذاتی بلا دلیل یدل علیہ فی خصوص المقام ولا دلیل للمستیقظ علی ان ھذا المذی ھو مذی قطعا بصورتہ ودی اصلا فی حقیقتہ بخلاف المنی کما علمت علی ان صورۃ المذی لم یثبت کونھا للودی کما ثبت للمنی فلا معنی لحمل رؤیۃ المذی علی معنی الشك بین المذی والودی واذ لم یشملہ کلام المصنف فاستثناؤہ منہ لایکون قطعا الا منقطعا فھذہ زلۃ ثالثۃ اعظم من اختیھا والرابعۃ لما تقدم

تو دو طرح لغزش ہوئی، ایک یہ کہ متن میں حقیقت اور صورت دونوں مراد ہونے کا احتمال مانا، دوسرے یہ کہ ارادہ صورت کو حالتِ شک سے خاص کردیا (حالانکہ وہ علم حقیقت کو بھی شامل ہے)۔ پھر یہ سب کچھ اس وقت ہے جب ہم یہ تسلیم کرلیں کہ مذی یعنی صورتِ مذی کا یقین ہونے کی حالت میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ ہوسکتا ہے وہ حقیقت میں ودی ہو۔ اس لئے کہ یہ واضح ہوچکا ہے کہ ایسے احتمال محض کا اعتبار نہیں جس کا استناد صرف امکان ذاتی پر ہو اور اس پر اس خاص مقام میں کوئی دلیل نہ ہو۔ اور بیدار ہونے والے کے پاس کوئی دلیل نہیں کہ یہ جو صورت میں قطعاً مذی ہے حقیقت میں اصلاً ودی ہے۔ بخلاف منی کے جیسا کہ معلوم ہوچکا۔ علاوہ ازیں مذی کی صورت ودی کے لئے ہونا ثابت نہیں، جیسے منی کے لئے ہونا ثابت ہے۔ تو مذی دیکھنے کو مذی و ودی کے درمیان شک ہونے کے معنی پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جب اسے کلامِ مصنف شامل نہیں تو اس سے اس کا استثنا قطعاً استثنائے منقطع ہی ہوگا۔ تو یہ تیسری لغزش ہے جو پہلی دونوں سے بڑی ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

ثم حصر الاخیر[ف۱] فی الشك عاد نقضا علی المقصود لان الارادتین لا تجتمعان وقد استثنی العلم والشك معا فاحدهما منقطع لا شك والحق[ف۲] ان لامحل لشیئ منهما فی کلام المصنف۔

رکھا ـــ پھر ارادۂ صورت کو شک میں منحصر کر دیا۔ جو خود ان کے مقصود کے خلاف ہوگیا۔ اس لئے کہ ایک ساتھ حقیقت اور صورت دونوں مراد نہیں ہوسکتیں ـــ اور شارح نے علم اور شک دونوں کا استثناء کیا ہے تو ایک استثناء ضرور استثنائے منقطع ہے ـــ اور حق یہ ہے کہ کلامِ مصنف میں ان میں سے کسی استثنا کی گنجائش نہیں۔

الرابع لکلام الغنیة جنوح الی ارادة الحقیقة حیث یقول النوم حال ذهول وغفلة شدیدة یقع فیه اشیاء فلا یشعر بها فتیقن کون البلل مذیا لا یکاد یمکن الا باعتبار صورته ورقته[۱] الخ۔

چوتھی تنبیہ: عبارتِ غنیہ میں ارادۂ حقیقت کی جانب کچھ میلان ہے وہ اس طرح کہ اس کے الفاظ یہ ہیں: نیند شدید غفلت و ذہول کی حالت ہے۔ اس میں ایسی چیزیں واقع ہوتی ہیں جن کا سونے والے کو پتہ بھی نہیں چلتا تو تری کے مذی ہونے کا یقین نہ ہوپائے گا مگر اس کی صورت اور رقت ہی کے اعتبار سے، الخ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

من التحقیق وبه ظهران کلام المصنف لامحل فیه لشیئ من هذین الاستثنائین فاستثناء الحقیقة باطل اذ لاسبیل الیه و استثناء احتمال الودی ضائع اذ لادلیل علیه، وباللّٰه التوفیق ۱۲ منه۔

اور چوتھی لغزش اس تحقیق کے پیشِ نظر جو بیان ہوئی، اور اسی سے یہ بھی واضح ہوا کہ کلامِ مصنف میں ان دونوں استثناءوں میں سے کسی کی کوئی گنجائش نہیں ـــ استثنائے حقیقت تو باطل ہی ہے اس کی کوئی صورت نہیں اور احتمالِ ودی کا استثناء بیکار ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں، وباللہ التوفیق ۱۲ منہ (ت)

ف۱: معروضة رابعة علیه۔

ف۲: معروضة علی الدر۔

---

[۱] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

فلیس ملحظ ھذہ العبارة ما قررنا ان التیقن انما ھو بالصورة مع التردد فی کونه منیا او مذیا حقیقة بل جعله واثقا بانه مذی ونبه علی خطأہ فی وثوقه فکانه رحمه اللّٰه تعالٰی یقول ھذا الذی یزعم انه تیقن بالمذی یقینه مدخول فیه ای ظن ظنه یقینا ولیس به اذ لیس منشأہ الا الاعتماد علی مایری من الصورة والرقة وھو اعتماد من غیر عمدة وقد یشیر الیه کلام الحلیة ایضا فیما اذا تیقن المذی متذکرا حیث قال الظاھر کونه لیس کذٰلک حقیقة لوجود سبب المنی ظاھرا وھو الاحتلام وکون المنی مما تعرض له الرقة[1] الخ۔

اقول ارادة الحقیقة علی ھذا الوجه لاباس بھا ولا ینافی ماقدمت من التحقیق بیدان

اس عبارت کا مطمح نظر وہ نہیں جو ہم نے ثابت کیا کہ یقین صورت ہی کا ہوگا ساتھ ہی حقیقت میں اس کے منی یا مذی ہونے میں تردّد ہوگا، بلکہ اس میں تو اس شخص کو اس بارے میں پُر وثوق ٹھہرایا ہے کہ وہ مذی ہے اور اس کے وثوق کی خطا پر تنبیہ کی ہے تو گویا صاحبِ غنیہ رحمہ اللہ تعالٰی یہ فرمارہے ہیں کہ یہ شخص جو گمان کررہا ہے کہ اسے مذی کا یقین حاصل ہے اس کا یقین ایک دھوکا ہے یعنی اس نے اپنے گمان کو یقین سمجھ لیا ہے حالاں کہ وہ یقین نہیں اس لئے کہ اس کی بنیاد صرف اس پر ہے کہ اس نے دیکھی جانے والی اس صورت ورقت پر اعتماد کرلیا ہے اور یہ اعتماد بلا عماد ہے۔ اسی طرف عبارتِ حلیہ میں بھی اشارہ ملتا ہے۔ احتلام یاد ہوتے ہوئے مذی کا یقین ہونے کی صورت میں لکھتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ وہ حقیقت میں مذی نہیں اس لئے کہ منی کا سبب احتلام ظاہراً موجود ہے اور منی ایسی چیز ہے جسے رقت عارض ہوتی ہے الخ۔

اقول اس طور پر حقیقت مراد لینے میں کوئی حرج نہیں اور یہ ہماری بیان کردہ تحقیق کے منافی نہیں مگر یہ ہے کہ اس میں علم و

ف: تطفل علی الغنیة والحلیة۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فیہ اطلاق العلم والیقین علی ظن ظنہ الظان بالغلط یقیناً فالاحری بنا ان لانحمل کلام العلماء علی مثل ھذا المحمل والوجہ الذی اخترتہ صاف لاکدر فیہ وللہ الحمد۔

یقین کا اطلاق اس گمان پر کر دیا ہے جسے گمان کرنے والے نے غلطی سے یقین سمجھ لیا ــــ تو ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ کلامِ علما کو اس طرح کے معنیٰ پر محمول نہ کریں ــــ اور میں نے جو صورت اختیار کی ہے وُہ صاف بے غبار ہے، وللہ الحمد۔

الخامس قول الحلیۃ

پانچویں تنبیہ، حلیہ کی یہ عبارت:

وجوب الغسل اذا لم یتذکر حلما وتیقن انہ مذی او شك فی انہ منی او مذی[1] الخ یخالف ظاھرہ ماحققنا ان العلم بالمذی ھٰھنا مجامع للشك فی المذی والمنی۔

"وجوبِ غسل ہے جب اسے خواب یاد نہ ہو اور یقین ہو کہ وُہ مذی ہے، یا اسے شک ہو کہ وہ منی ہے یا مذی" ــــ بظاہر ہماری اس تحقیق کے خلاف ہے کہ یہاں مذی کا علم ویقین مذی ومنی میں شک کے ساتھ جمع ہوگا۔

فانہ رحمہ اللہ تعالٰی جعل التیقن مقابلا للشك وجوابہ اما بالحمل علی الصورۃ کما ھو مسلکنا فیعود الی انہ تیقن بان الصورۃ صورۃ مذی اوتردد فی الصورۃ فلاینافی الشك فی الحقیقۃ او بالحمل علی زعم التیقن من دون یقین فی الحقیقۃ کما ھو مسلك الغنیۃ فالمعنی سواء کان متیقنا بزعمہ او شاکا۔

مخالف اس لئے کہ صاحبِ حلیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے یقین کو شک کے مقابلہ میں رکھا ہے ــــ اور جواب یہ ہے کہ اس سے مراد یا تو صورت کا یقین ہے جیسا کہ یہ ہمارا مسلک ہے تو اب معنیٰ عبارت یہ ہوگا کہ "اسے یقین ہے کہ صورت، مذی کی صورت ہے یا اسے صورت کے بارے میں تردد ہے کہ وہ منی کی ہے یا مذی کی" ــــ تو یہ حقیقت میں شک ہونے کے منافی نہ ہوگا ــــ یا اس سے مراد یہ ہے کہ اسے یقین ہونے کا گمان ہے اور درحقیقت یقین نہیں ہے جیسا کہ یہ غنیہ کا طرز ہے، تو معنی یہ ہوا کہ اپنے گمان میں خواہ وہ یقین رکھنے والا ہو یا شک کرنے والا ہو۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی۔

السادس حصر الغنية ذرائع علم المذی فی الصورة والرقة[ف۱] وکلام الفقیر انه اما بالصورة او الاسباب او الاٰثار والکل لاتنفی المنویة اجمع وانفع وﷲ الحمد۔

چھٹی تنبیہ: صاحبِ غنیہ نے علم مذی کے ذرائع کو صورت اور رقت میں منحصر رکھا ہے اور کلامِ فقیر میں یہ ہے کہ یہ علم یا تو صورت سے ہوگا یا اسباب سے یا آثار سے، اور کسی سے بھی منی ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ تو یہ زیادہ جامع اور زیادہ نافع ہے، وﷲ الحمد۔

السابع عامة المتون والشروح علی تصویر المسألة بالرؤیة[ف۲] مطلقا من دون ذکر المرئی علیه ومنهم من صورها بالرؤیة علی فراشه ومنهم من قال ثوبه ومنهم من زاد او فخذه ومنهم من صور بالوجدان فی احلیله کما تعلم بالرجوع الی ما سردنا من النصوص وھذا الاخیر فی الخانیة والمحیط والذخیرة والمنیة وغیرها بل هو لفظ محرر المذهب محمد رحمه اللّٰه تعالٰی کما فی الهندیة[۱] عن المحیط عن ابی علی النسفی عن نوادر هشام عن محمد، ولفظ الخانیة وجد علی طرف احلیله بلة[۲] الخ ولم ار من رفع لهذا رأسا واستطرق به الی خلاف

ساتویں تنبیہ: عامۂ متون و شروح نے صورتِ مسئلہ کے بیان میں تری دیکھنا مطلقاً ذکر کیا ہے کس چیز پر تری دیکھی اس کا ذکر نہ کیا ــــ اور بعض نے بستر پر دیکھنے کا ذکر کیا، بعض نے کپڑے پر" کہا، بعض نے "یا ران پر" کا اضافہ کیا۔ اور کسی نے ذکر کی نالی میں پانے کا تذکرہ کیا ــــ جیسا کہ ہمارے بیان کردہ نصوص کو دیکھنے سے معلوم ہوگا ــــ اور مذکورہ آخری صورت خانیہ، محیط، ذخیرہ، منیہ وغیرہا میں ہے بلکہ یہ محررِ مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی کے الفاظ ہیں جیسا کہ ہندیہ میں محیط سے اس میں ابو علی نسفی سے، نوادرِ ہشام کے حوالے سے امام محمد سے منقول ہے۔ خانیہ کے الفاظ یہ ہیں: "ذکر کی نالی کے سرے پر تری پائی" الخ۔ اور میں نے کسی کو نہ دیکھا کہ اس طرف توجہ کی ہو اور اسے کسی معنوی اختلاف پر محمول کیا ہو

ف۱: تطفل علی الغنیة۔

ف۲: مسئلہ: صور مذکورہ میں یکساں ہے خواہ تری کپڑے یا ران پر دیکھے یا سرِ ذکر میں۔

[۱] الفتاوی الهندیة کتاب الطهارة الباب الثانی فی الغسل الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

[۲] فتاوی قاضی خان " فصل فیما یجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

معنوی غیران العلامة المدقق الحلبی رحمه الله تعالٰی قال فی الغنیة بقی شیئ وھو ان المنی اذا خرج عن شھوة سواء کان فی نوم اویقظة فانه لابد من دفقه وتجاوزہ عن رأس الذکر ایضا فکون البلل لیس الا فی رأس الذکر دلیل ظاھر انه لیس بمنی سیما والنوم محل الانتشار بسبب ھضم الغذاء وانبعاث الریح فایجاب الغسل فی الصورة المذکورة مشکل بخلاف وجود البلل علی الفخذ ونحوہ لان الغالب انه منی خرج بدفق وان لم یشعر به ما قررناہ اھ۔[1]

ورأیتنی کتبت علی قوله لابد من دفقه الخ مانصه **اقول** سبحٰن الله[ف1] کیف یقال لابد مع اطباقھم ان عند الطرفین رضی الله تعالٰی عنھما یجب الغسل اذا انفصل المنی عن الصلب بشھوة ثم خرج بعد السکون وکما ذکروا من[ف2] صورة امساک الذکر کذلک ذکروا ما اذا انزل واغتسل قبل ان یبول و یمشی

سوا اس کے کہ علامہ مدقق حلبی رحمہ اللہ تعالٰی نے غنیہ میں لکھا: "ایک چیز باقی رہ گئی، وہ یہ کہ منی جب شہوت سے نکلے خواہ وہ نیند میں یا بیداری میں تو اس کا جست کرنا اور سرِ ذکر سے تجاوز کرجانا ضروری ہے۔ تو تری کا صرف سرِ ذکر کے اندر ہونا کھلی ہوئی دلیل ہے کہ وہ منی نہیں ــــ اور نیند غذا کے ہضم اور ہوا کے اُٹھنے کی وجہ سے انتشارِ آلہ کا محل ہے۔ تو مذکورہ صورت میں غسل واجب کرنا مشکل ہے بخلاف اس صورت کے جب ران وغیرہ پر تری موجود ہو اس لئے کہ اس وقت غالب گمان یہ ہے کہ وہ منی ہے جو جُست کے ساتھ نکلی ہے اگرچہ اس کا پتا نہ چلا جیسا کہ ہم نے تقریر کی" اھ۔

میں نے ان کی عبارت "اس کا جست کرنا ضروری الخ" پر اپنا لکھا ہوا یہ حاشیہ دیکھا، **اقول** سبحان اللہ "یہ ضروری ہے" کیسے کہا جا رہا ہے جب کہ مصنفین کا اتفاق ہے کہ طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک غسل واجب ہے جب منی شہوت کے ساتھ پشت سے جدا ہو پھر سکون کے بعد باہر آئے ــــ اور جیسا کہ ان حضرات نے ذکر کیا اس کی ایک صورت ذکر تھام لینا بھی ہے۔ اسی

ف1: تطفل جلیل علی الغنیة۔

ف2: مسئلہ انزال ہُوا اور نہالیا اُس کے بعد پھر منی نکلی دوبارہ نہانا واجب ہوگا اگرچہ اس بار بے شہوت نکلی ہو مگر یہ کہ پیشاب کرچکا یا سولیا یا زیادہ چل لیا اس کے بعد منی بے شہوت نکلی تو غسل کا اعادہ نہیں۔

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطھارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

7 كثيرا ثم بال فخرج منى بعد الغسل عندهما[1] فهو منى قد زال بدفق وبقى داخل البدن حتى خرج برفق فان جاز هذا فلم لايجوز ان يأتى الى الاحليل ولا يتجاوز، وان نوزع فى هذا بان الدفق انما يستلزم خروج بعضه لا كله فمع مطالبة الدليل على الفرق ما ذا يصنع بفرع فتح القدير احتلم ف فى الصلوٰة فلم ينزل حتى اتمها فانزل لايعيدها ويغتسل[2] اھ هب ان يوجد هذا بان الحركة تدريجية لابدلها من زمان فلعل صورته ان كان فى القعدة الاخيرة فاحتلم واندفق المنى نازلا من الصلب فالى

طرح ان حضرات نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جب انزال ہو اور پیشاب کرنے یا زیادہ چلنے سے پہلے غسل کرلے پھر پیشاب کرے تو کچھ منی باہر آئے ایسی صورت میں طرفین کے نزدیک اسے دوبارہ غسل کرنا ہے کیونکہ وہ ایسی منی ہے جو جست کے ساتھ اپنی جگہ سے ہٹی اور بدن کے اندر رہ گئی یہاں تک کہ آہستگی سے باہر آئی ——— تو اگر یہ ہوسکتا ہے تو یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ احلیل (ذکر کی نالی) تک آئے اور تجاوز نہ کرے ——— اگر اس میں نزاع کیا جائے کہ جست کرنا صرف اسے مستلزم ہے کہ کچھ باہر آجائے نہ اسے کہ کل باہر آئے تو اوّلاً دونوں میں تفریق پر دلیل کا مطالبہ ہوگا پھر فتح القدیر کے اس جزئیہ سے معارضہ ہوگا کہ "نماز میں خواب دیکھا اور انزال نہ ہوا یہاں تک کہ نماز پوری کرلی پھر انزال ہوا تو اس کے ذمہ نماز کا اعادہ نہیں اور غسل ہے اھ"——— مان لیجئے اس کی یہ توجیہ کردی جائے کہ حرکت ایک تدریجی عمل ہے جس کے لئے کچھ وقت درکار ہے تو ہوسکتا ہے اس کی صورت یہ ہو کہ قعدہ اخیرہ میں تھا اس وقت

ف: مسئلہ نماز میں احتلام ہوا اور منی باہر نہ آئی کہ نماز تمام کرلی اس کے بعد اتری تو غسل واجب ہوگا مگر نماز ہوگئی کہ اس وقت تک جنب نہ ہوا تھا۔

[1] حواشی امام احمد رضا علی غنیۃ المستملی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی قلمی فوٹو ص ۱۴۴

[2] فتح القدیر کتاب الطہارت فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۴

ان ینزل الی القصبۃ و یخرج
سلم فسلم من النزول
فی الصلوٰۃ فماذا یجاب
عن فرع الھندیۃ عن الذخیرۃ
احتلم[ف1] لیلا ثم استیقظ
ولم یر بللا فتوضأ و
صلی صلوٰۃ الفجر ثم نزل المنی
یجب علیہ الغسل[1] اھ اطلق
ولم یقید بالانتشار عند الخروج
فما کان الغسل الا لانہ فارقہ
فی النوم و بقاء کلہ داخل
البدن الی ان یتقظ و توضأ
وصلی اھ[ف2] ماذا یصنع بفرعھا
عنھا استیقظ وھو یتذکر الاحتلام
ولم یر بللا ومکث ساعۃ فخرج
مذی لا یلزمہ الغسل[2] اھ
فافاد بمفھومہ ان لو
خرج منی لزم فان

احتلام ہُوا اور منی جست کرکے پُشت سے چلی اور ذَکر کی نالی میں آنے اور نکلنے تک اس نے سلام پھیر دیا اس لئے نماز کے اندر منی نکلنے سے بچ گیا۔ پھر اس جزئیہ کا کیا جواب ہوگا جو ہندیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے: رات کو احتلام ہوا پھر صبح بیدار ہُوا اور تری نہ پائی، وضو کرکے نماز فجر ادا کرلی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اھ (اور نماز ہوگئی) ـــ اسے مطلق ذکر کیا اور یہ قید نہ لگائی کہ خروج منی کے وقت انتشارِ آلہ تھا تو غسل اسی وجہ سے ہوا کہ نیند کی حالت میں منی نے جست کیا اور سب کی سب بدن کے اندر رہ گئی یہاں تک کہ بیدار ہوا، وضو کیا اور نماز پڑھی ـــ یا اس جزئیہ کو کیا کریں گے جو ہندیہ میں اسی ذخیرہ سے نقل ہے: اس حالت میں بیدار ہوا کہ اسے احتلام یاد ہے اور کوئی تری نہ دیکھی، تھوڑی دیر رُکا رہا پھر مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں ـ اس کے مفہوم سے مستفاد ہوا کہ اگر

ف۱: مسئلہ رات کو احتلام ہوا جاگا تو تری نہ پائی وضو کرکے نماز پڑھ لی اس کے بعد منی باہر آئی تو غسل اب واجب ہوا اور وہ نماز صحیح ہوگئی۔

ف۲: مسئلہ جاگا احتلام خوب یاد ہے مگر تری نہیں پھر مذی نکلی غسل نہ ہوگا۔

۱؎ الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

۲؎ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

لم یقنع به ففی الغنیة نفسها رأی فی نومه انه یجامع فانتبه ولم یربلاثم بعد ساعة خرج منه مذی لایجب الغسل و ان خرج منی وجب[1] اھ۔

فان اعتل بان النزول بدفق یستلزم الخروج والتجاوز عن الاحلیل ولو بعد حین فلا ترد الفروع، وھٰھنا اذ لم یتجاوز رأس الذکر علم انه لیس بمنی۔

قلتُ کان استناده الی الحرکة الدفقیة انھا توجب التجاوز لان ما یندفق فھو یندفع بقوة فلا یمنع الا قھرا وقد ابطلته الفروع، وھذا اعتلال بنفس الانفصال انه اذا خلی مقره فلا بد له من الخروج ولو بعد حین وجوابه ما قدمت ان الکثرة لاتستلزم الامناء فقد لاینزل الا قطرة او قطرتان کما عرف فی مسألة التقاء الختانین قال فی الھدایة قد یخفی علیه

منی نکلتی تو غسل لازم ہوتا۔ اگر اس پر قناعت نہ ہو تو خود غنیہ ہی میں ہے: خواب میں اپنے کو جماع کرتے دیکھا، بیدار ہوا تو کوئی تری نہ پائی پھر کچھ دیر بعد مذی نکلی تو اس پر غسل واجب نہیں اور اگر منی نکلے تو واجب ہے اھ۔

اگر یہ علت پیش کریں کہ جست کے ساتھ اپنی جگہ سے اُترنا نکلنے اور احلیل سے تجاوز کرنے کو مستلزم ہے اگرچہ کچھ دیر بعد سہی، تو ان جزئیات سے اعتراض نہ ہو سکے گا — اور یہاں جب سرِ ذکر سے تجاوز نہ ہُوا تو معلوم ہوا کہ وہ منی نہیں۔

قُلتُ (میں کہوں گا) پہلے ان کا استناد جست والی حرکت سے تھا کہ یہ تجاوز کو لازم کرتی ہے اس لئے کہ جو چیز جست کرے وہ بقوت دفع ہوگی تو اسے بغیر جبر وقسر کے روکا نہ جا سکے گا۔ یہ استناد تو ان جزئیات سے باطل ہو گیا — اب یہ خود انفصال کو علت ٹھہرانا ہے کہ جب وہ اپنی جگہ چھوڑے گی تو اس کے لئے نکلنا ضروری ہے اگرچہ کچھ عرصہ بعد ہو — اس کا جواب وہ ہے جو پہلے بیان ہوا کہ منی نکلنے کے لئے زیادہ ہونا کوئی ضروری نہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قطرہ دو قطرہ آتا ہے، جیسا کہ التقائے ختانین (مرد وزن کے ختنہ کی جگہوں کے باہم ملنے) کے مسئلہ میں معلوم ہوا) ہدایہ میں

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۶

لقلته[1] اھ، وفی الفتح خفاء خروجه لقلته وتکسله فی المجری لضعف الدفق لعدم بلوغ الشھوۃ منتھاھا کما یجدہ المجامع فی اثناء الجماع من اللذۃ بمقاربة المزایلة[2] اھ، وزاد فی الحلیة لقلته مع غلبة الحرارۃ المجففة له[3] اھ۔

فرمایا: منی قلت کی وجہ سے اس پر مخفی رہ جاتی ہے۔ فتح القدیر میں ہے: خروجِ منی کا مخفی رہ جانا اس کے کم ہونے اور مجرا (گزرگاہ) میں سُست ہوجانے کے باعث ہے اس وجہ سے کہ جست کمزور تھی کیوں کہ شہوت اپنی انتہا کو نہ پہنچی تھی جیسے جماع کرنے والا اثنائے جماع جدا ہونے کے قریب لذت پاتا ہے اھ ۔۔۔ اور حلیہ میں اضافہ کے ساتھ کہا: کیوں کہ وہ کم ہوتی ہے ساتھ ہی اسے خشک کرنے والی حرارت غالب ہوتی ہے اھ۔

اقول والامر[ف1] فی النائم اظھر فقد یتجاوز بعضه الاحلیل وینشفه بعض ثیابه ولا یحس به لقلته،

اقول اور معاملہ سونے والے کے بارے میں اور زیادہ واضح ہے کیوں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کچھ منی احلیل سے تجاوز کرکے کپڑے میں جذب ہوجاتی ہے اور قلیل ہونے کی وجہ سے محسوس نہیں ہوتی۔

وبالجملة[ف2] اطلاق المتون والشروح وقد وتھم محمد فی المبسوط کما قدمنا عن الغانیة عن الاصل وتصریح[ف3] امثال الخانیة والمحیط والذخیرۃ وغیرھم وعمدتھم محمد فی النوادر

مختصر یہ کہ ایک تو متون اور شروح میں اطلاق ہے اور ان کے پیشوا امام محمد ہیں جنھوں نے مبسوط میں سب سے پہلے ذکر کیا جیسا کہ ہم نے خانیہ سے بحوالہ مبسوط نقل کیا ۔۔۔ دوسرے اصحاب خانیہ، محیط، ذخیرہ وغیرہم کی تصریحات ہیں اور ان کے معتمد امام محمد ہیں جنھوں نے نوادر

ف1: تطفل اخر علی الغنیة ف2: تطفل ثالث علیه ف3: تطفل رابع علیه

---

[1] الھدایة کتاب الطہارات فصل فی الغسل المکتبة العربیة کراچی ۱/۱۴

[2] فتح القدیر " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۶

[3] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

لایترکان للبحث مجالا ، والحمد لله سبحٰنه وتعالٰی - وفوق[1] کل ذٰلك اطلاق ما روینا من الحدیث فلا اتجاہ للبحث روایة ولا درایة۔ واللہ سبحانه ولی الهدایة۔

میں ذکر کیا — ان دونوں کے پیشِ نظر بحث کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی — والحمدللہ سبحانہ وتعالٰی۔ اور ان سب سے بڑھ کر اس حدیث کا اطلاق ہے جو ہم نے روایت کی — تو روایت، درایت کسی طرح بھی بحث کی کوئی وجہ نہیں رہ جاتی۔ اور خدائے پاک ہی والیِ ہدایت ہے۔

فائدة: اقول وظھر لك مما قدمنا ان ذکرھم الامساك فیما لو احتلم اونظر بشھوة فامسك ذکرہ حتی سکن ثم ارسل فانزل وجب الغسل عندھما خلافا للثانی غیر قید فان[2] من الناس من یمسك المنی بمجرد التنفس صعداء عدة مرار و قد یبلغ ضعف الدفق فی بعضھم

فائدہ: اقول اگر احتلام ہوا یا شہوت سے نظر کی پھر ذکر تھام لیا یہاں تک کہ منی ٹھہر گئی پھر چھوڑ دیا تو انزال ہوا، طرفین کے نزدیک غسل واجب ہوگیا بخلاف امام ثانی کے — ہمارے بیان سابق سے واضح ہے کہ اس جزئیہ میں ذکر تھامنے کا جو ذکر ہے وہ قید و شرط نہیں (بلکہ کسی طرح بھی کچھ دیر کے لئے منی کا روک لینا مقصود ہے) اس لئے کہ ایسے لوگ بھی ہیں جو چند بار

---

[1] : تطفل خامس علیه۔

[2] : **مسئلہ** منی کو اپنے محل یعنی مرد کی پشت، عورت کے سینہ سے جدا ہوتے وقت شہوت چاہیے۔ پھر اگرچہ بلا شہوت نکلے غسل واجب ہوجائے گا مثلاً احتلام ہُوا یا نظر یا فکر یا کسی اور طریق سوائے ادخال سے منی بشہوت اتری اس نے عضو کو مضبوط تھام لیا نہ نکلنے دی یہاں تک کہ شہوت جاتی رہی یا بعض لوگ سانس اوپر چڑھا کر اُترتی ہُوئی منی کو روک لیتے ہیں یا بعض میں ضعف شہوت کے سبب منی خیال بدلنے یا کروٹ لینے یا اُٹھ بیٹھنے یا پشت پر پانی کا چھینٹا دے لینے سے رُک جاتی ہے غرض کسی طرح شہوت کے وقت اُترتی ہوئی منی کو روک لیا یا خود رک گئی اور پھر جب شہوت جاتی رہی نکلی تو امام اعظم و امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہوجائے گا کہ اُترتے وقت شہوت تھی اگرچہ نکلتے وقت نہ تھی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہ ہوگا کہ ان کے نزدیک نکلتے وقت بھی شہوت شرط ہے ہاں جب تک نکلے گی نہیں غسل بالاتفاق واجب نہ ہوگا کہ نکلنا ضرور شرط ہے۔

الی حد انه اذا احس بالانفصال فصرف خاطره عن الالتذاذ وشغل باله بشیئ اخر وقعد ان کان مستلقیا او تضور فی فراشه اورش علی صلبه ماء باردا یقف المنی عن الخروج، ثم اذا مشی او بال ینزل وھو فاتر فیجب الغسل فی ھذہ الصور ایضا عندھما لتحقق المناط وھو خروج منی زال عن مکانه بشھوۃ فاحفظه فقد کانت حادثۃ الفتوی۔

صرف سانس اوپر کھینچ کر منی روک لیتے ہیں، اور کسی میں ضعف جست اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ جب منی کے اپنی جگہ سے جُدا ہونے کا احساس کرتا ہے لذت سے اپنی خاطر پھیر کر کسی اور چیز میں دل کو مشغول کرلیتا ہے یا اگر لیٹا ہو تو بیٹھ جاتا ہے یا بستر پر کروٹ بدل دیتا ہے یا پشت پر ٹھنڈے پانی کا چھینٹا مارتا ہے منی رک جاتی ہے پھر جب چلتا یا پیشاب کرتا ہے تو منی اس وقت نکلتی ہے جب اس میں کسل و فتور آگیا اور شہوت ختم ہوچکی تو طرفین کے نزدیک ان صورتوں میں بھی غسل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ مدار و مناط متحقق ہے وہ یہ کہ منی اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ ہٹی ہے۔ تو یہ ذہن نشین رہے، ایک بار خاص اسی معاملہ میں مجھ سے استفتاء ہوچکا ہے۔

الثامن اکتساء المنی صورۃ المذی لرقۃ تعرضه احالها فی شرح الوقایۃ علی حرارۃ البدن وفی الدرر والذخیرۃ علی الھواء وعبر فی البدائع والخلاصۃ والبزازیۃ والجواھر بمرور الزمان وھو یشملھما وجمعھما ابن کمال فی الایضاح واشار الی الاعتراض علی صدر الشریعۃ انه قصر بالاقتصار۔

آٹھویں تنبیہ: منی کا کسی عارض ہونے والی رقت کی وجہ سے مذی کی صورت اختیار کرلینا، اسے شرح وقایہ میں حرارت بدن کے حوالہ کیا، درمختار اور ذخیرہ میں ہوا کو سبب بنایا۔ بدائع، خلاصہ، بزازیہ اور جواہر میں مرورِ زمان سے تعبیر کیا۔ اور یہ حرارت وہوا دونوں کو شامل ہے۔ اور علامہ ابن کمال نے ایضاح میں دونوں کو جمع کیا، اور صدر الشریعہ پر اقتصار کے سبب اعتراض کا اشارہ کیا۔

اقول ف ومثل ذلك لا یعد

اقول اس طرح کی بات اعتراض کے

ف: تطفل علی العلامۃ ابن کمال۔

اعتراضا فانما یکون المراد افادة تصویر لا الحصر وان کان فعلی العلامة المعترض (ف) مثله اذ فی الفتح عن التجنیس رق بالھواء والغذاء[1] وجمع الکل فی الغنیة فقال بسبب بعض الاغذیة ونحوھا مما یوجب غلبة الرطوبة ورقة الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارة والھواء[2] اھ وما احسن قول الحلیة والمراقی قد یرق لعارض اھ[3]

شمار میں نہیں اس لئے کہ اس سے بس صورت مسئلہ کا افادہ مقصود ہوتا ہے حصر مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ اعتراض ہے تو علامہ معترض پر بھی ویسے ہی اعتراض پڑے گا اس لئے فتح القدیر میں تجنیس کے حوالہ سے ہے، منی ہوا اور غذا سے رقیق ہوگئی ــــ اور غنیہ میں سب کو جمع کرکے کہا: بعض غذاؤں اور ان جیسی چیزوں کے سبب جو رطوبت کے غلبہ اور اخلاط وفضلات کی رقت کا باعث ہوتی ہیں اور عمل حرارت و ہوا کے سبب اھ ــــ اور حلیہ ومراقی الفلاح کی عبارت کیا ہی خوب ہے، قد یرق لعارض اھ کسی عارض کی وجہ سے رقیق ہوجاتی ہے اھ۔

اقول ولا یھمنا تنوع عباراتھم ھنا لولا ان عدھم الغذاء قد یوھم جواز ان یخرج المنی متغیرا من الباطن وحینئذ ینشؤ منه سؤال علی مسألة وھو ما اذا استیقظ ذاکر حلم ولم یر بللا ثم خرج مذی فقد قدمنا عن الذخیرة والغنیة والھندیة وغیرھا ان

اقول ہمیں یہاں ان کی عبارتوں کے تنوّع کی فکر نہ ہوتی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ ان حضرات کے غذا کو سبب شمار کرنے کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ منی اندر سے ہی متغیر (اور رقیق) ہوکر نکلی ہو ــــ اور اس تقدیر پر اس سے ایک مسئلہ پر سوال پیدا ہوگا وہ یہ کہ خواب یاد رکھتے ہوئے جب بیدار ہوا اور تری نہ پائی پھر مذی نکلی تو ذخیرہ، غنیہ، ہندیہ وغیرہا کے حوالہ سے گزرا کہ اس پر

ف: تطفل آخر علیہ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۴

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۹۹

لا غسل ومثله فی الخلاصة وخزانة المفتین والبرجندی والحلیة وفی الغیاثیة عن غریب الروایة وعن فتاوی الناصری برمز (ن) وفی القنیة عن فتاوی ابی الفضل الکرمانی وفی غیر ما کتاب وعلی ھذا یجب الایجاب لان الاحتلام اقوی دلیل علی المنویة وصورة المذی لا تنفك اذن عن احتمال المنویة وان خرج بمرأہ ولم یعمل فیه حر بدن وھواء لاحتمال التغیر فی الباطن بغذاء۔

غسل نہیں۔ اور اسی کے مثل خلاصہ، خزانۃ المفتین، برجندی، حلیہ میں بھی ہے — اور غیاثیہ میں غریب الروایہ سے اور فتاوٰی ناصری سے برمز (ن) منقول ہے اور قنیہ میں فتاوٰی ابو الفضل کرمانی سے نقل ہے اور متعدد کتابوں میں ہے۔ اور اس تقدیر پر غسل واجب کرنا ضروری ہے اس لئے کہ احتلام منی ہونے کی قوی تر دلیل ہے اور مذی کی صورت بر تقدیر مذکور احتمال مَنَوِیّت سے جُدا نہ ہوگی اگرچہ اس کی آنکھ کے سامنے نکلی ہو اور اس میں بدن کی حرارت اور ہوا اثر انداز نہ ہوئی ہو اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ غذا کی وجہ سے اندر ہی متغیر ہوئی ہو۔

لکن نص الامام الجلیل مفتی الجن والانس نجم الدین النسفی قدس سرہ ان التغیر لا یکون فی الباطن کما قدمنا عن جواھر الفتاوی عن ذلك الامام من التفرقة بین ھذا وبین من استیقظ فوجد بلة حیث یجب الغسل لاحتمال کونه منیا رق بمرور الزمان اما ھھنا فقد عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل والتفرقة بینه وبین ما اذا مکث فخرج منی ان الغسل انما وجب بالمنی و

لیکن امام جلیل مفتی جن وانس نجم الدین نسفی قدس سرہ نے تصریح فرمائی ہے کہ تغیر باطن میں نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ان سے ہم نے بحوالۂ جواہر الفتاوٰی فرق نقل کیا اس میں اور اس میں جو بیدار ہو کر تری پائے کہ اس پر غسل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ منی رہی ہو جو وقت گزرنے سے رقیق ہوگئی۔ لیکن یہاں تو اس نے مذی نکلتے آنکھ سے دیکھی ہے تو وضو واجب ہوا غسل نہ ہوا۔ اور ان سے فرق نقل کیا۔ اس میں اور اس صورت میں جب وہ کچھ دیر ٹھہر چکا ہو پھر منی نکلی ہو کہ غسل منی ہی سے واجب ہوا اور یہاں اس کے سامنے مذی

وھٰھنا نزال المذی وھو یراہ فلم یلزمہ لانہ مذی وصریح النص مانقل عنہ الامام الزیلعی فی التبیین حیث ذکر جوابہ فی المسألۃ انہ لایلزمہ شیئ قال فقیل لہ ذکر فی حیرۃ الفقہاء فیمن احتلم ولم یر بللا فتوضأ وصلی ثم نزل منی انہ یجب علیہ الغسل فقال یجب بالمنی بخلاف المذی اذا راہ یخرج لانہ مذی ولیس فیہ احتمال انہ کان منیا فتغیر لان التغیر لایکون فی الباطن[1] اھ ومثلہ فی الحلیۃ عن مجموع النوازل عن الامام نجم الدین وزاد امافی الظاھر فقد یکون[2] اھ۔

اقول فعلی ھذا یجب ان یراد بکلام التجنیس ومن تبعہ ان الغذاء ونحوہ یعد المنی لسرعۃ التغیر فی الخارج بعمل حرارۃ تصلہ فیہ من بدن اوھواء وبھذا یخرج جواب عما اوردنا علی العلامۃ ابن کمال من وجود قصور فی

نکلی ہے تو غسل لازم نہ ہوا کیونکہ یہ مذی ہے ——

اور صریح نص وہ ہے جو ان سے امام زیلعی نے تبیین الحقائق میں نقل کیا ہے۔ اس طرح کہ صورتِ مسئلہ میں ان کا یہ جواب ذکر کیا کہ اس پر کچھ لازم نہیں۔ اس پر ان سے کہا گیا کہ حیرۃ الفقہاء میں مذکور ہے کہ جسے احتلام ہوا اور تری نہ پائی —وضو کرکے نماز ادا کرلی۔ اس کے بعد منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے — تو فرمایا منی کی وجہ سے واجب ہے برخلاف مذی کے، جب کہ مذی کو نکلتے دیکھا ہو اس لئے کہ وہ مذی ہے اور اس میں یہ احتمال نہیں کہ منی رہی ہو پھر متغیر ہوگئی ہو اس لئے کہ تغیر باطن میں (اندر) نہیں ہوتا اھ۔ اسی کے مثل حلیہ میں مجموع النوازل کے حوالہ سے امام نجم الدین سے منقول ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے: لیکن ظاہر میں تغیر ہوتا ہے اھ۔

اقول تو اس بنیاد پر ضروری ہے کہ صاحبِ تجنیس اور ان کے متبعین کے کلام سے مراد یہ ہو کہ غذا اور اس جیسی چیز منی کو اس قابل بنادیتی ہے کہ خارج میں وہ اس حرارت کے عمل سے جو بدن یا ہوا سے پہنچے جلد متغیر ہوجائے۔ اسی سے اس کا بھی جواب نکل آئے گا جو ہم نے علامہ ابن کمال پر اعتراض کیا کہ ان کی عبارت میں بھی

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۸

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

كلامه ايضا لكن وقع فی الخلاصة ما نصه وعلی هذا لو اغتسل قبل ان يبول ثم خرج من ذكره مذی يغتسل ثانيا وعند ابی يوسف لا يغتسل[1] اھ قال فی الحلية بعد نقله يريد خرج منه ماهو علی صورة المذی كما صرح به هو وغيره وقد مناه فكن منه علی ذكر[2] اھ۔

قصور وکی موجود ہے۔ لیکن خلاصہ میں یہ عبارت آئی ہے۔ اور اسی بنیاد پر اگر پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرلیا پھر مذی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک غسل نہ کرے گا اھ ۔ حلیہ میں اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھا: اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی صورت پر نکلے جیسا کہ اس کی تصریح صاحب خلاصہ اور دوسرے حضرات نے کی ہے اور پہلے ہم اسے پیش کر چکے ہیں۔ تو وہ یاد رہے اھ۔

اقول ایش یفید[ف] التاویل بعد ما تظافرت النقول عن اجلة الفحول منهم صاحب الخلاصة نفسه انه اذا احتلم فاستیقظ فلم یجد شیئا ثم نزل المذی لا یغتسل فان بالاغتسال قبل البول وان لم یعلم انقطاع مادة المنی الزائل بشهوة لکن عاین خروج المذی والتغیر فی الباطن لایکون فکیف یجب الغسل بالمذی بل لعل الامر ههنا اسهل لانه قد امنی مرة واغتسل وبقاء شیئ مما زال فی داخل البدن غیر لازم بل ولا غالب بل الغالب ان المنی اذا اندفق

اقول تاویل کا کیا فائدہ جب کہ اجلّہ علماء سے بالاتفاق نقول وارد ہیں، ان میں خود صاحب خلاصہ بھی ہیں، وہ یہ کہ جب احتلام ہو پھر بیدار ہو کچھ نہ پائے پھر مذی نکلے تو غسل نہیں۔ اس لئے کہ پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرنے سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے والی منی کے مادہ کا ختم ہونا اگرچہ معلوم نہ ہوا لیکن جب اس نے آنکھ سے دیکھ لیا کہ مذی نکلی ہے اور تغیر اندر نہیں ہوتا، تو مذی سے غسل کیسے واجب ہوگا۔ بلکہ معاملہ یہاں شاید زیادہ سہل ہے اس لئے کہ ایک بار اس سے منی نکلی اور اس نے غسل کرلیا اور جدا ہونے والی منی میں سے کچھ اندر رہ جانا لازم نہیں، بلکہ غالب بھی نہیں، بلکہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ منی جست کرتی ہے

ف: تطفل علی الحلیة۔

[1] خلاصة الفتاوٰی کتاب الطهارة الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۲

[2] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

اندفع بخلاف ما اذا احتلم ولم يخرج شئ ثم نزل ما يشبه مذيا فان كونه هو الذي نزال بالاحتلام اظهر من كون النازل مرة اخرى بقية المني الزائل۔

تو مندفع ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے جب اسے احتلام ہوا اور کچھ باہر نہ آیا پھر وہ چیز نکلی جو مذی کے مشابہ ہے تو اس کا احتلام ہی سے جدا ہونے والی ہونا زیادہ ظاہر ہے بہ نسبت اس کے کہ دوسری بار نکلنے والی چیز، پہلی بار جدا ہونے والی منی کا بقیہ ہو۔

فان قلت الاحتلام قد يكون من اضغاث احلام فان النائم ربما يرى ما لا حقيقة له، **قلت** نعم لا حقيقة لما رأى من الافعال لكن اثرها على الطبع كمثلها في الخارج ولذا لا يتخلف الانزال عن الاحتلام الا نادرا الا ترى ان ائمتنا جميعا اعتبروا مجرد احتمال المذى بدون احتمال مني اصلا موجبا للغسل عند تذكر الحلم فلولا انه من اقوى الادلة على الامناء لم يعتبروا المنوية الكائنة من جهة الرأى احتمالا على احتمال ومع ذلك تصريحهم جميعا بان لو احتلم فرأى في اليقظة نزال مذى لا غسل عليه ناطق بان ما ينزل برأى العين لا يكون الا ما يرى وقد وافقهم عليه صاحب

اگر یہ کہو کہ احتلام بعض اوقات بس ایک پراگندہ خواب ہوتا ہے اس لئے کہ سونے والا کبھی وہ دیکھتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی — **میں کہوں گا** ہاں جو افعال اس نے دیکھے ان کی کوئی حقیقت نہیں لیکن طبیعت پر ان کا اثر ویسے ہی ہوتا ہے جیسے ان افعال کا خارج میں ہوتا ہے — یہی وجہ ہے کہ عموماً احتلام کے بعد انزال ضرور ہوتا ہے، اس کے خلاف نادرًا ہی ہوتا ہے۔ یہی دیکھئے کہ ہمارے تمام ائمہ نے خواب یاد ہونے کے وقت محض احتمالِ مذی کو موجبِ غسل مانا ہے بغیر اس کے کہ وہاں منی کا کوئی احتمال ہو۔ تو احتلام اگر منی نکلنے کی قوی تر دلیل نہ ہوتا تو اس منویت کا اعتبار نہ کرتے جو شکلِ مرئی کے لحاظ سے احتمال در احتمال ہے۔ اس کے باوجود تمام حضرات کی تصریح ہے کہ اگر احتلام کے بعد بیداری میں مذی نکلنے کا مشاہدہ کیا تو اس پر غسل نہیں، یہ تصریح ناطق ہے کہ آنکھ کے سامنے نکلنے والی تری وہی ہے جو دیکھنے میں آرہی ہے — اس مسئلہ پر ان تمام حضرات

الخلاصة قائلا ولو رأى فی منامه مباشرة امرأة ولم یر بللا علی فراشه فمکث ساعة فخرج منه مذی لا یلزمه الغسل[1] اھ۔

کی موافقت صاحبِ خلاصہ نے بھی کی ہے اور کہا ہے کہ "اگر خواب میں اپنے کو کسی عورت سے مباشرت کرتے دیکھا اور بستر پر کوئی تری نہ پائی پھر تھوڑی دیر رُکنے کے بعد اس سے مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں اھ"

والعبد الفقیر راجع الخانیة والبزازیة والفتح والبحر وشرح النقایة للقہستانی والبرجندی والمنیة والغنیة والہندیة وشرح الوقایة والسراجیة والغیاثیة وتبیین الحقائق ومجمع الانہر وشرح مسکین وابا السعود ومراقی الفلاح ورد المحتار وغیرہا من الاسفار فوجدتہم جمیعا انما ذکروا فی المسألة خروج المنی وکذا رأیتہ منقولا عن الاجناس والمحیط والذخیرة والمصفی والمجتبی والنہر وغیرہا ولم ار احدا ذکر المذی الا ما فی خزانة المفتین فانہ ذکر اولاً خروج بقیة المنی ثم قال ولو اغتسل قبل ان یبول ثم خرج منہ ذکرہ مذی یغتسل ثانیا[2] ثم ذکر مسائل ورمز فی اخرہا (طح) ای شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی

اور فقیر نے خانیہ[1]، بزازیہ[2]، فتح القدیر[3]، البحر الرائق[4]، شرح نقایہ از قہستانی[5] اور برجندی[6]، منیہ[7]، غنیہ[8]، ہندیہ[9]، شرح وقایہ[10]، سراجیہ[11]، غیاثیہ[12]، تبیین الحقائق[13]، مجمع الانہر[14]، شرح مسکین[15]، ابو السعود[16]، مراقی الفلاح[17]، رد المحتار[18] وغیرہا کتابوں کی مراجعت کی تو دیکھا کہ سب نے مذکورہ مسئلہ میں منی کا نکلنا ذکر کیا ہے (یعنی یہ کہ اگر پیشاب سے پہلے غسل کرلیا پھر منی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا بر خلاف خلاصہ کے کہ اس میں یہاں مذی نکلنا ذکر ہے ۱۲م) اسی طرح اس کو اجناس[19]، محیط[20]، ذخیرہ[21]، مصفی[22]، مجتبی[23]، النہر الفائق[24] وغیرہا سے منقول پایا ــــ اور کسی کو نہ دیکھا کہ یہاں مذی کا ذکر کیا ہو مگر وہ جو خزانۃ المفتین میں ہے کہ اس میں پہلے بقیہ منی کا نکلنا ذکر کیا' پھر کہا: "اور اگر پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرلیا' پھر اس سے مذی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا"۔ اس کے بعد کچھ اور مسائل ذکر کئے اور ان کے آخر میں (طح) یعنی امام اسبیجابی کی شرح طحاوی کا

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۳
[2] خزانۃ المفتین فصل فی الغسل (قلمی فوٹو کاپی) ۱/۵

فهذا هو سلف الخلاصة فيما اعلم ثم رأيت في جواهر الاخلاطي ما نصه بال بعد الجماع فاغتسل وصلى الوقتية ثم خرج بقية المني لاغسل عليه بخلاف ما لو لم يبل قبل الاغتسال عليه الغسل عندهما وكذا بخروج المذي[1] اه۔

ولیس هو في الاعتماد كهؤلاء الاربعة اعني الاسبيجابي والبخاري والسمعاني والحلبي رحمهم الله تعالى فلا يزيدون به قوة وهم ناصون في مسألة المحتلم الذي عاين خروج المذي بعد الغسل وفاقا لسائر الكبراء فقد نقل ما قدمنا عن الخلاصة في الحلية وخزانة المفتين واقراه، ومعلوم قطعا ان لا وجه له الا ان المذي اذا خرج عيانا لا يجعل قط الا مذيا كما نص عليه الامام الاجل مفتي الثقلين والامام ابن ابي المفاخر الكرماني والامام الفخر الزيلعي وغيرهم رحمهم الله تعالى فقولهم في الوفاق

رمز دے دیا تو میرے علم میں صاحب خلاصہ کے پیش رو یہی ہیں۔ پھر میں نے جواہر الاخلاطی میں یہ عبارت دیکھی، جماع کے بعد پیشاب کیا پھر غسل کیا اور اس وقت کی نماز ادا کرلی پھر بقیہ منی نکلی تو اس پر غسل نہیں، اس کے برخلاف اگر غسل سے پہلے پیشاب نہیں کیا تھا تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے۔ اور اسی طرح مذی نکلنے سے بھی۔ اھ۔

اور اعتماد میں ان کا وہ مقام نہیں جو ان چار حضرات یعنی اسبیجابی صاحب شرح طحاوی، طاہر بن احمد بخاری صاحب خلاصۃ الفتاوی، حسین بن محمد سمعانی صاحب خزانۃ المفتین، اور محقق حلبی صاحب حلیہ رحمہم اللہ تعالٰی کا ہے۔ تو اخلاطی کی عبارت سے ان کی قوت میں کچھ اضافہ نہ ہوگا۔ اور یہ حضرات بموافق دیگر اکابر، خروج مذی کا مشاہدہ کرنے والے محتلم کے مسئلہ میں عدم غسل کی تصریح کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم نے خلاصہ کی عبارت جو پہلے پیش کی اسے صاحب حلیہ وصاحب خزانۃ المفتین نے بھی نقل کیا ہے اور برقرار رکھا ہے اور قطعاً معلوم ہے کہ اس کی سوا اس کے کوئی وجہ نہیں کہ مذی جب سامنے نکلے تو مذی ہی قرار دی جائے گی جیسا کہ امام اجل مفتی ثقلین، امام ابن ابی المفاخر کرمانی، امام فخر الدین زیلعی وغیرہم رحمہم اللہ تعالٰی نے اس کی تصریح فرمائی ہے تو میرے

---

[1] جواہر الاخلاطی　کتاب الطہارۃ　فصل فی الغسل　(قلمی فوٹو کاپی)　ص ۷

احب الی من قولھم فی الخلاف وجادۃ واضحۃ سلکوھا مع الجمیع احق بالقبول مما تفردوا بہ ولا یعرف لہ وجہ الا القیاس علی المحتلم یستیقظ فیجد مذیا حیث یجب الغسل عند ائمتنا وقد علمت من کلام الامام مفتی الجن والانس انہ قیاس لا یروج ھذا ما ظھر للعبد الضعیف ومع ذلک ان تنزہ احد فھو خیر لہ عند ربہ واللہ تعالٰی اعلم۔

نزدیک موافقت میں اُن حضرات کا کلام ان کے مخالفت والے کلام سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ اور صاف واضح راہ جس پر وہ سب کے ساتھ چلے ہیں اس سے زیادہ قابل قبول ہے جس میں وہ متفرد ہیں۔ اور اس کی کوئی وجہ بھی معلوم نہیں ہوتی سوا اس کے کہ اس محتلم پر قیاس کیا ہو جو بیدار ہو کر مذی پائے کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہوتا ہے۔ اور امام مفتی جن وانس کے کلام سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ قیاس چلنے والا نہیں۔ یہ وہ ہے جو بندۂ ضعیف پر منکشف ہوا، اس کے بعد اگر کوئی نزاہت اختیار کرے تو یہ اس کے لئے اس کے رب کے یہاں بہتر ہے۔

واللہ تعالٰی اعلم۔

فائدہ: اقول یترائی لی ان الحمل ما مر عن الحلیۃ عن المصفی عن المختلفات انہ اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انہ مذی لا یجب الغسل عندھم جمیعا علی ھذہ المسألۃ المتظافرۃ علیھا کلمات العلماء من دون خلاف اعنی المحتلم یستیقظ فیخرج المذی بمرأی منہ والدلیل علیہ ما قدمنا تحقیقہ ان التیقن لا سبیل الیہ لمن خرجت البلۃ وھو نائم انما ھو لمن یتقظ فخرجت بمرأی عینہ و

فائدہ: اقول وہ مسئلہ جو حلیہ کے حوالہ سے بواسطہ مصفی مختلفات سے نقل ہوا کہ جب احتلام کا یقین ہو اور تری کے مذی ہونے کا یقین ہو تو اس پر ان سبھی ائمہ کے نزدیک غسل واجب نہیں، اس سے متعلق مجھے خیال ہوتا ہے کہ اسے اسی مسئلہ پر محمول کروں جس پر کلماتِ علماء بغیر کسی اختلاف کے باہم متفق ہیں یعنی وہ محتلم جو بیدار ہو پھر اس کے سامنے مذی نکلے، اور اس پر دلیل ہماری سابقہ تحقیق ہے کہ سوتے میں جس سے تری نکلی اس کے لئے یقین کی کوئی راہ نہیں، یہ تو اس کے لئے ہے جو بیدار ہوا پھر اس کی آنکھ کے سامنے تری نکلی — اس صورت

حینئذ ھی مسألۃ صحیحۃ لاغبار علیھا وﷲ الحمد۔

التاسع اجمعوا ان لوبال او نام او مشی کثیرا ثم خرج بقیۃ المنی بدون شھوۃ لایجب الغسل تظافرت الکتب علی نقل الاجماع فی ذلک کالتبیین والفتح والمصفّٰی والمجتبٰی والحلیۃ والغنیۃ والخانیۃ والخلاصۃ والبزازیۃ وغیرھا غیر ان منھم من یقتصر علی ذکر البول کالخانیۃ ومنھم من یزید النوم کالمحیط والاسبیجابی والذخیرۃ وخزانۃ المفتین ومنھم من زاد المشی ایضا کالتبیین والفتح والمنتقی والظھیریۃ ثم اطلق المشی کثیر وقیدہ الزاھدی بالکثیر وھو الاوجہ کما ترجاہ فی الحلیۃ وجزم بہ فی البحر لان الخطوۃ والخطوتین لایکون منھما ذلک ونقل ش عن العلامۃ المقدسی قال فی خاطری انہ عین لہ اربعون خطوۃ فلینظر[1] اھ۔

میں یہ مسئلہ صحیح بے غبار ہے۔ وﷲ الحمد۔

نویں تنبیہ: اس پر اجماع ہے کہ اگر پیشاب کیا، یا سوگیا، یا زیادہ چلا ــــ پھر بقیہ منی بلاشہوت نکلی تو غسل واجب نہیں ــــ اس بارے میں نقل اجماع پر کتابیں متفق ہیں ــــ جیسے تبیین الحقائق، فتح القدیر، مصفی، مجتبٰی، حلیہ، غنیہ، خانیہ، خلاصہ، بزازیہ وغیرہا ــــ فرق یہ ہے کہ ان میں سے کسی نے صرف پیشاب کے ذکر پر اکتفا کی ہے جیسے خانیہ کسی نے اس پر سونے کا اضافہ کیا جیسے محیط، اسبیجابی، ذخیرہ، خلاصہ، وجیز اور خزانۃ المفتین ــــ اور کسی نے چلنے کا بھی اضافہ کیا جیسے تبیین، فتح القدیر، منتقی اور ظہیریہ ــــ پھر کثیر نے چلنے کو مطلق رکھا اور زاہدی نے اسے کثیر سے مقید کیا (زیادہ چلنا کہا) ــــ اور یہی اوجہ ہے جیسا کہ حلیہ میں اسے بطور توقع کہا اور بحر میں اس پر جزم کیا اس لئے کہ وہ قدم دو قدم چلنے سے نہ ہوگا ــــ اور علامہ شامی نے علامہ مقدسی سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ اس کے لئے چالیس قدم مقرر ہیں تو اس پر غور کرلیا جائے اھ۔

ف: مسئلہ جماع یا احتلام پر سونے چلنے پھرنے یا پیشاب کرنے کے بعد جو اور منی بلاشہوت نکلے اُس سے غسل نہ ہوگا اور چلنے کی بعض نے چالیس قدم تعداد بتائی، اور صحیح یہ ہونا چاہئے کہ جب اتنا چل لیا جس سے اطمینان ہوگیا کہ پہلی منی کا بقیہ ہوتا تو نکل چکتا اس کے بعد بلاشہوت نکلی تو غسل نہیں۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۸

اقول ف۱ هذا ما عين بعضهم فی الاستبراء وقال بعضهم یزید بعد اربعین سنة بکل سنة خطوة وهو کما تری ناش عن منزع حسن لکن المنی اثقل واسرع نزولا ویظهر لی ان ف۲ یفوض الی رأی المبتلی به کما هو داب امامنا رضی اللہ تعالٰی عنہ فی امثال المقام ای یعلم من نفسه ان انقطع مادة الزائل بشهوة ولو کان له بقية لخرج کیف وان الطبائع تختلف وهذا ما صححوه فی الاستبراء کما فی الحلیة وغیرها وقید ف۳ مسألة الخروج بعد البول فی عامة

اقول یہ وہ ہے جو بعض حضرات نے استبرا میں مقرر کیا ہے (استبرا، پیشاب کے بعد بعض طریقوں سے اس بات کا اطمینان حاصل کرنا کہ اب قطرہ نہ آئے گا ۱۲م) اور بعض نے کہا چالیس سال کی عمر کے بعد ہر سال ایک قدم کا اضافہ کرے ــ یہ خیال جیسا کہ پیشِ نظر ہے ایک اچھی بنیاد سے پیدا ہوا ہے لیکن منی زیادہ ثقیل اور زائل ہونے میں زیادہ سریع ہوتی ہے ــ اور میرا خیال یہ ہے کہ اسے خود مبتلا کی رائے کے سپرد کیا جائے جیسا کہ اس طرح کے مقام میں ہمارے امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا یہی دستور ہے، یعنی اسے خود اطمینان ہوجائے کہ شہوت سے جدا ہونے والی منی کا مادہ ختم ہوگیا اور اگر کچھ بقیہ ہوتا تو نکل آتا ــ یہ کیوں نہ رکھا جائے جب کہ طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اور استبرا میں بھی علماء نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ حلیہ وغیرہا میں ہے ــ پیشاب کے بعد منی نکلنے کے مسئلہ میں

ف۱: **مسئلہ** پیشاب کے بعد مرد پر استبرا واجب ہے یعنی وہ افعال کرنا جس سے اطمینان ہوجائے کہ قطرات نکل چکے اب نہ آئیں گے مثلاً کھنکارنا یا ٹہلنا یا ران پر ران رکھ کر عضو کو دبانا وغیر ذلک۔ اس میں ٹہلنے کی مقدار بعض نے چالیس قدم رکھی بعض نے یہ کہ چالیس برس کی عمر تک اسی قدر اور زیادہ پر فی برس ایک قدم اور صحیح یہ کہ جہاں تک میں اطمینان حاصل ہو خواہ چالیس سے کم یا زائد۔

ف۲: تطفل علی العلامة المقدسی والشامی۔

ف۳: **مسئلہ** وہ جو مسئلہ گزرا کہ پیشاب کے بعد منی اُترے تو غسل نہیں اس میں یہ شرط ہے کہ اس وقت شہوت نہ ہو ورنہ یہ جدید انزال ہوگا۔

8 الکتب بان لایکون ذکرہ اذ ذاک منتشرا والاوجب الغسل قال المحقق فی الفتح بعد نقلہ عن الظھیریۃ ھذا بعد ماعرف من اشتراطہ وجود الشھوۃ فی الانزال فیہ نظر[1] الخ، وکتبت علیہ مانصہ فان مجرد الانتشار لایستلزم الشھوۃ الاتری ان الانتشار ربما یحصل باجتماع البول حتی للطفل وانہ یبقی مدۃ صالحۃ بعد الانزال مع عدم شھوۃ اقول والجواب ان المراد ھو الشھوۃ و وقع التعبیر باللازم مسامحۃ[2] اھ ماکتبت۔

قال المحقق بخلاف ماروی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء و لم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب والا فیجب لانہ بناہ علی انہ منی عن شھوۃ لکن ذھب عن خاطرہ[3] اھ۔

عامہ کتب نے یہ شرط رکھی ہے کہ اس وقت ذکر منتشر نہ ہو ورنہ غسل واجب ہوگا۔ اسے محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں ظہیریہ سے نقل کرنے کے بعد لکھا: یہ محلِ نظر ہے اس لئے کہ معلوم ہوچکا کہ انزال میں شہوت کا موجود ہونا شرط ہے الخ ــــ اس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا: کیوں کہ صرف انتشار، شہوت کو مستلزم نہیں۔ انتشار تو بارہا پیشاب اکٹھا ہونے سے بھی ہوجاتا ہے یہاں تک کہ بچّے کو بھی ــــ اور انزال کے بعد بھی خاصی دیر تک باقی رہ جاتا ہے باوجودیکہ شہوت ختم ہوچکی ــــ میں کہتا ہوں جواب یہ ہے کہ مراد شہوت ہی ہے اور تسامحاً لازم سے تعبیر ہوئی ہے اھ میرا حاشیہ ختم۔

آگے حضرت محقق لکھتے ہیں، بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے کہ بیدار ہونے والا پانی دیکھے اور اسے احتلام یاد نہیں، اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو غسل واجب نہیں، ورنہ واجب ہے ــــ اس لئے کہ انھوں نے اس حکم کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ اسے منی شہوت سے نکلی مگر اسے خیال نہ رہا۔ اھ۔

ف: تطفل علی الفتح۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۳
[2] حاشیہ امام احمد رضا علی فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل قلمی فوٹو ص ۳
[3] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۳

اقول لم یصل الی فھمہ قاصر ذھنی فان محل الاستشھاد قولہ ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب بناء علی ان المذی المرئی بعد التیقظ یحال علیہ کما فی الخانیۃ وعامۃ الکتب ولفظ الامام قاضی خان لانہ اذا کان منتشرا قبل النوم فما وجد من البلۃ بعد الانتباہ یکون من اثار ذٰلک الانتشار فلایلزمہ الغسل الا ان یکون اکبر رأیہ انہ منی[1] الخ ومعلوم ان المذی لایکون من اثار انتشار بغیر شھوۃ فکما اطلق محمد الانتشار واراد الشھوۃ وتبعہ العامۃ علی ذٰلک فکذا فی قولھم ھنا وجواب المحقق لایمسہ فلیتامل، قال المحقق ومحمل الاول (ای مامر عن الظھیریۃ) انہ وجد الشھوۃ یدل علیہ تعلیلہ فی التجنیس بقولہ لان فی الوجہ الاول یعنی حالۃ

اقول ان کے فہم تک میرے ذہن قاصر کی رسائی نہ ہوسکی، اس لئے کہ محلِ استشہاد یہ قول ہے کہ "اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو غسل واجب نہیں" اس بنیاد پر کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھی جانے والی مذی اسی کے حوالہ کی جائے گی۔ جیسا کہ خانیہ اور عامۂ کتب میں ہے۔ امام قاضی خاں کے الفاظ یہ ہیں: اس لئے کہ جب سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بیدار ہونے کے بعد جو مذی پائی گئی اسی انتشار کے اثر سے ہوگی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ منی ہے الخ۔ اور معلوم ہے کہ مذی بغیر شہوت انتشار کے اثر سے نہیں ہوتی تو جس طرح امام محمد نے انتشار کہا اور شہوت مراد لی اور اس میں عامہ مصنفین نے ان کا اتباع کیا ویسے ہی ان حضرات کے قول میں یہاں ہے اور حضرت محقق کے جواب کو اس سے کوئی تعلق نہیں ـــ تو اس میں تامل کی ضرورت ہے ـــ آگے حضرت محقق نے فرمایا: اول (وہ جو ظہیریہ کے حوالہ سے گزرا) کا مطلب یہ ہے کہ اس نے شہوت پائی، اس کی دلیل یہ ہے کہ تجنیس میں اس کی تعلیل ان الفاظ

ف: تطفل آخر علیہ۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الاغتسال نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱و۲۲

الانتشار وجد الخروج والانفصال على وجه الدفق والشھوۃ اھ[1] وتبعه فی البحر، قال الشامی بعد عزوہ للبحر عبارۃ المحیط کما فی الحلیہ رجل بال فخرج من ذکرہ منی ان کان منتشرا فعلیه الغسل لان ذلک دلالۃ خروجه عن شھوۃ اھ[2]۔

اقول وایاک ان تتوھم من تعقیبه کلام البحر به انه یرید به الاخذ علی البحر والفتح فی اشتراط وجدان الشھوۃ لان المحیط یعنی الرضوی اذ عنه نقل فی الحلیۃ جعل نفس الانتشار دلیل الشھوۃ وذلک لان فیه نظرا ظاھرا لمن احاط بما قدمنا من الکلام وانما ملحظ الامام رضی الدین السرخسی فی ھذا القول عندی واللہ تعالٰی اعلم الایماء الی جواب عن سؤال اختلج ببالی وھو ما اقول ان الجنابۃ قضاء الشھوۃ

میں پیش کی ہے: اس لئے کہ پہلی صورت —— یعنی حالت انتشار —— میں جست اور شہوت کے طور پر منی کا جُدا ہونا اور نکلنا پایا گیا اھ —— اور بحر میں اسی کا اتباع ہے —— علامہ شامی نے بحر کا حوالہ پیش کرنے کے بعد لکھا، محیط کی عبارت' جیسا کہ حلیہ میں ہے، اس طرح ہے: ایک مرد نے پیشاب کیا پھر اس سے منی نکلی اگر ذکر منتشر تھا تو اس پر غسل ہے اس لئے کہ یہ منی کے شہوت سے نکلنے کی دلیل ہے اھ۔

اقول ہرگز وہم نہ ہو کہ عبارت بحر کے بعد یہ عبارت لاکر علامہ شامی بحر و فتح پر شہوت پائے جانے کی شرط لگانے کے معاملہ میں گرفت کرنا چاہتے ہیں کہ محیط —— یعنی محیط رضوی' کیونکہ حلیہ میں اسی سے نقل کیا ہے —— نے تو خود انتشار ہی کو دلیل شہوت قرار دیا ہے —— وہ اس لئے کہ اس سے ان پر گرفت ماننے میں نظر ہے جو ہمارے کلام سابق سے آگاہی رکھنے والے پر ظاہر ہے —— میرے نزدیک اس کلام سے امام رضی الدین سرخسی کا مطمح نظر —— واللہ تعالٰی اعلم —— ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ یہ سوال جو میرے دل میں آیا ہے اس طرح ہے، اقول جنابت انزال سے قضائے شہوت کا

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

[2] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۸

بالانزال کما فی الفتح والحلیۃ و
البحر وشتان ما بینہ وبین مجرد
مقارنۃ الشھوۃ لنزول منی فان
الانزال الذی تقضی بہ الشھوۃ یعقب
الفتور وزوال الشھوۃ ولا مانع لان
ینفصل منی من مقرہ بدون شھوۃ
بعد ما بال ثم ینتعش الرجل قلیلا
فینتشر فینزل ھذا المنفصل
بلا شھوۃ مع شھوۃ فلا یورث
فتورا ولا تکسرا فیکون قد خرج
حین الشھوۃ ولم یکن جنابۃ
لعدم قضاء الشھوۃ بہ فاوحی
الی الجواب وتقریرہ علی
ما **اقول** انا لا ننکر ان المنی
قد ینفصل بدون شھوۃ
ولا نقول ان الشھوۃ ھو
السبب المتعین لہ لکن
المسبب لعدۃ اسباب اذا وجد
ووجد معہ سبب لہ فانما
یحال علی ھذا الموجود ولا
یلتفت الی انہ لعلہ حصل بسبب
اٰخر کما قال الامام
رضی اللہ تعالٰی عنہ
فی حیوان وجد فی
البئر میتا ولا یدری متی

نام ہے۔ جیسا کہ فتح، حلیہ اور بحر میں ہے ——
انزال سے قضائے شہوت، اور نزولِ منی کے ساتھ
شہوت کی صرف مقارنت ومعیت دونوں میں بڑا
فرق ہے —— اس لئے کہ جس انزال سے قضائے
شہوت کا وقوع ہوتا ہے اس کے بعد فتور اور
زوالِ شہوت کا ظہور ہوتا ہے۔ اور یہ ہوسکتا ہے
کہ پیشاب کے بعد کوئی منی اپنے مستقر سے بلا شہوت
جدا ہو پھر آدمی میں کچھ نشاط پیدا ہو تو انتشار
ہوجائے پھر یہ بلا شہوت جدا ہونے والی منی شہوت
کے ساتھ ساتھ اتر آئے اور اس سے نہ کوئی فتور
پیدا ہو نہ کوئی شکستگی آئے تو ہوگا یہ کہ منی حالتِ
شہوت میں باہر آئی ہے اور جنابت نہیں کیونکہ
اس سے قضائے شہوت واقع نہیں —— تو
صاحبِ محیط نے اس سوال کے جواب کی طرف
اشارہ فرمایا —— اور تقریرِ جواب اس طرح ہوگی:
اقول ہمیں اس سے انکار نہیں کہ منی کبھی بغیر شہوت
کے بھی جدا ہوتی ہے اور نہ ہی ہم اس کے قائل ہیں
کہ شہوت ہی اس کا سبب معین ہے۔ لیکن جو
امر کئی اسباب کا مسبّب ہے جب اس کا وجود ہو
اور اس کے ساتھ اس کا کوئی ایک سبب بھی
موجود ہو تو اسے اسی سبب موجود کے حوالہ کیا جائیگا
اور اس طرف التفات نہ ہوگا کہ ہوسکتا ہے وہ
کسی اور سبب سے وجود میں آیا ہو —— جیسا کہ
حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا اس حیوان سے
متعلق ارشاد ہے جو کنویں میں مردہ ملا اور پتہ نہیں

وقع یحال موته علی الماء ولا یقال لعله مات بسبب اٰخر والقی فیه میتا فاذا نزل عند الشهوة کان ذٰلك دلالة خروجه عن شهوة فاوجب الغسل اما حدیث تعقیب الفتور فانما ذٰلك فی کمال الانزال الاتری کیف اوجب الشارع الغسل بمجرد ایلاج حشفة نظرا الی کونه مظنة الانزال مع انه لایعقبه الفتور بل ربما یزید الانتشار فکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واللّٰه تعالٰی ولی الانعام۔

اس میں کب واقع ہوا تو اس کی موت کو آب ہی کے حوالہ کیا جائے گا اور یہ نہ کہا جائے گا کہ ہوسکتا ہے وہ کسی اور سبب سے مرا ہو، اور مرا ہوا اس میں ڈال دیا گیا ہو۔ تو جب وقت شہوت انزال ہُوا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس منی کا نکلنا شہوت ہی سے ہے اس لئے غسل واجب ہوا۔ رہی اس کے بعد سُستی اور فتور آنے کی بات تو وہ کمال انزال میں ہے شریعت نے محض اِدخالِ حشفہ سے غسل کیسے واجب کیا؟ اسی پر نظر کرتے ہوئے کہ یہ مظنّہ انزال ہے باوجودے کہ اس کے بعد کسل وفتور نہیں ہوتا بلکہ بارہا انتشار میں اضافہ ہوجاتا ہے ــــ اسی طرح اس مقام کو سمجھنا چاہئے۔ اور خدائے برتر ہی مالکِ فضل و احسان ہے۔

العاشر[ف۱] **فی تعریف الجنابة** قد علمت ما افادہ الفتح وتبعه الحلیة والبحر۔

دسویں تنبیہ ــ تعریفِ جنابت سے متعلق ــ اس بارے میں ابھی وہ معلوم ہوا جو صاحب فتح نے افادہ کیا اور حلیہ وبحر نے جس میں ان کا اتباع کیا

اقول وظهر[ف۲] لك مما قررنا ان مایعطیه ظاهره غیر مراد والاولٰی انها الانزال عن شهوة ثم الحق انه تعریف بالسبب

اقول تم پر ہماری تقریر سے واضح ہوگیا ہوگا کہ ان کا ظاہر کلام جو معنی ادا کر رہا ہے وہ مراد نہیں ــ اور بہتر یہ کہنا ہے کہ جنابت شہوت سے انزال کا نام ہے ــــ پھر حق یہ ہے کہ یہ

ف۱: بحث تعریف الجنابة۔

ف۳: تطفل اٰخر علیہا۔

ف۲: تطفل علی الفتح والحلیة والبحر۔

ویستفاد من نہایۃ ابن الاثیر انہا وجوب الغسل بجماع او خروج منی۔

اقول واطلق عن قید الشہوۃ بناء علی مذہبہ الشافعی ثم ھذا[1] تعریف بالحکم وحق الحد لہا ما اقول انہا وصف حکمی اعتبرہ الشرع قائما بالمکلف مانعا لہ عن تلاوۃ القراٰن اذا خرج منہ ولو حکما منی نزل عنہ بشہوۃ، فقولی ولو حکما لادخال ادخال الحشفۃ بشروطہ وقولی نزل عنہ بشہوۃ لاخراج المرأۃ[2] منی زوجہا من فرجہا فانہا لا تجنب بہ وان اجنبت بالایلاج بل قد یخرج منیہ منہا ولا تجنب اصلا کما اذا اولج نصف حشفۃ فامنی فدخل المنی فرجہا فخرج ولم اقل الی غایۃ

سبب کے ذریعہ تعریف ہے (یعنی انزال سبب جنابت ہے خود جنابت نہیں ۱۲ م) اور نہایۂ ابن اثیر سے یہ تعریف مستفاد ہوتی ہے: جنابت جماع یا خروجِ منی سے وجوبِ غسل کا نام ہے۔

اقول اس میں انھوں نے اپنے مذہب شافعی کی بناء پر شہوت کی قید نہ لگائی ـــــ پھر یہ حکم کے ذریعہ تعریف ہے (یعنی وجوبِ غسل حکمِ جنابت ہے خود جنابت نہیں ۱۲ م) اور اس کی کما حقہ تعریف یہ ہے: اقول جنابت ایک حکمی وصف ہے جسے شریعت نے مکلف کے ساتھ قائم، اس کے لئے تلاوتِ قرآن سے مانع مانا ہے جب کہ اس سے اس منی کا خروج ہو جو اس سے شہوت کے ساتھ اُتری، اگرچہ یہ خروج حکماً ہی ہو۔ "اگرچہ حکماً" میں نے اس لئے کہا کہ ادخالِ حشفہ کی صورت بھی اس کی مقررہ شرطوں کے ساتھ، اس تعریف میں داخل ہوجائے ـــــ اور میں نے کہا "اس سے شہوت کے ساتھ اتری" تاکہ وہ صورت اس تعریف سے خارج ہوجائے جب عورت کی شرمگاہ سے زوج کی منی باہر آئے، کیوں کہ عورت کے لئے اس سے جنابت ثابت نہیں ہوتی، اگرچہ ادخال سے وہ جنابت والی ہوجاتی ہے ـــــ بلکہ ایسا بھی ہوگا کہ زوج کی منی

---

[1] تطفل علی ابن الاثیر۔

[2] مسئلہ زوج کی منی اگر عورت کی فرج سے نکلے تو اس پر وضو واجب ہوگا اسکے سبب غسل نہ ہوگا۔

استعمال المزیل کما قال الفتح والبحر وغیرھما فی حد الحدث اذ لاحاجة الیہ فان زوال المنع بزوال المانع مما لاحاجة الی التنبیہ علیہ فضلا عن الاحتیاج الی اخذہ فی الحد فافھم۔

عورت سے نکلے اور عورت جنابت زدہ بالکل نہ ہو مثلاً اس نے نصف حشفہ داخل کیا پھر باہر اس سے منی نکلی جو عورت کی شرم گاہ میں چلی گئی پھر باہر آئی۔ اور میں نے "الٰی غایة استعمال المزیل" نہ کہا جیسا کہ فتح و بحر وغیرہما میں حدث کی تعریف میں کہا ہے (یعنی یہ کہ شریعت نے اس وصف کو مانع قرار دیا ہے جب تک کہ مکلف اس وصف کو" زائل کرنے والی چیز استعمال نہ کرلے" مثلاً غسل یا تیمم جنابت نہ کرلے ۱۲م) اس لئے کہ یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ مانع ختم ہوجانے سے ممانعت کا ختم ہوجانا خود ہی ظاہر ہے اس پر تو تنبیہ کی حاجت نہیں، کسی تعریف میں اسے داخل کرنے کی حاجت کیا ہوگی ؟۔ اسے سمجھ لو۔

واقتصرت مما یمنع بھا علی التلاوة لعدم الحاجة الی استیعاب الممنوعات فی التعریف وانما ذلك عند تعریف الاحکام۔

جنابت کی وجہ سے شرعاً جو چیزیں ممنوع ہوجاتی ہیں ان میں صرف تلاوت کے ذکر پر میں نے اکتفا کی اس لئے کہ تعریف کے اندر ممنوعات کا احاطہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ ضرورت تو احکام بتانے کے وقت ہے (کہا جاسکتا ہے کہ مانع تلاوت ہونے کا ذکر کرنے کی بھی کیا حاجت ؟ اس کے جواب میں کہا ۱۲م)؛

اقول والحاجة الی ذکرہ اخراج نجاسة المنی الحقیقیة و حکم البلوغ باول انزال الصبی واخترت القران

اقول اس کے ذکر کی حاجت یہ ہے کہ منی کی نجاستِ حقیقیہ تعریف سے خارج ہوجائے، اور بچے کے پہلی بار انزال سے ہی اس کےلئے بلوغ کا حکم ہونا ثابت ہوجائے ___ اور میں نے مانع نماز

ف: تطفل علی الفتح والبحر وغیرھما۔

علی قربات الصلٰوۃ لان المنع منھا لا یختص بالحدث الاکبر ولم اقل قائما بظاھر بدن المکلف کی یصح الحمل علی کل معنیی الحدث مایتجزی منہ وھی النجاسۃ الحکمیۃ القائمۃ بسطوح الاعضاء الظاھرۃ وما لا وھو تلبس المکلف بھا کما بینتہ فی الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل ولو قلتہ لاختص بالاول.

ہونے کے بجائے مانع تلاوت ہونا اختیار کیا اس لئے کہ نماز سے ممانعت حدثِ اکبر کے ساتھ خاص نہیں۔ میں نے (قائم بمکلف کہا) "مکلف کے ظاہر بدن کے ساتھ قائم" نہ کہا تاکہ حدث کے دونوں معنوں پر محمول کرنا صحیح ہوسکے۔ حدث کا ایک معنیٰ تو وہ ہے جس کی تجزی اور انقسام ہوسکتا ہے ۔ یہ وہ نجاست حکمیہ ہے جو ظاہری اعضا کی سطحوں سے لگی ہوئی ہے (اس کی تجزی مثلاً یُوں ہوسکتی ہے کہ بعض اعضا دھولئے ان سے نجاست حکمیہ دُور ہوگئی اور بعض دیگر پر باقی رہ گئی ۱۲م) اور ایک معنی وُہ ہے جس کی تجزی نہیں ہوسکتی ___ وہ ہے مکلف کا اس نجاست حکمیہ سے متلبس ہونا (بعض اعضا کے دُھلنے سے مکلف کی ناپاکی کا حکم ختم نہیں ہوتا جب تک کہ مکمل طور پر تطہیر نہ ہوجائے۔ سب دھونے کے بعد ہی وُہ پاک کہلائے گا اسی طرح تیمم کی صورت میں ۱۲م) جیسا کہ میں نے اپنے "الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل" میں بیان کیا ہے۔ اگر میں "قائم بظاہرِ بدنِ مکلف" کہہ دیتا تو یہ تعریف صرف معنی اول کے ساتھ خاص ہوجاتی۔

اقول وبہ ظھران فی حد الحدث المذکور فی الحلیۃ انہ الوصف الحکمی الذی اعتبر الشارع قیامہ بالاعضاء سببا عن الجنابۃ والحیض والنفاس والبول والغائط وغیرھما

اقول اسی سے ظاہر ہوا کہ حدث کی درج ذیل تعریف جو صاحبِ حلیہ نے کی ہے اس میں کھلا ہوا تسامح ہے وہ لکھتے ہیں، "حدث وہ وصف حکمی ہے شارع نے" اعضا کے ساتھ جس کے قائم" ہونے کو جنابت، حیض، نفاس، پیشاب، پاخانہ اور ان دونوں کے علاوہ نواقض وضو کا مسبب

من نواقض الوضوء ومنع من قربان الصلٰوۃ وما فی معناها معہ حال قیامہ بمن قام بہ الٰی غایۃ استعمال ما یعتبرہ شرعًا مزیلا بہٖ [1] اھ۔

تسامحا ظاہرا ف۱ فی جعل الحدث مسببا عن الجنابۃ بل ھی نفسھا احد الحدثین فان وجہ بان الحد للحدث بمعنی التلبّس والمراد بالجنابۃ تلک النجاسۃ الحکمیۃ ولا بعد ان یقال ان تلبسہ بھا مسبّب عن وجودھا۔

ماناہے۔ اور اس وصف کے ساتھ نماز اور ان چیزوں کے قریب جانے سے روکا ہے جو نماز کے معنی میں ہیں اس حالت میں کہ یہ وصف جس کے ساتھ لگا ہے اس سے لگا ہوا ہو یہاں تک کہ وہ چیز استعمال کرے جس سے شارع اس وصف کو زائل مانے"۔اھ۔

تسامح اس طرح کہ حدث کو جنابت کا مسبّب قرار دیا ہے حالاں کہ خود جنابت ایک حدث ہے۔ حدثِ اکبر۔ اب اگر یہ توجیہ کی جائے کہ یہ تعریف حدث بمعنی تلبّس کی ہے اور جنابت سے مراد وہ نجاست حکمیہ ہے (جو اعضاء میں لگی ہوئی ہے ۱۲م) اور بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جنابت سے مکلف کا تلبّس اس نجاست حکمیہ کے موجود ہونے کا مسبّب ہے۔

قلت یدفعہ قولہ رحمہ اللہ تعالٰی قیامہ بالاعضاء فالقائم بھا ھی النجاسۃ الحکمیۃ دون تلبس المکلف بھا فلا محید الا ان یرتکب المجاز فی الحد فیراد بھا المنی النازل عن شھوۃ۔

میں کہوں گا یہ توجیہ صاحبِ حلیہ کے الفاظ" اعضاء کے ساتھ قائم" سے رد ہو جاتی ہے' کیوں کہ اعضاء کے ساتھ قائم تو وہی نجاست حکمیہ ہے، مکلف کا اس سے تلبّس اعضاء کے ساتھ قائم نہیں۔ تو اس سے مفر نہیں کہ تعریف میں مجاز کا ارتکاب مانا جائے اور جنابت سے مراد وہ منی لی جائے جو شہوت سے اُتری ہو۔

ثم اقول خلل ف۲ اخر ما نعیتہ فان الواوات فی قولہ والحیض والنفاس الخ بمعنی او فیشمل

ثم اقول اس تعریف کے مانع ہونے میں ایک اور خلل ہے۔ وہ اس طرح کہ ان کی عبارت "والحیض والنفاس الخ" میں واؤ بمعنی

ف۱: تطفل علی الحلیۃ۔

ف۲: تطفل اٰخر علیھا۔

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

التعریف الوصف الحکمی الذی یقوم بالاعضاء عند تلوثها بنجاسات الحیض ومابعده الحقیقة فانها ایضا تمنع من قربان الصلوٰة الخ وکونها نجاسات حقیقیة لاینافی کون الوصف الذی یحصل للاعضاء بها حکمیا کما حققه المحقق حیث اطلق اذ یقول فی الفتح من بحث الماء المستعمل معنی الحقیقة لیس الاکون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المکلف ولیس التحقق لنا من معناها سوی انها اعتبار شرعی منع الشارع من قربان الصلوٰة والسجود حال قیامه لمن قام به الی غایة استعمال الماء فیه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار کل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقیقیا عقلیا اومحسوسا فلا ومن ادعاه لایقدر فی اثباته علی غیرالدعوی فلایقبل ویدل علی انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع الاتری ان الخمر محکوم بنجاسته فی شریعتنا وبطهارته فی غیرها

اَوْ (یا) ہے تو یہ تعریف اس وصف حکمی کو بھی شامل ہوگی جو حیض اور اس کے بعد ذکر شدہ چیزوں کی نجاست حقیقیہ سے اعضا کے آلودہ ہونے کے وقت اعضا کے ساتھ قائم ہو۔ اس لئے کہ یہ بھی نماز وغیرہ کے قریب جانے سے مانع ہے۔ اور ان کا نجاست حقیقیہ ہونا اس کے منافی نہیں کہ ان سے اعضا کو حاصل ہونے والا وصف حکمی ہو۔ جیسا کہ محقق علی الاطلاق نے اس کی تحقیق فرمائی ہے، وہ فتح القدیر بحث مائے مستعمل میں لکھتے ہیں، حقیقیہ کا معنی صرف اس قدر ہے کہ مکلف سے جُدا ایک مستقل محسوس جسم اس نجاست سے متصف ہے اور ہمارے لئے اس کا معنی بس اتنا ہی محقق ہے کہ یہ ایک اعتبار شرعی ہے کہ جس کے ساتھ وہ قائم ہے اس سے قائم ہوتے ہوئے شارع نے اسے نماز وسجدہ کے قریب جانے سے روکا ہے یہاں تک کہ اس میں پانی کا استعمال کرے، جب پانی استعمال کرلے گا تو وہ اعتبار ختم ہوجائے گا۔ یہ سب اطاعت کی آزمائش کے لئے ہے۔ لیکن یہ کہ وہاں کوئی عقلی یا محسوس وصف حقیقی ہے تو ایسا نہیں —— جو اس کا مدعی ہو وہ اس کے ثبوت میں دعوٰی سے زیادہ کچھ پیش نہیں کرسکتا۔ اس لئے یہ قابلِ قبول نہیں۔ اور اعتبار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعتوں کے مختلف ہونے سے یہ مختلف ہوتا رہا ہے۔ دیکھئے ہماری شریعت میں شراب کی نجاست کا حکم ہے اور

فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعى الزم معه كذا الى غاية كذا ابتلاء[1] اھ ولاعطر بعد عروس۔

دوسری شریعت میں اس کی طہارت کا حکم رہا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نجاست صرف ایک اعتبار شرعی ہے جس کے ساتھ شریعت نے آزمائش کے لئے فلاں چیز فلاں حد تک لازم فرمائی ہے اھ — ولاعطر بعد عروس — (اس صاف تصریح کے بعد مزید توضیح واثبات کی حاجت ہی نہیں ۱۲م)۔

الحادی عشر عدم وجوب الغسل بمنی خرج بعد البول ونحوہ من دون شھوۃ وقع تعلیلہ فی مصفی الامام النسفی رحمہ اللہ تعالٰی بانہ مذی ولیس بمنی لان البول والنوم والمشی یقطع مادۃ الشھوۃ[2] اھ نقلہ فی البحر واقر۔

گیارھویں تنبیہ: پیشاب وغیرہ کے بعد بلاشہوت نکلنے والی منی غسل واجب نہ ہونے کی تعلیل امام نسفی رحمہ اللہ تعالٰی کی مصفّٰی میں یہ واقع ہوئی کہ وہ مذی ہے، منی نہیں ہے۔ اس لئے کہ پیشاب، نیند، اور چلنا مادۂ شہوت قطع کر دیتا ہے اھ۔ اسے بحر میں نقل کرکے برقرار رکھا۔

اقول وفیہ[ف۱] نظر ظاھر فان صورۃ المنی لاتکون قط للمذی وفی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی انھا تقطع مادۃ الشھوۃ تسامح[ف۲] واضح وانما تقطع مادۃ المنی المنفصل فیؤمن بھا ان یکون الخارج بعدھا بقیۃ منی کان نزل بشھوۃ وھذا ھو الصحیح فی تعلیل المسألۃ کما افادہ فی التبیین

اقول یہ واضح طور پر محلِ نظر ہے۔ اس لئے کہ منی کی صورت، مذی کے لئے کبھی نہیں ہوتی —— اور امام موصوف رحمہ اللہ تعالٰی کے کلام "یہ سب مادۂ شہوت کو قطع کر دیتے ہیں" میں کھلا ہوا تسامح ہے — یہ چیزیں صرف جدا ہونے والی منی کا مادہ منقطع کر دیتی ہیں تو ان کے باعث اس بات سے اطمینان ہو جاتا ہے کہ ان کے بعد نکلنے والی چیز اس منی کا بقیہ حصہ ہو جو شہوت کے ساتھ اُتری تھی۔ اور یہی مسئلہ کی صحیح تعلیل ہے جیسا کہ تبیین وغیرہ

ف۱: تطفل علی المصفی والبحر۔

ف۲: تطفل اٰخر علیھما۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۷۵

[2] البحرالرائق بحوالہ المصفی کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۵

وغیرہ فان لیس خروج کل منی مجنبا بل منی نزل عن شھوۃ وقد انقطع مادتہ بھا فالخارج الاٰن منیا منی قطعا لکن غیر نازل عن شھوۃ فلا یوجب الغسل خلافا للامام الشافعی رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ۔

میں اس کا افادہ کیا ہے ___ اس لئے کہ ہر منی کا نکلنا جنابت لانے والا نہیں، بلکہ صرف وہ منی سببِ جنابت ہوتی ہے جو شہوت سے اتری ہو اور مذکورہ چیزوں سے اس کا مادہ منقطع ہوگیا۔ تو اس وقت منی کی صورت میں نکلنے والی چیز قطعاً منی ہی ہے لیکن وہ شہوت سے اُترنے والی نہیں اس لئے مُوجبِ غسل نہیں بخلاف امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ کے۔

فان قلت الیس افاد فی الفتح ان ما نزل عن غیر شھوۃ لایکون منیا قال رحمہ اللّٰہ تعالٰی کون المنی عن غیر شھوۃ ممنوع فان عائشۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہا اخذت فی تفسیرھا ایاہ الشھوۃ، قال ابن المنذر حدثنا محمد بن یحیٰی حدثنا ابو حنیفۃ حدثنا عکرمۃ عن عبد ربہ بن موسٰی عن امہ انھا سألت عائشۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہا عن المذی فقالت ان کل فحل یمذی وانہ المذی والودی والمنی فاما المذی فالرجل یلاعب امرأتہ فیظھر علی ذکرہ الشیئ فیغسل ذکرہ وانثییہ ویتوضأ ولا یغتسل واما الودی فانہ یکون بعد البول یغسل ذکرہ وانثییہ

اگر یہ سوال ہو کہ کیا فتح القدیر میں افادہ نہیں فرمایا ہے کہ جو بلا شہوت نکلے وہ منی نہیں۔ وُہ فرماتے ہیں، منی کا بغیر شہوت ہونا تسلیم نہیں ___ اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا نے اس کی جو تفسیر کی ہے اس میں شہوت کو لیا ہے ___ ابن المنذر نے کہا ہم سے محمد بن یحیٰی نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا ہم سے ابو حنیفہ نے حدیث بیان کی انھوں نے کہا ہم سے عکرمہ نے حدیث بیان کی، انھوں نے عبداللہ بن موسٰی سے، انھوں نے اپنی ماں سے روایت کی، کہ انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے مذی کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا ہر نر کو مذی آتی ہے۔ اور مذی، ودی، منی تین چیزیں ہیں۔ مذی یہ کہ مرد اپنی بیوی سے ملاعبت کرتا ہے تو اس کے ذکر پر کچھ ظاہر ہوجاتا ہے۔ وُہ اپنے ذکر اور انثیین کو دھوئے اور وضو کرے، اسے غسل نہیں کرنا ہے۔ اور ودی پیشاب کے بعد آتی ہے۔ ذکر اور انثیین کو دھوئے گا

ویتوضأ ولایغتسل واما المنی فانہ الماء الاعظم الذی منہ الشھوۃ وفیہ الغسل و روی عبدالرزاق فی مصنفہ عن قتادۃ و عکرمۃ نحوہ فلایتصور منی الامن خروجہ بشھوۃ والافیفسد الضابط الذی وضعتہ لتمیز المیاہ لتعطی احکامھا[1] اھ۔

اور وضو کرے گا، غسل نہیں کرنا ہے۔ لیکن منی تو وہ آب اعظم ہے جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسی میں غسل ہے۔ اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں حضرت قتادہ سے انھوں نے عکرمہ سے اسی کے ہم معنی روایت کی ہے۔ اور شہوت کے ساتھ نکلے بغیر منی ہونا متصور نہیں۔ ورنہ وہ ضابطہ ہی فاسد ہو جائے گا جو ام المومنین نے احکام بتانے کے لئے پانیوں کے باہمی امتیاز کے لئے وضع کیا اھ۔

قلت علی تسلیمہ ایضا لایصح جعلہ مذیا بل ان کان فلخروجہ بعد البول ودیا۔

قلتُ (میں جواب دوں گا) اس کلام محقق کو اگر تسلیم کرلیا جائے تو بھی اسے (پیشاب وغیرہ کے بعد نکلنے والی منی کو) مذی قرار دینا درست نہیں بلکہ اگر وہ ہو سکتی ہے تو پیشاب کے بعد نکلنے کی وجہ سے ودی ہو سکتی ہے۔

علٰی ان ما افاد المحقق شیئ تفردبہ لا اظن احدا سبقہ الیہ او تبعہ علیہ کقول التبیین قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا حذفت الماء فاغتسل وان لم تکن حاذفا فلا تغتسل فاعتبر الحذف وھو لایکون الا بالشھوۃ[2] اھ۔

علاوہ ازیں حضرت محقق نے جو افادہ کیا اس میں وہ متفرد ہیں۔ میرے خیال میں ان سے پہلے کسی نے یہ بات نہ کہی اور نہ ان کے بعد اس میں کسی نے ان کی پیروی کی ـــــ اور تبیین کی یہ عبارت کلام فتح کی طرح نہیں، تبیین میں ہے: حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا جب تو پانی پھینکے تو غسل کر، اور اگر پھینکنے والا نہ ہو تو غسل نہ کر ـــــ تو حضور نے پھینکنے کا اعتبار فرمایا اور یہ شہوت ہی کے ساتھ ہوتا ہے اھ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳ و ۵۴

[2] تبیین الحقائق ؍؍ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۵

ليس كمثله لمن تأمل ففي الحذف الدفق ولا يكون الا بشهوة بخلاف نفس خروج المني كيف[ف۱] وقد نطقت الكتب عن اٰخرها متونها وشروحها وفتاوٰيها بتقييد المني الذي يوجب الغسل بكونه ذا شهوة وان هذا القيد احترازي وان[ف۲] المني اذا خرج من ضربة او سقطة او حمل ثقيل من دون شهوة لا يوجب الغسل۔

اما احتجاجه بقول ام المؤمنين رضي الله تعالٰی عنها۔

فاقول فيه[ف۳] اولاً ان امنا انما تريد تعريف المياه بخواص لها اغلبية والتعريف بالخاص سائغ شائع لاسيما في الصدر الاول۔

وثانياً ما ذا يراد[ف۴] بالضابط أ الصدق الكلي من جانب المياه او الخواص او الجانبين والكل منقوض۔

اما الاول فمع عدم وفائه بالمقصود لان لزوم المنوية للشهوة

یہ عبارت ویسی اس لئے نہیں کہ حذف (پھینکنے) میں دفق (جست کرنا) ہوتا ہے اور وہ شہوت ہی سے ہوتا ہے، نفس خروج منی میں ایسا نہیں۔

اور یہ کیسے ہوسکتا ہے جب کہ متون، شروح، فتاوٰی تمام تر کتابوں میں غسل واجب کرنے والی منی کے ساتھ شہوت والی ہونے کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور یہ احترازی ہے اور یہ بھی ہے کہ جب ضرب سے یا گرنے سے یا وزنی چیز اٹھانے سے بلا شہوت منی نکل آئے تو اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

رہا حضرت محقق کا کلام ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے استدلال اس پر چند کلام ہے۔

اقول، اول ہماری ماں رضی اللہ تعالٰی عنہا ان پانیوں کی تعریف ان کے اکثری خواص سے کرنا چاہتی ہیں اور خاص سے تعریف روا اور عام ہے خصوصاً زمانۂ اولٰی میں۔

ثانی ضابطے سے کیا مراد ہے؟ پانیوں کی جانب سے صدق کلی، یا خواص کی جانب سے، یا دونوں جانب سے؟ کوئی بھی درست نہیں۔

اول اس لئے کہ ایک تو اس سے مقصد حاصل نہیں کیوں کہ اگر شہوت کو منی ہونا لازم بھی ہو

ف۱: تطفل علی الفتح۔

ف۲: مسئلہ چوٹ لگنے یا گرنے یا بوجھ اٹھانے سے منی بے شہوت نکل جائے تو غسل نہ ہوگا صرف وضو آئے گا۔

ف۳: تطفل اٰخر علی الفتح۔

ف۴: تطفل ثالث علیہ۔

لایستلزم لزوم الشھوۃ للمنویۃ وانما الکلام فیہ لایصح فی نفسہ لان الرجل قد یمنی بالملاعبۃ فیکون ھذا الانزال مذیا ولا یوجب الغسل وقد یمنی بشھوۃ عقیب البول کما تقدم عن المحقق فیکون ھذا الامناء ودیا ولا غسل وکلاھما خلاف للاجماع۔

تو یہ اسے مستلزم نہیں کہ منی ہونے کو شہوت بھی لازم ہو اور کلام اسی میں ہے۔ دوسرے یہ کہ خود بھی صحیح نہیں (کہ جب بھی شہوت ہو تو منی بھی ہو) اس لئے کہ مرد کو کبھی ملاعبت سے منی آتی ہے تو یہ انزال مذی ہو جاتا ہے اور غسل واجب نہیں کرتا۔ اور کبھی اسے پیشاب کے بعد شہوت کے ساتھ منی آتی ہے۔ جیسا کہ حضرت محقق سے نقل ہوا۔ تو یہ اِمنا (منی آنا) ودی قرار پاتا ہے اور غسل نہیں ہوتا۔ اور دونوں ہی خلافِ اجماع ہیں (کیوں کہ شہوت کے ساتھ انزال اور اِمنا قطعاً موجبِ غسل ہے)

واما الثانی فلان الانتشار بنظر او فکر من دون ملاعبۃ بما یورث الامذاء لاسیما اذا کان الرجل مذاء، وھل لا یمذی الاعزب ابدا اذ لا امرأۃ یلاعبھا مع انھا قالت کل فحل یمذی فاذا لم یفسد الضابط بالتخلف فی المذی لا یفسد ایضا فی المنی۔

دوم اس لئے کہ بغیر ملاعبت کے نظر یا فکر سے بھی انتشارِ آلہ سے بعض اوقات مذی آتی ہے خصوصاً جب مرد زیادہ مذی والا ہو۔ اور کیا بیوی نہ رکھنے والے کو کبھی مذی نہیں آتی اس لئے کہ کوئی عورت نہیں جس سے وہ ملاعبت کرے باوجودے کہ انھوں نے فرمایا ہر نر کو مذی آتی ہے۔ تو جب مذی کے بارے میں تخلف سے ضابطہ فاسد نہیں ہوتا تو منی میں تخلف سے بھی فاسد نہ ہوگا۔

وثالثا ف وھو الطراز المعلم والحل المحکم ان ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا لم تقل ھو الماء الاعظم الذی من الشھوۃ لیلزم ان لا یخرج منی الا بشھوۃ وانما قالت منہ

ثالثاً اور یہی نشان زدہ نقش و نگار اور محکم حل ہے۔ ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا نے فرمایا کہ "یہ وہ آبِ اعظم ہے جو شہوت سے ہوتا ہے" کہ یہ لازم آسکے کہ کوئی منی بغیر شہوت کے نہیں نکلتی۔ انھوں نے تو فرمایا ہے: منہ

ف: تطفل رابع علیہ۔

الشهوة فانما يلزم ان لزم ان لكل منى دخلا فى ايراث الشهوة وما يورث الشهوة لا يلزم ان لا يخرج الا بها فقد يعتريه عارض يزيله عن مكانه بدون شهوة ولا شك ان تخلق المنى فى البدن هو الذى يولد الشهوة لتوجه الطبع الى دفع تلك الفضلة فالمنى وان خرج لعارض بغير شهوة لا يخرج من انه الماء الذى يولد الشهوة ولا يبعد ان يكون لكل جزء منه دخل فيها لان كله فضلة ومن المعلوم انه كلما ازداد المنى تزداد الشهوة۔

فقول ام المؤمنين لا يمس ما اراد المحقق ولكن لا غرو فلكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وابى الله الصحة كلية الا لكلامه وكلام صاحب النبوة صلوات الله تعالى وسلامه عليه وعلى آله وصحبه اولى الفتوة ونسأل المولى سبحنه و تعالى عافيته وعفوه۔

الشھوۃ" اس سے شہوت ہوتی ہے۔ اس سے اگر لازم آئے گا تو یہی لازم آئے گا کہ ہر منی کو شہوت پیدا کرنے میں کچھ دخل ہوتا ہے۔ اور جو چیز شہوت کو پیدا کرنے والی ہو ضروری نہیں کہ شہوت کے ساتھ ہی نکلے۔ ایسا بھی عارض درپیش ہوگا جو اسے اس کی جگہ سے بغیر شہوت کے ہٹا دے ــــ اور اس میں شک نہیں کہ بدن میں منی کا پیدا ہونا ہی شہوت کی تولید کرتا ہے کیوں کہ طبیعت اس فضلہ کو دفع کرنے کی جانب متوجہ ہوتی ہے۔ تو منی اگرچہ کسی عارض کے باعث بلا شہوت نکلی ہو مگر اس سے باہر نہ ہوگی کہ یہ وہ پانی ہے جو شہوت پیدا کرتا ہے ــــ اور بعید نہیں کہ اس کے ہر جز کو شہوت میں کچھ دخل ہو اس لئے کہ ہر جز فضلہ ہی ہے۔ اور معلوم ہے کہ جب منی زیادہ ہوتی ہے شہوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔

تو ام المومنین کے ارشاد کو حضرت محقق کی مراد سے کوئی مس نہیں۔ مگر تعجب کی بات نہیں اس لئے کہ (عرب نے کہا ہے) ہر اسپ خوش رفتار ٹھوکر بھی کھاتا ہے، اور ہر شمشیر براں ناموافق بھی ہو جاتی ہے، اور خدا کو اپنے کلام اور اپنے نبی کے کلام کے سوا کسی اور کلام کی بالکلیہ صحت منظور نہیں ــــ خدائے برتر کا درود وسلام ہو حضرت نبی اور ان کے جوانمرد آل واصحاب پر ــــ اور ہم مولائے پاک و برتر سے اس کی عافیت وعفو کے طالب ہیں۔

9 **الثانی عشر** المرأة[ف۱] کالرجل فی الاحتلام نص علیہ محمد کما فی مختصر الامام الحاکم الشھید فان احتلمت ولم تربللا لاغسل علیہا ھو المذھب کما فی البحر والدر وبہ یؤخذ قالہ شمس الائمۃ الحلوانی وھو الصحیح قالہ فی الخلاصۃ وعلیہ الفتوی قالہ فی معراج الدرایۃ والبحر والمجتبٰی والحلیۃ والھندیۃ وبہ افتی الفقیہ ابوجعفر واعتمدہ فقیہ النفس فی الخانیۃ فلا تعویل علی ماروی عن محمد انہا یجب علیہا الغسل احتیاطا وھذہ غیر روایۃ الاصول عنہ فان محمدا نص فی الاصل ان المرأۃ اذا احتلمت لایجب علیہا الغسل حتی تری مثل مایری الرجل کما فی الحلیۃ[۱] عن الذخیرۃ۔

بارھویں تنبیہ: احتلام کے معاملے میں عورت بھی مرد ہی کی طرح ہے۔ امام محمد نے اس کی تصریح فرمائی ہے، جیسا کہ امام حاکم شہید کی مختصر میں ہے۔ تو اگر عورت کو احتلام ہو اور تری نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں ــــ یہی مذہب ہے ــــ جیسا کہ البحرالرائق و درمختار میں ہے ــــ اور اسی کو لیا جائے گا، یہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا ــــ یہی صحیح ہے ــــ یہ خلاصہ میں فرمایا۔ اسی پر فتوٰی ہے۔ یہ معراج الدرایہ، البحرالرائق، مجتبٰی، حلیہ اور ہندیہ میں کہا۔ اور اسی پر فقیہ ابوجعفر نے فتوٰی دیا ــــ اسی پر فقیہ النفس نے خانیہ میں اعتماد فرمایا ــــ تو اس پر اعتماد نہیں جو امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اس عورت پر احتیاطاً غسل واجب ہے۔ یہ روایت امام محمد سے روایت اصول کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ امام محمد نے مبسوط میں نص فرمایا ہے کہ عورت کو جب احتلام ہو تو اس پر غسل واجب نہیں یہاں تک کہ اسی کے مثل دیکھے جو مرد دیکھتا ہے۔ جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل ہے۔

ف۱: مسئلہ عورت کو اگر احتلام یاد ہو اور جاگ کر تری نہ پائے تو مرد کی طرح اس پر بھی غسل نہیں، یہی مذہب ہے، اور اسی پر فتوٰی، مگر بعض مشایخ کرام فرماتے ہیں کہ اگر خواب میں انزال ہونے کی لذت یاد ہو تو غسل واجب ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس وقت چت لیٹی ہو تو غسل واجب ہے، لہٰذا ان صورتوں میں بہتر یہ ہے کہ نہالے۔

---

[۱] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

جلد اول / حصہ دوم / ۱۰۰

اقول فقول المنیۃ[ف۱] قال محمد لیس کماینبغی وحمل الامام برھان الدین فی تجنیسہ ھذہ الروایۃ علٰی مااذاوجدت لذۃ الانزال ثم اختارھا معللا بان ماءھا لایکون دافقا کماء الرجل وانماینزل من صدرھا[۱] اھ واعتمدہ البزازی فی الوجیز فجزم بالوجوب قال وقیل لایلزمھا کالرجل[۲] اھ۔

اقول تو (روایت نوادر سے متعلق امام) منیہ کا قول: قال محمد (امام محمد نے فرمایا) مناسب نہیں۔ اور امام برہان الدین نے اپنی کتاب تجنیس میں اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب عورت لذتِ انزال محسوس کرے۔ پھر انہوں نے اسی روایت کو اختیار کیا یہ علت بیان کرتے ہوئے کہ عورت کا پانی مرد کے پانی کی طرح دفق اور جست والا نہیں ہوتا وہ اس کے سینے سے اترتا ہے اھ ـــ اور اس پر بزازی نے وجیز میں اعتماد کرکے وجوب غسل پر جزم کیا پھر لکھا کہ: اور کہا گیا اس پر غسل لازم نہیں جیسے مرد پر لازم نہیں اھ۔

اقول واغرب[ف۲] فی السراجیۃ فقال علیھا الغسل وبہ افتی ابوبکر بن الفضل البخاری وعن محمد انہ لایجب[۳] اھ فجعل الظاھر نادرا والنادر ظاھرا وحکی روایۃ محمد کقول الکل وجعل قول الکل روایۃ عن محمد ثم ان المحقق ایضا

اقول اور سراجیہ میں تو عجیب روش اختیار کی۔ اس میں لکھا: اس عورت پر غسل ہے۔ اسی پر ابوبکر بن الفضل بخاری نے فتوٰی دیا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں اھ ـــ یوں لکھ کر ظاہر الروایہ کو نادر اور نادر کو ظاہر بنا دیا اور امام محمد کی روایت کی حکایت اس طرح کی جیسے یہ تینوں ائمہ کا قول ہو اور جو سب کا قول تھا اسے امام محمد سے ایک روایت

ف۱: تطفل علی المنیۃ۔

ف۲: تطفل علی السراجیۃ۔

۱؎ التجنیس والمزید کتاب الطہارات مسئلہ ۱۰۲ ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۷۷

۲؎ الفتاوی البزازیۃ علٰی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۱

۳؎ الفتاوی السراجیۃ کتاب الطہارۃ باب الغسل نولکشور لکھنؤ ص ۳

استوجهه فی الفتح وللامام الزیلعی فی التبیین ایضا میل الی اختیارها حیث قدمها جازما بها و اخر دلیلها وعللها کالتجنیس بقوله لان ماءها ینزل من صدرها الی رحمها بخلاف الرجل حیث یشترط الظھور الی ظاهر الفرج فی حقه حقیقة[1] اھ فهذا ما وجدت الاٰن فی تشیید هذه الروایة، اما التعلیل فاقول حاصله ان منی المرأة وان کان له دفق لشهادة قوله تعالٰی "ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب"[2] لکن لا کمنی الرجل وذٰلك لانه ینزل من صلبه الی انثیيه الی ذکره وهو طریق ذو عوج فلو لم یندفع بقوة شدیدة لبقی فی بعض الطریق بخلاف منیها فانه ینزل من ترائبها الی رحمها وهو طریق مستقیم فکان یکفیه

قرار دے دیا — پھر حضرت محقق نے بھی فتح القدیر میں اس کو باوجہ قرار دیا ہے۔ اور تبیین میں امام زیلعی کا بھی اس کی ترجیح کی جانب میلان ہے اس طرح کہ جزم فرماتے ہوئے اسے پہلے ذکر کیا ہے اور اس کی دلیل بعد میں ذکر کی۔ اور تجنیس کی طرح ان الفاظ سے اس کی تعلیل فرمائی ہے، اس لئے کہ اس کا پانی سینے سے رحم کی جانب اترتا ہے، اور مرد کا یہ حال نہیں کیونکہ اس کے حق میں بیرون شرم گاہ حقیقۃً ظاہر ہونا شرط ہے اھ — یہ وہ ہے جو میں نے اس وقت اس روایت کی تائید میں پایا — لیکن تعلیل تو **میں کہتا ہوں** اس کا حاصل یہ ہے کہ عورت کی منی میں اگرچہ پھدک (جست) ہوتا ہے جس کی شہادت ارشادِ باری تعالٰی: "اچھلتا پانی جو پشت اور سینے کی پسلیوں کے درمیان سے نکلتا ہے" ہے لیکن وہ مرد کی منی کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی پشت سے انثیین پھر ذکر کی جانب اترتی ہے۔ یہ ایک پیچیدہ راستہ ہے۔ اس لئے وہ اگر شدید قوت کے ساتھ دفع نہ ہو تو راستے ہی میں رہ جائے بخلاف عورت کی منی کے۔ اس لئے کہ وہ اس کے سینے کی پسلیوں سے رحم کی جانب اترتی ہے، یہ سیدھا راستہ ہے، تو اس کے لئے

---

[1] تبیین الحقائق — کتاب الطهارۃ — دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۶۸

[2] القرآن الکریم ۸۶/ ۷

السیلان غیران نزولہ بحرارۃ فلزمہ نوع دفق ولاوجہ لانکارہ فانہ مشھود معلوم۔

بہنا کافی ہے مگر یہ ہے کہ اس کا اترنا کچھ حرارت کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک طرح کا دفق اسے بھی لازم ہے اور اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ یہ معلوم ومشاہد ہے۔

ولکن العجب من المدقق العلائی حیث قال لم یذکر الدفق لیشمل منی المرأۃ لان الدفق فیہ غیر ظاھر اما اسنادہ الیہ فی الاٰیۃ فیحتمل التغلیب فالمستدل بھا کالقھستانی تبعا لاخی چلپی غیر مصیب تامل اھ[1]۔

لیکن مدقق علائی پر تعجب ہے کہ وہ یوں لکھتے ہیں، دفق ذکر نہ کیا تاکہ عورت کی منی کو بھی شامل ہے اس لئے کہ اس میں دفق غیر ظاہر ہے۔ رہا یہ کہ اس کی جانب بھی آیت میں دفق کی نسبت موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے یہ نسبت بطور تغلیب ہو (کہ دراصل صرف مرد کی منی میں دفق ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے اس پانی کو مطلقاً دفق والا فرما دیا گیا ۱۲م) تو اثبات دفق میں اس آیت سے استدلال کرنے والا درستی پر نہیں۔ جیسے قہستانی نے اخی چلپی کی تبعیت میں اس سے استدلال کیا ہے۔ تامل کرو، اھ۔ (درمختار)

اقول ف النصوص تحمل علی ظواھرھا مالم یصرف عنھا دلیل فاحتمال التغلیب محتاج الی اثبات عدم الدفق فی منیھا واذ لا دلیل فلا سبیل الی الاحتمال فلا اخذ علی الاستدلال۔

اقول نصوص اپنے ظاہر ہی پر محمول ہوں گے جب تک کہ کوئی دلیل ظاہر سے پھیرنے والی موجود نہ ہو۔ تو تغلیب کا احتمال اس کا محتاج ہے کہ پہلے عورت کی منی میں عدمِ دفق ثابت کیا جائے۔ اور جب اس پر کوئی دلیل نہیں تو احتمال کی کوئی سبیل نہیں، لہذا استدلال پر کوئی گرفت نہیں ہوسکتی۔

ف: تطفل علی الدر۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۰

قال العلامۃ ط الدلیل اذا طرقہ الاحتمال سقط بہ الاستدلال اھ[1]

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں: دلیل میں جب احتمال کا گزر ہو جائے تو اس سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے اھ۔

اقول الاحتمال[ف1] اذا لم یدل دلیل علیہ لم ینظر الیہ وکان المدقق رحمہ اللہ تعالٰی الی ھذا اشار بقولہ تأمل۔

اقول جب احتمال پر کسی دلیل کی دلالت نہ ہو تو وہ نظر انداز ہو جائے گا ـــــ اور شاید حضرت مدقق صاحبِ درمختار رحمہ اللہ تعالٰی نے اپنے قول "تامل کرو" سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

وقال العلامۃ ش لعلہ یشیر الی امکان الجواب لان کون الدفق منہا غیر ظاھر یشعر بان فیہ دفقا وان لم یکن کالرجل افادہ ابن عبد الرزاق اھ[2]۔

اور علامہ شامی فرماتے ہیں: شاید وہ اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اس کلام کا جواب دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ عورت کی منی میں دفق کا غیر ظاہر ہونا پتہ دیتا ہے کہ اس میں کچھ دفق ہوتا ہے اگرچہ مرد کی طرح نہ ہو۔ اس کا ابن عبد الرزاق نے افادہ کیا اھ۔

اقول لو[ف2] ان المدقق اراد ھذا لناقض اول کلامہ اٰخرہ بل لم[ف3] یستقم اولہ لانہ بنی شمول الکلام لمنیہا علی ترک ذکر الدفق ولو کان فیہ دفق ولو خفیا لشملہ وان ذکر بل مرادہ غیر ظاھر ای غیر ثابت و

اقول اگر حضرت مدقق کی مراد یہ ہو تو ان کے اول و آخر کلام میں تناقض ٹھہرے گا بلکہ اول کلام درست ہی نہ ہو سکے گا اس لئے کہ عورت کی منی شاملِ کلام ہونے کی بنیاد انہوں نے اس پر رکھی ہے کہ دفق کا ذکر ترک کر دیا گیا ہے، اور اگر اس میں کچھ دفق ہوتا اگرچہ خفی ہی ہو تو دفق ذکر کرنے سے بھی اسے شامل رہتا ـــــ بلکہ لفظ

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ط۔ ف۲: معروضۃ علی العلامتین ش و ابن عبد الرزاق۔
ف۳: معروضۃ اخرٰی علیہما۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۹۱

[2] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۸

لامعلوم۔

رجعنا الی تقریر دلیل التجنیس

اقول فاذا کان الامر کما وصفنا لو یجب فی انزالها خروج المنی من الفرج الخارج الی الفخذ او الثوب غالبا کما فی الرجل فعسی ان یخرج من الفرج الداخل ویبقی فی الفرج الخارج ولضعف الدفق یکون قلیلا ولرقتہ یختلط برطوبة الفرج فلا یحس بہ، فاذا کان الامر علی ھذا الحد من الخفاء اقمنا وجدانھا لذة الانزال مقام الخروج کما اقام الشرع ایلاج الحشفة مقامہ لعین ذٰلک الوجہ اعنی الخفاء کما بینہ فی الھدایۃ وشروحھا کیف ولیس المراد بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی حدیث الشیخین عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ لما سألتہ ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا یارسول اللہ ان اللہ لایستحیی من الحق فھل علی المرأۃ من غسل اذا احتلمت قال نعم اذا رأت الماء۔[1]

غیر ظاہر ہے ان کی مراد غیر ثابت وغیر معلوم ہے۔

اب پھر دلیلِ تجنیس کی تقریر کی طرف لوٹے

اقول جب حقیقت امر وہ ہے جو ہم نے بیان کی تو عورت کے انزال میں منی کا فرج خارج سے ران یا کپڑے کی جانب نکلنا عموماً ضروری نہیں جیسے مرد میں ہے۔ ہوسکتا ہے فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں رہ جائے اور ضعفِ دفق کی وجہ سے قلیل ہو اور رقیق ہونے کی وجہ سے رطوبتِ فرج سے مخلوط ہوجائے تو محسوس ہی نہ ہو سکے۔ جب اس حد تک خفا و پوشیدگی کا معاملہ ہے توہم نے لذتِ انزال محسوس کرنے کو خروجِ منی کے قائم مقام کردیا جیسے شریعت نے ادخالِ حشفہ کو بعینہٖ اسی وجہ (خفا کی وجہ) سے اس کے قائم مقام کیا ہے، جیسا کہ اسے ہدایہ اور اس کی شرحوں میں بیان کیا ہے۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ درج ذیل حدیث میں رؤیت سے رؤیت عینی نہیں بلکہ رؤیت علمی مراد ہے ــــ شیخین نے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ جب حضرت ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے سوال کیا یارسول اللہ! خدا حق سے حیا نہیں فرماتا' کیا عورت پر غسل ہے جب اسے احتلام ہو؟ توسرکار نے جواب دیا: ہاں جب پانی دیکھے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب اذا احتلمت المرأۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۲
صحیح مسلم کتاب الحیض باب وجوب الغسل علی المرأۃ " " " ۱/ ۱۴۶

ورؤية البصر قطعا فقد تكون عمياء بل الرؤية العلمية والظن الغالب علم فى الفقه والخروج هو المظنون فى الانزال وقد علم بما قررناان عدم الاحساس به بصرا ولا لمسا لايعارض فى المرأة هذا الظن فادير الحكم عليه وكان وجدانها لذة الانزال كرؤيتها اياه خارجا فنحن لانقول ان الغسل يجب عليها وان لم تر ماء حتى يرد علينا الحديث بل نقول اذا وجدت لذة الانزال فقد رأت الماء على الوجه الذى بينا ولا تحتاج الى ان تحس المنى خارج فرجها ببصر اولمس ، هذا تقرير الدليل بفيض الملك الجليل وهذا معنى ما قاله المحقق فى الفتح والحق ان الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود المنى فى احتلامها والقائل بوجوبه فى هذه الخلافية انما يوجبه بناء على وجوده وان لم تره يدل على ذلك تعليله فى التجنيس احتلمت و

یہاں دیکھنے سے آنکھ کا دیکھنا قطعاً مراد نہیں اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عورت نابینا ہو، بلکہ یقین و علم مراد ہے — فقہ میں ظنِ غالب بھی علم و یقین ہے۔ اور انزال میں ظن غالب خروج ہی کا ہے — اور ہماری تقریر سابق سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دیکھنے اور چھُونے سے اس کا احساس نہ ہونا عورت کے سلسلے میں اس ظن کے معارض نہیں — اس لئے حکم کا مدار اسی پر رکھا گیا — اور عورت کا لذتِ انزال محسوس کرنا ہی گویا منی کو نکلتے ہوئے دیکھنا ہے — تو ہم اس کے قائل نہیں کہ عورت پر غسل واجب ہے اگرچہ وہ پانی نہ دیکھے کہ حدیث مذکور سے ہم پر اعتراض وارد ہو بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب اس نے لذتِ انزال محسوس کی تو اس کا پانی دیکھنا محقق ہوگیا — اسی طور پر جو ہم نے بیان کیا۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ وہ فرج کے باہر دیکھ کر یا چھُو کر منی محسوس کرے — یہ بفیضِ ربِ جلیل اس دلیل کی تقریر ہوئی — اور یہی فتح القدیر میں حضرت محقق کے درج ذیل کلام کا مقصود ہے، وہ فرماتے ہیں، حق یہ ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ عورت کے احتلام میں وجوبِ غسل کا تعلق منی کے پائے جانے ہی سے ہے — اور اس اختلافی روایت میں جو لوگ وجوب غسل کے قائل ہیں وہ اسی بناء پر غسل واجب کہتے ہیں کہ منی پائی جاچکی ہے اگرچہ عورت نے اسے دیکھا نہیں — اس کی دلیل تجنیس کی یہ تعلیل ہے،

لم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال كان عليها الغسل والالا لان ماءها لا يكون دافقا الى اخر ما مر قال فهذا التعليل يفهمك ان المرام بعدم الخروج فی قوله و لم يخرج منها لم تره خرج فعلی هذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافية و الاحتلام يصدق برؤيتها صورة الجماع فی نومها وهو يصدق بصورتی وجود لذة الانزال وعدمه فلذا لما اطلقت ام سليم السؤال عن احتلام المرأة قيد صلی اللہ تعالٰی عليه وسلم جوابها باحدی الصورتين فقال اذا رأت الماء ومعلوم ان المراد بالرؤية العلم مطلقا فانها لو تيقنت الانزال بان استيقظت فی فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فما استيقظت حتی جف فلم تر بعينها شيئا لا يسع القول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل رؤية علم ورأی يستعمل حقيقة فی معنی

"عورت کو احتلام ہوا اور اس سے پانی نہ نکلا، اگر اس نے شہوتِ انزال محسوس کی ہے تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ نہیں ــــ اس لئے کہ اس کا پانی مرد کی طرح دفق والا نہیں ہوتا، وہ تو اس کے سینے سے اترتا ہے"ــــ تو یہ تعلیل بتا رہی ہے کہ ان کے قول" اس سے پانی نہ نکلا" کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "نکلتے دیکھا نہیں"ــــ اس بنیاد پر اوجہ یہی ہے کہ اس اختلافی روایت میں غسل کا وجوب ہو ــــ اور احتلام کا معنی اس سے صادق ہوجاتا ہے کہ عورت اپنے خواب میں جماع کی صورت دیکھے۔ اور یہ لذت انزال پانے، نہ پانے دونوں ہی صورتوں میں صادق ہے ــــ اسی لئے حضرت ام سلیم نے احتلام زن سے متعلق جب سوال مطلق رکھا تو حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اپنے جواب کو ایک صورت سے مقید کرکے فرمایا، ہاں جب پانی دیکھے ــــ اور معلوم ہے کہ دیکھنے سے مطلقاً علم مراد ہے ــــ اس لئے کہ اگر اسے انزال کا یقین ہوگیا ــــ مثلاً وہ احتلام کے فوراً بعد بیدار ہوگئی اور ہاتھ سے اس نے تری محسوس کرلی پھر سوگئی بیدار اس وقت ہوئی جب تری خشک ہوچکی تھی، اس طرح اپنی آنکھ سے اس نے کچھ بھی نہ دیکھا ــــ تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس پر غسل واجب نہیں ــــ باوجودے کہ یہ آنکھ کا دیکھنا نہیں بلکہ صرف علم ویقین ہے ــــ اور لفظ رأی باتفاق اہل لغت علم کے معنی میں حقیقۃً

ـــــــــــــــــــــــــــــــ

[1] فتح القدير کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵

علم باتفاق اللغة قال (رأیت الله اکبر کل شیئٍ[1]) اھ و بما قررنا الدلیل بفیض فتح القدیر عزّ جلالہ ظھران الرادین علی کلام المحقق ھذا وھم العلماء الجلة تلمیذہ المحقق الحلبی فی الحلیة والمحقق ابرھیم الحلبی فی الغنیة والعلامة السید الشامی فی المنحة اکثرھم لم یمعنوا النظر فی کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی وایاھم ورحمنا بھم۔

استعمال ہوتا ہے۔ کسی نے کہا، رأیت اللہ اکبر کل شیئ، میں نے خدا کو ہر شے سے بڑا دیکھا (یعنی جانا اور یقین کیا) اھ — ہم نے بفیض فتح القدیر عزّ جلالہ، جو تقریرِ دلیل رقم کی ہے اس سے واضح ہے کہ حضرت محقق کے اس کلام پر رَد کرنے والے اکثر حضرات نے ان کے کلام میں اچھی طرح غور نہ کیا۔ رَد کرنے والے یہ جلیل القدر علماء ہیں (۱) صاحبِ فتح کے تلمیذ محقق حلبی حلیہ میں (۲) محقق ابراہیم حلبی غنیہ میں (۳) علامہ سید شامی منحۃ الخالق میں — خدا کی رحمت ہو حضرت محقق پر، اور ان حضرات پر اور ان کے طفیل ہم پر بھی رحمت ہو۔

اما الشامی فظن ان المحقق یرید بدعوی الاتفاق التوفیق بین الروایتین بان مراد الظاھرۃ عدم الوجوب اذا لم یوجد الانزال ومراد النادرۃ الوجوب اذا وجد ولم تر المرأۃ بعینھا فاخذ علیہ بما ھو عنہ بریئ اذیقول" یفھم من کلام الفتح ان مرادہ انھم اتفقوا علی انہ اذا وجد المنی فقد وجب الغسل و محمد قال بوجوبہ بناء علی وجود المنی وان لم ترہ فلم

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہ سمجھ لیا کہ حضرت محقق دعوائے اتفاق کرکے دونوں روایتوں میں تطبیق دینا چاہتے ہیں کہ ظاہر الروایہ سے مراد اس صورت میں عدمِ وجوب ہے جب انزال نہ پایا جائے، اور روایت نادرہ سے مراد اس صورت میں وجوب ہے جب انزال پایا جاچکا ہو اور عورت نے اپنی آنکھ سے اسے دیکھا نہ ہو — یہ سمجھ کر ان پر اس معنی کے تحت گرفت کی جس سے وہ بری ہیں۔ علامہ شامی لکھتے ہیں، کلامِ فتح سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ جب منی پائی جائے تو غسل واجب ہے — اور امام محمد نے اس بنا پر

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۵

یخرج الماء علی معنیٰ لم تره خرج لکن لایخفی ان غیر محمد لایقول بعدم الوجوب والحالۃ ھذہ فکیف یجعلون عدم الوجوب ظاھر الروایۃ اللھم الاان یکون مرادہ الاعتراض علیھم فی نقل الخلاف وانھم لم یفھموا قول محمد وان مرادہ بعدم الخروج عدم الرؤیۃ ولایخفی بعد ھذا فانھم قیدوا الوجوب عند غیر محمد بما اذا خرج الی الفرج الخارج فان کان مرادہ (یعنی محمدا) بعدم الرؤیۃ البصریۃ فھو مما لایسع احد ان یخالف فیہ وان کان العلمیۃ فلم یحصل الاتفاق علی تعلق الوجوب بوجود المنی فالظاھر وجود الخلاف وان ما فی التجنیس مبنی علی قول محمد وحینئذ لادلالۃ لہ علی ما ادعاہ فلیتأمل[1] اھ۔

اقول لاف ھو ینکر الخلاف

غسل واجب کہا کہ منی پائی جاچکی ہے اگرچہ عورت نے اسے دیکھا نہیں تو "پانی نہ نکلا" کا معنی یہ ہے کہ اس نے نکلتے دیکھا نہیں" — لیکن مخفی نہ ہوگا کہ امام محمد کے علاوہ حضرات بھی اس حالت میں عدم وجوب کے قائل نہیں ہیں تو علماء عدم وجوب کو ظاہر الروایہ کیسے قرار دے سکتے ہیں؟ مگر یہ کہ حضرت محقق کا مقصد ان علماء پر نقل اختلاف کے بارے میں اعتراض کرنا ہو کہ انھوں نے امام محمد کا قول سمجھا نہیں، عدم خروج سے ان کی مراد عدم رؤیت ہے۔ اور اس مراد کا بعید ہونا پوشیدہ نہیں۔ اس لئے کہ ان علماء نے غیر امام محمد کے نزدیک وجوب کو اس صورت سے مقید کیا ہے جب منی فرج خارج کی جانب نکل آئے۔ تو عدم رؤیت سے اگر امام محمد کی مراد آنکھ سے دیکھنا ہے تو کوئی بھی اس کے خلاف نہیں جا سکتا اور اگر اس سے ان کی مراد علم ویقین ہے تو وجود منی سے وجوب غسل متعلق ہونے پر اتفاق کہاں ہے؟ پس ظاہر یہی ہے کہ اختلاف باقی ہے اور تجنیس کا کلام امام محمد کے قول پر مبنی ہے۔ اس صورت میں حضرت محقق کے دعوے پر کلام تجنیس میں کوئی دلیل نہیں۔ تو اس میں تامل کیا جائے۔ اھ۔

اقول حضرت محقق کو نہ اختلاف سے

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

ولان ما فی التجنیس مبنی علی ماروی عن محمد ولا ھو یرید ببیان الاتفاق ابداء الوفاق، وانما الامرانھم ظنوان محمدا فی ھذہ الروایۃ لایشترط فی احتلامھا وجود الماء لقول التجنیس وغیرہ المبنی علی تلك الروایۃ احتلمت ولم یخرج منھا الماء فردوا علیھا بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلّم نعم اذا رأت الماء علق ایجاب الغسل علیھا برؤیۃ الماء فکیف یجب ولم یخرج۔

انکار ہے نہ اس سے انکار ہے کہ کلامِ تجنیس اس پر مبنی ہے جو امام محمد سے ایک روایت ہے۔ نہ ہی بیان اتفاق سے ان کا مقصد اظہارِ مطابقت ہے۔ معاملہ صرف یہ ہے کہ لوگوں نے سمجھا کہ اس روایت میں امام محمد احتلامِ زن میں وجودِ منی کی شرط قرار نہیں دیتے کیونکہ اس روایت پر مبنی تجنیس وغیرہ کے کلام میں یہ آیا ہے کہ "عورت کو احتلام ہوا اور اس نے پانی نہ دیکھا" — یہ سمجھ کر ان حضرات نے اس روایت پر اس حدیث سے رد کیا کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ہاں جب وہ پانی دیکھے" — سرکار نے وجوبِ غسل کو پانی دیکھنے سے مشروط فرمایا۔ تو اس صورت میں غسل کیسے واجب ہوسکتا ہے جب پانی نہ نکلا ہو۔

فاشار المحقق الی الجواب عنہ بان وجدان الماء شرط بالاجماع ولا تنکرہ ھذہ الروایۃ انما نشأ الخلاف من وادٍ اٰخر وذلك ان العلم بالشیئ قد یحصل بنفسہ وقد یحصل بالعلم بسببہ فالروایۃ الظاھرۃ شرطت العلم بالوجہ الاول وقالت لاغسل علیھا وان وجدت لذۃ الامناء مالم تحس بمنی خرج من فرجھا الداخل سواء کان الاحساس بالبصر او باللمس کما ھو فی الرجل بالاتفاق وروایۃ محمد

حضرت محقق نے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا کہ منی کا پایا جانا بالاجماع شرط ہے اور اس روایت میں بھی اس کا انکار نہیں ہے — اختلاف ایک دوسری جگہ سے رونما ہوا ہے وہ یہ کہ شئی کا علم کبھی خود شئی سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے سبب کے علم سے ہوتا ہے۔ روایت ظاہرہ میں بطریق اول علم کی شرط ہے اور اس میں یہ حکم ہے کہ عورت پر غسل نہیں اگرچہ لذتِ انزال محسوس ہو جب تک کہ یہ محسوس نہ کرے کہ منی اس کی فرج داخل سے باہر آئی، یہ احساس خواہ دیکھنے سے ہو یا چھونے سے ہو — جیسا کہ مرد کے بارے میں بالاتفاق یہ شرط ہے — اور امام محمد کی

فرقت بینها وبین الرجل بما بینا فاجتزت فیها بالعلم بلذة الانزال وجعلته علما بخروج المنی وان لم تحس منیا خارج فرجها ھذا مراد الکلام فاین فیه رفع الخلاف اوانکار ابتناء کلام التجنیس علی الروایة النادرة۔

روایت میں عورت اور مرد کے درمیان فرق ہے اس طور پر جو ہم نے بیان کیا۔ یہ روایت عورت کے بارے میں لذتِ انزال کے علم کو کافی قرار دیتی ہے اور اسی کو خروجِ منی کا علم مانتی ہے اگرچہ عورت فرج خارج میں منی محسوس نہ کرے ـــ یہ ہے حضرت محقق کے کلام کی مراد ـــ اس میں اختلاف کو ختم کرنا یا کلامِ تجنیس کی روایت نادرہ پر مبنی ہونے کا انکار کہاں ہے؟

[ف۱] ولورأیتم "فعلی ھذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافیة" لعلمتم انه یبقی الخلاف ویرید الترجیح لارفع الخلاف وابداء التوفیق ولکن سبحٰن من لایزل۔

اگر آپ ان کی یہ عبارت ملاحظہ کرتے "فعلی ھذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافیة" (اس بنیاد پر اوجہ یہی ہے کہ اس اختلافی روایت میں غسل کا وجوب ہو) تو آپ کو معلوم ہوتا کہ وہ یہ مانتے ہیں کہ اختلاف باقی ہے اور ترجیح دینا چاہتے ہیں یہ نہیں کہ وہ اختلاف اٹھانا اور تطبیق دینا چاہتے ہیں ـــ لیکن پاک ہے وہ ذات جسے لغزش نہیں۔

قولکم لایخفی ان غیر محمد لایقول[1] الخ اقول [ف۲] بلٰی ان غیر محمد بل ومحمد ایضا فی ظاھر الروایة یقول بعدم الوجوب اذا لم یحط علمها بنفس خروج

علامہ شامی: مخفی نہ ہوگا کہ امام محمد کے علاوہ حضرات بھی اس حالت میں عدمِ وجوب کے قائل نہیں۔ اقول کیوں نہیں امام محمد کے علاوہ حضرات اور خود امام محمد بھی ظاہر الروایہ میں عدمِ وجوب کے قائل ہیں جب عورت کو نفس خروج کا پورے طور پر

ف۱: معروضة اخری علیه۔

ف۲: معروضة ثالثة علیه۔

---

[1] منحة الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

المنی اصالۃ وفی النادرۃ یقول بالوجوب اذا علمت وجود المنی علما فقھیا بوجدان لذۃ الانزال۔

قولکم الا ان یکون مرادہ الاعتراض[له1] **اقول** لم[ف1] یردہ ولم یرد الخلاف بل اراد الجواب عما اورد علی محمد من مخالفۃ الحدیث بان الرؤیۃ فی الحدیث علمیۃ اجماعا ولایسع احدا ان یخالف فیہ وھو اذن یعم العلم الحاصل بسبب العلم بالسبب۔

قولکم[له2] وان کان العلمیۃ الخ **اقول** نعم[ف2] ھو المراد عند محمد وغیرہ جمیعا انما الخلف فی اشتراط العلم بالشیئ اصالۃ وعدمہ فلاینافی الاتفاق علی تعلق الوجوب بالوجود۔

اما الغنیۃ فقال فیھا

اصالۃً علم نہ ہو۔ اور روایت نادرہ میں وجوب کے قائل ہیں جب لذّتِ انزال کے احساس کے ذریعہ اسے وجودِ منی کا علم فقہی حاصل ہو۔

علامہ شامی: مگر یہ کہ ان کا مقصد اعتراض ہو **اقول** یہ اُن کا مقصد نہیں، نہ ہی انہوں نے اختلاف کی تردید فرمائی ہے بلکہ امام محمد پر مخالفتِ حدیث کا جو اعتراض قائم کیا گیا وہ اس کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ حدیث میں دیکھنے سے مراد علم ہے بالاجماع ــ اور کوئی بھی اس کے خلاف نہیں جا سکتا ــ اور جب علم مراد ہے تو علم اس علم کو بھی شامل ہے جو علم بالسبب کے ذریعہ حاصل ہو۔

علامہ شامی: اور اگر اس سے مراد علم و یقین الخ **اقول** ہاں یہی مراد ہے امام محمد کے نزدیک بھی اور دوسرے حضرات کے نزدیک بھی۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ شَے کا علم اصالۃً اور براہِ راست شرط ہے یا نہیں (بلکہ بالواسطہ علم بھی کافی ہے) تو یہ وجودِ منی سے وجوبِ غسل متعلق ہونے پر اتفاق کے منافی نہیں۔

صاحبِ غنیہ حضرت محقق کا کلام نقل کرنے

ف۱: معروضۃ رابعۃ علیہ۔

ف۲: معروضۃ خامسۃ علیہ۔

له۱ منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

له۲ " " " " " "

بعد نقل کلام المحقق "هذا لایفید کون الاوجه وجوب الغسل فی المسألۃ المختلف فیھا لحدیث ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا سواء کانت الرؤیۃ بمعنی البصر او بمعنی العلم فانھا لم ترالماء بعینھا ولا علمت خروجہ اللھم الا ان ادعی ان المراد برأت رؤیا الحلم ولکن لا دلیل لہ علٰی ذلک فلا یقبل منہ[1] اھ۔

فاصاب فی فھم ان مراد المحقق الترجیح لا التوفیق، والعجب[ف۱] ان العلامۃ ش نقل کلامہ برمتہ بعد ماقد مناعنہ ولم یحن منہ التفات الٰی مااعطاہ الغنیۃ من مفاد کلام المحقق۔

اقول وحاشا[ف۲] المحقق ان یرید بالرؤیۃ رؤیا حلم بل اراد الرؤیۃ العلمیۃ کما قد افصح عنہ، وقولکم[2] ولا علمت مبنی علی حصر العلم بالشیئ فی

کے بعد لکھتے ہیں، اس سے یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ اس اختلافی مسئلہ میں حدیث ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا کے سبب اوجہ، وجوب غسل ہے خواہ رؤیت آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں ہو یا علم ویقین کے معنی میں ہو، اس لئے کہ خروج منی عورت نے نہ اپنی آنکھ سے دیکھا نہ اسے اس کا علم ہوا ــــ مگر یہ کہ دعوٰی کیا جائے کہ دیکھنے سے مراد خواب میں دیکھنا ہے، لیکن اس پر کوئی دلیل نہیں لہذا یہ قابلِ قبول نہیں اھ۔

یہ انھوں نے صحیح سمجھا کہ حضرت محقق کا مقصد ترجیح ہے تطبیق نہیں ــــ اور تعجب ہے کہ علامہ شامی نے غنیہ کی پوری عبارت اپنی گزشتہ بحث کے بعد نقل کی ہے اور اس طرف ان کی توجہ نہ کی گئی کہ غنیہ کی عبارت سے حضرت محقق کے کلام کا مفاد متعین ہوتا ہے۔

اقول حضرت محقق اس سے بری ہیں کہ رؤیت سے خواب میں دیکھنا مراد لیں، انھوں نے رؤیتِ علمی مراد لی ہے جیسا کہ خود ہی اسے صاف لفظوں میں کہا ــــ اور آپ کا قول "ولا علمت ــــ نہ اسے اس کا علم ہوا"ــــ

ف۱: معروضۃ سادسۃ علیہ۔

ف۲: تطفل علی الغنیۃ۔

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

[2] ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎ ؎

العلم المتعلق بنفسه اصالة وهو باطل قطعاً الاترى ان الشرع اوجب الغسل بغيبة الحشفة واقامها مقام رؤية المنی مع عدم العلم المتعلق بنفسه قطعاً۔

اس پر مبنی ہے کہ شیئ کا علم صرف اس عالم میں منحصر ہے کہ جو اس سے براہِ راست متعلق ہو ـــ اور یہ بنیاد قطعاً باطل ہے کیا آپ نے نہ دیکھا کہ شریعت نے حشفہ غائب ہونے سے غسل واجب کیا ہے اور غیبتِ حشفہ کو ہی رویت منی کے قائم مقام رکھا ہے باوجودیکہ یہ وہ علم قطعاً نہیں جو خود منی سے متعلق براہِ راست ہو۔

ثم اخذ المحقق الحلبی یوھن کلام التجنیس قائلاً[1] لا اثر فی نزول ماءھا من صدرھا غیر دافق فی وجوب الغسل فان وجوب الغسل فی الاحتلام متعلق بخروج المنی من الفرج الداخل کما تعلق فی حق الرجل بخروجه من رأس الذکر الی اٰخر ما اطال۔

اس کے بعد محقق حلبی نے ان الفاظ سے کلام تجنیس کی تضعیف شروع کی، عورت کا پانی اس کے سینے سے بغیر دفق کے اترتا ہے، اس کا وجوب غسل پر کوئی اثر نہیں پڑتا ـــ احتلام میں وجوب غسل کا تعلق تو اس سے ہے کہ منی فرج داخل سے نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے ہے کہ سرِ ذکر سے نکلے ـــ ان کے آخر کلام طویل تک۔

اقول لم یرد[ف] التجنیس ان مجرد نزول ماءھا من صدرھا یوجب الغسل بدون خروج وانما اثر النزول من صدرھا الی رحمھا فی عدم الدفق فی منیھا مثل الرجل وعدم الدفق اثر فی ضعف دلالة عدم الاحساس خارج الفرج علی عدم الخروج کما قررناہ بما یکفی و

اقول تجنیس کی مراد یہ نہیں کہ عورت کا پانی سینے سے اترنا بس اتنی ہی بات موجب غسل ہے اگرچہ خروج منی نہ ہو۔ سینے سے رحم کی طرف اترنے کا اثر صرف یہ ہے کہ اس کی منی میں مرد کی طرح دفق نہیں ہوتا، اور عدمِ دفق کا اثر یہ ہے کہ بیرونِ فرج منی محسوس نہ ہونے کی دلالت عدم خروجِ منی پر ضعیف ٹھہری جیسا کہ کافی وشافی

ف: تطفل اٰخر علیہا۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

ويشفى وبه وبالرقة وباشتمال فرجها الخارج على الرطوبة فارقت الرجل كما تقدم۔

طور پر ہم اس کی تقریر کر چکے ___ اور عورت کا حکم اسی عدمِ وفق سے، اور منی کے رقیق ہونے سے، اور فرج خارج کی رطوبت پر مشتمل ہونے سے مرد کے برخلاف ہوا ___ جیسا کہ گزرا۔

ثم قال على ان فی مسألتنا لم یعلم انفصال منیها عن صدرها وانما حصل ذلک فی النوم واکثر ما یری فی النوم لا تحقق له فکیف یجب علیها الغسل[1] اھ۔

آگے فرماتے ہیں: علاوہ ازیں زیر بحث مسئلہ میں عورت کی منی کا سینے سے جدا ہونا معلوم نہ ہوا۔ یہ بات خواب میں حاصل ہُوئی۔ اور خواب میں دیکھی جانے والی اکثر باتوں کا تحقق نہیں ہوتا تو اس پر غسل کیسے واجب ہوگا!

اقول قدمنا[ف] فی التنبیه الثامن ان تلک الافعال المرئیة حلما وان لم تکن لها حقیقة تؤثر علی الطبع کمثل الواقع منها فی الخارج او ازید وقد جعل فی الغنیة نفس النوم مظنة الاحتلام قال "وکم من رؤیا لایتذکرها الرائی فلا یبعد انه احتلم ونسیه فیجب الغسل[2] اھ" ای فیما اذا رأی بللا وتیقن انه مذی ولیس منیا ولم یتذکر الحلم

اقول ہم آٹھویں تنبیہ میں بتا چکے ہیں کہ خواب میں دیکھے جانے والے ان افعال کی اگرچہ کوئی حقیقت نہیں ہوتی لیکن طبیعت پر یہ ویسے ہی اثر انداز ہوتے ہیں جیسے خارج میں ہونے والے یہ افعال، یا ان سے بھی زیادہ ___ اور خود غنیہ میں نیند کو مظنّہ احتلام بتایا ہے اور لکھا ہے کہ: کتنے خواب ہیں جو دیکھنے والے کو یاد نہیں رہتے تو بعید نہیں کہ اس نے خواب دیکھا ہو اور بھُول گیا ہو، تو اس پر غسل واجب ہے اھ یعنی اس صورت میں جب کہ اس نے تری دیکھی اور اسے یقین ہے کہ وہ مذی ہے، منی نہیں ہے اور خواب

ف: تطفل ثالث علیها۔

---

[1] غنیة المستملی شرح منیة المصلی مطلب فی الطهارة الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

[2] " " " " " " " " " " ص ۴۲ و ۴۳

10 فاذا كان هذا فى عدم التذكر فكيف وقد تذكرت الاحتلام و تذكرت شيئا اٰخر فوقه وهو وجدان لذة الانزال فلو اهمل ما يرى فى النوم لضاع الفرق بالتذكر و عدمه مع اجماع ائمتنا عليه وبقية الكلام يظهر مما قدمت و يأتى۔

اسے یاد نہیں — جب یہ حکم خواب یاد نہ ہونے کی صورت میں ہے تو اس صورت میں کیا ہوگا جب عورت کو خواب دیکھنا بھی یاد ہے اور اس سے زیادہ بھی یاد ہے وہ ہے لذتِ انزال کا احساس، تو جو کچھ خواب میں نظر آتا ہے اگر سب مہمل ٹھہرایا جائے تو یاد ہونے نہ ہونے کا فرق بیکار ہو جائے حالاں کہ ہمارے ائمہ کا اس فرق پر اجماع ہے — اور باقی کلام اس سے ظاہر ہے جو گزر چکا اور جو آئندہ آئے گا۔

ثمّ قال نعم قال بعضهم لوكانت مستلقية وقت الاحتلام يجب عليها الغسل لاحتمال الخروج ثم العود فيجب الغسل احتياطا وهو غير بعيد[1] الخ۔

آگے فرماتے ہیں، ہاں بعض نے کہا ہے کہ اگر وقتِ احتلام چت لیٹی ہوئی تھی تو اس پر غسل واجب ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے منی نکلی ہو پھر لوٹ گئی ہو تو احتیاطاً غسل واجب ہوگا۔ اور وہ بعید نہیں الخ۔

اقول مثل[ف] الكلام من شان هذا المحقق بعيد فانه اذا جعل ما يرى فى النوم لاحقيقة له وجعلها مع تذكرها الاحتلام ووجدانها لذة الانزال غير عالمة بالخروج وصرح انها لم ترو لاعلمت وان الحديث

اقول اس طرح کی بات صاحبِ غنیہ جیسے محقق کی شان سے بعید ہے۔ اس لئے کہ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ خواب میں جو کچھ نظر آئے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ اور عورت کو احتلام یاد ہونے اور لذتِ انزال کا احساس کرنے کے باوجود خروجِ منی سے بے خبر قرار دیتے ہیں اور تصریح کرتے ہیں کہ اس نے نہ دیکھا نہ جانا اور حدیث

ف: تطفل رابع علیها۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبریٰ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

10
10

ناطق بتعلیق الغسل علی رؤیتھا الماء بصرا اوعلما فمع انتفائھا مطلقا کیف یجب علیھا الغسل بمجرد کونھا علی قفاھا اَبرؤیا حلم لاحقیقۃ لھا وقد قلتم ان لا دلیل علیہ فلا یقبل والعود انما یکون بعد الخروج وھٰھنا نفس الخروج غیر متحقق فما معنی احتمال العود فالحق ان استقرا بہ ھذا الکلام عود منہ الی قبول المرام۔

نے نظر سے دیکھتے یا علم ویقین حاصل ہونے سے غسل کو مشروط رکھا ہے ـــ دوسری طرف ان ساری باتوں کے نہ ہونے کے باوجود عورت پر صرف اس وجہ سے غسل واجب مانتے ہیں کہ وہ چت لیٹی ہوئی تھی ـــ کیا یہ وجوب خواب کے مشاہدہ کی وجہ سے ہوا جس کی کوئی حقیقت نہیں اور جس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ اس پر کوئی دلیل نہیں اس لئے قابلِ قبول نہیں۔ اور لوٹنا، عَود کرنا تو خروج کے بعد ہی ہوگا ـــ یہاں خروج ہی متحقق نہیں ـــ تو احتمالِ عَود کا کیا معنی؟ ـــ حق یہ ہے کہ محقق حلبی کا اس کلام کے قریب جانا، قبول مقصود کی طرف عَود فرمانا ہے۔

ثم ان القائل بھٰذا الشرط اعنی الاستلقاء الامام ابوالفضل مجد الدین فی الاختیار شرح متنہ المختار و لفظہ کما فی الحلیۃ "المرأۃ اذا احتلمت ولم تربللا ان استیقظت وھی علی قفاھا یجب الغسل لاحتمال خروجہ ثم عودہ لان الظاھر فی الاحتلام الخروج بخلاف الرجل فانہ لایعود لضیق المحل وان استیقظت وھی علی جھۃ اخری لایجب" اھ۔

پھر اس شرط یعنی چت لیٹنے کی شرط کے قائل امام ابوالفضل مجد الدین ہیں جنھوں نے اپنے متن "مختار" کی شرح "اختیار" میں اسے لکھا ہے۔ حلیہ کی نقل کے مطابق ان کے الفاظ یہ ہیں: عورت کو جب احتلام ہو اور تری نہ دیکھے، اگر وہ اس حالت میں بیدار ہوئی کہ چت لیٹی ہوئی تھی تو غسل واجب ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ منی نکلی ہو پھر لوٹ گئی ہو، کیوں کہ احتلام میں ظاہر یہی ہے کہ منی نکلی ہو۔ مرد کا حال ایسا نہیں کہ جگہ تنگ ہونے کی وجہ سے اس کی منی عَود نہ کرسکے گی۔ اور اگر عورت کسی دوسری جہت پر بیدار ہوئی تو غسل واجب نہیں اھ۔

ـــــــــــــــــــ

لہ الاختیار لتعلیل المختار کتاب الطہارۃ فصل فرض الغسل الخ دار المعرفۃ بیروت ۱/ ۱۳

اقول فانظر کیف بنی الامر[ف۱] علی ان الظاھر فی الاحتلام الخروج فقد جعله معلوما بحسب الظاھر ولوکان الامر کما قال فی الغنیة ان لم تر ولا علمت لم یکن معنی لایجاب الغسل و افادان عدم الوجد ان بعد التیقظ لایعارض ھذا الظن اذا کانت مستلقیة لاحتمال العود۔

اقول تو دیکھئے انھوں نے کیسے بنائے کار اس پر رکھی کہ احتلام میں ظاہر یہی ہے کہ منی نکلی ہو۔ انھوں نے بطور ظاہر اسے معلوم قرار دیا ـــ اور اگر وہ بات نہ ہوتی جو غنیہ میں ہے کہ "اس نے نہ دیکھا نہ اسے علم ہوا" تو غسل واجب کرنے کا کوئی معنی ہی نہ تھا اور یہ افادہ کیا کہ بیدار ہونے کے بعد تری نہ پانا اس گمان خروج کے معارض نہیں جب کہ وہ چت لیٹی ہوئی ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے عَود کر گئی ہو۔

ثم اقول[ف۲] بل ھو بعید اولا لانه ذھب عنه ان نفس کون منیھا غیر بین الدفق رقیقا قابلا للامتزاج برطوبة الفرج الخارج کاف فی دفع ھذہ المعارضة کما بینا بتوفیق اللہ تعالٰی۔

اقول بلکہ یہ بعید ہے ـــ اولاً اس لئے کہ ـــ انھیں خیال نہ رہا کہ ـــ تری نہ پانے کے معارضہ کو دفع کرنے کے لئے یہی کافی ہے کہ عورت کی منی میں دفق نمایاں نہیں ہوتا ساتھ ہی وہ رقیق اور اس قابل ہوتی ہے کہ فرج خارج کی رطوبت سے مختلط ہوجائے جیسا کہ بتوفیقہ تعالٰی ہم نے بیان کیا۔

وثانیا[ف۳] اذا لم ینظر الی ذٰلک فلقائل ان یقول احتمال العود بعد الخروج احتمال من غیر دلیل فلا یعتبر واستلقاؤھا لیس علة العود ولا ظنا بل ان کان فرفع مانع وعدم المانع لیس من الدلیل

ثانیاً اگر یہ نظر انداز ہو تو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ احتمالِ عَود، بعدِ خروج ایک بے دلیل احتمال ہے اس لئے لائقِ اعتبار نہیں، اور چت لیٹنا عَود کی علت نہیں ـــ ظناً بھی نہیں ـــ بلکہ اگر ہے تو صرف اتنا کہ رفع مانع ہے اور عدمِ مانع ہرگز کوئی دلیل نہیں جیسا کہ

ف۱: تطفل خامس علیھا۔

ف۲: تطفل علی الاختیار شرح المختار۔

ف۳: تطفل اٰخر علیه۔

فی شئ کما تقرر فی الاصول۔

وثالثا[1] المانع وھو ضیق المحل انما یتحقق فی الاضطجاع لالتقاء الالیتین وانسداد المسلک اما الانبطاح فکالاستلقاء فی اتساع المحل فلم خص الحکم بالاستلقاء فان اعتل بانھا ان کانت منبطحۃ وخرج المنی یسقط علی الفراش فلا یعود قلت ان ارید الخروج من الفرج الخارج ففی الاستلقاء ایضا اذا خرج منہ نزل الی الیتیھا فلا یعود وان ارید الخروج من الفرج الداخل مع البقاء فی الفرج الخارج فالاستلقاء کالانبطاح فی جواز العود۔

ورابعا[2] سندکرانفا فی تجویز العود مالا یبقی للفرق مساغا۔

وخامسا[3] بل یجوز ان تکون مضطجعۃ وقد وضعت بین

اصول میں طے شدہ ہے۔

ثالثا مانع — مقام کا تنگ ہونا۔ صرف اضطجاع میں متحقق ہوگا کیوں کہ دونوں کنارے مل جائیں گے اور گزرگاہ بند ہوجائے گی لیکن منہ کے بل لیٹنا کشادگی مقام میں چت لیٹنے ہی کی طرح ہے تو استلقاء (چت لیٹنے) سے حکم کی تخصیص کیوں؟ اگر یہ علت بتائی جائے کہ منہ کے بل ہونے کی صورت ہو اور منی نکلے تو بستر پر گر جائے گی، عود نہ کرسکے گی۔ قلت (میں کہوں گا) اگر فرجِ خارج سے نکلنا مراد ہے تو استلقا کی صورت میں بھی جب اس سے باہر آئے گی تو سرینوں کی طرف ڈھلک آئے گی، عود نہ کرسکے گی — اور اگر فرج خارج میں باقی رہنے کے ساتھ فرج داخل سے نکلنا مراد ہے تو امکانِ عود میں صرف استلقا، منہ کے بل لیٹنے ہی کی طرح ہے۔

رابعا امکان عود کے بارے میں ہم ابھی وہ ذکر کریں گے جس کے بعد فرق کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے گی۔

خامسا بلکہ ہوسکتا ہے کہ اضطجاع کی حالت ہو اور رانوں کے درمیان موٹا سا تکیہ

---

[1]: تطفل ثالث علیہ۔
[2]: تطفل رابع علیہ۔
[3]: تطفل خامس علیہ۔

فخذیها وسادة ضخمة فیبقی الفرج متسعا کالاستلقاء او افرج۔

وسادسا[ف۱] ان استلقت وقد التفت الساق بالساق لا یکون للاستلقاء فضل علی الاضطجاع فی باب الاتساع فالقصر علیه منقوض طردا وعکسا وله صور اخری لا تخفی۔

الا ان یقال ذکر الاستلقاء ونبه به علی صور اتساع الفرج فیشمل الانبطاح والاضطجاع المذکور والمراد بجهة اخری جهة التقاء الشفرین ولو فی الاستلقاء علی الوجه المزبور۔

ثم الصواب ما[ف۲] عبر به فی الاختیار من ان تجد نفسها مستلقیة اذا تیقظت ولاحاجة الی ان تعلم استلقاءها حین احتلمت کما وقع فی الغنیة۔

ثم اخذ المحقق الحلبی یرد ما اختار فی الاختیار فقال "الا من حیث ان ماءها اذا لم ینزل دفقا بل

رکھ لیا ہو تو شرمگاہ حالت استلقا کی طرح یا اس سے زیادہ کشادہ رہ جائے گی۔

سادساً اگر حالتِ استلقاء میں ران، ران سے لپٹی ہوئی ہو تو کشادگی کے معاملے میں استلقا کو اضطجاع پر کوئی زیادتی حاصل نہ ہوگی تو اس پر اقتصار جمعًا اور منعًا کسی طرح درست نہیں رہ جاتا ــ اس کی اور بھی صورتیں ہیں جو مخفی نہ ہوں گی۔

مگر جواباً یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے استلقا کو ذکر کرکے اس سے کشادگی کی صورتوں پر تنبیہ کردی ہے لہذا منہ کے بل لیٹنے اور مذکورہ صورت پر کروٹ لینے کو بھی شامل ہے ــــ اور کسی دوسری جہت سے ان کی مراد یہ ہے کہ دونوں کنارے باہم ملے ہوئے ہوں اگرچہ یہ ملنا مذکورہ صورتِ استلقا ہی میں ہو۔

پھر صحیح تعبیر وہ ہے جو "اختیار" میں آئی کہ بیدار ہونے کے وقت اپنے کو چت لیٹی ہوئی پائے۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ اسے وقتِ احتلام اپنے چت ہونے کا علم ہو ــ جیسا کہ غنیہ میں تعبیر کی۔

اس کے بعد محقق حلبی نے اس کی تردید شروع کی جسے "اختیار" میں اختیار کیا۔ کہتے ہیں، مگر یہ ہے کہ جب اس کا پانی بطور دفق نہیں اترتا بلکہ

ف۱: تطفل سادس علیہ۔

ف۲: تطفل سادس علی الغنیۃ۔

سیلا نا یلزم اما عدم الخروج ان لم یکن الفرج فی صبب او عدم العود ان کان فی صبب فلیتامل[۱] اھ۔

اقول کلا اللازمین منتف [ف۱] اما الاول فلما حققنا ان منیہا لایخلو عن دفق وان لم یکن کدفق الرجل فلا نسلم لزوم عدم الخروج اذا لم یکن الفرج فی صبب الاتری انہن ربما یوطأن بوضع وسادۃ تحت اعجازہن فیکون الفرج مرتفعا ومع ذلک یرمین بمائہن بل وبماء الرجل ایضا واما الثانی [ف۲] فلان للرحم قوۃ جاذبۃ شدیدۃ الجذب فربما یجوز ان یخرج المنی من الفرج الداخل ویکون فی الفرج الخارج وتہیج جاذبۃ الرحم فتجذبہ من الفرج الخارج وان کان الفرج فی صبب بل یجوز ان یجوز المنی الفرج الخارج ایضا ثم یعود بجذب الرحم۔

بہاؤ کے طور پر اترتا ہے۔ تو دو باتوں میں سے ایک لازم ہے۔ اگر فرج بہاؤ کی جانب میں نہ ہو تو عدم خروج لازم ہے اور اگر بہاؤ کی جانب میں ہو تو عدمِ عَود لازم ہے۔ تو اس پر تامل کی ضرورت ہے اھ۔

اقول دو باتوں میں سے ایک بھی لازم نہیں ــــ اوّل اس لئے کہ ہم تحقیق کرچکے کہ عورت کی منی دفق سے خالی نہیں ہوتی اگرچہ وہ مرد کے دفق کی طرح نہ ہو تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ جب شرمگاہ بہاؤ کی جانب میں نہ ہو تو عدم خروج لازم ہے ــــ کیا معلوم نہیں کہ عورتوں سے وطی یُوں بھی ہوتی ہے کہ ان کے سرینوں کے نیچے تکیہ رکھ دیتے ہیں جس سے شرمگاہ اونچائی پر ہوجاتی ہے اس کے باوجود اس سے پانی باہر آتا ہے بلکہ اس کے ساتھ اس سے مرد کا پانی بھی باہر آتا ہے ــــ دوم اس لئے کہ رحم میں جذب کی شدید قوت ہوتی ہے۔ تو بعض اوقات ہوسکتا ہے کہ منی فرجِ داخل سے نکل کر فرج خارج میں ہو اور رحم کی قوتِ جاذبہ ابھر کر اسے فرج خارج سے جذب کرلے اگرچہ فرج بہاؤ کی جانب میں ہی ہو۔ بلکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ منی فرج خارج سے بھی تجاوز کرجائے پھر بھی کشش رحم سے عَود کر آئے۔

ف۱: تطفل سابع علیہا۔

ف۲: تطفل ثامن علیہا۔

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

الاترى الى ما نصوا علیہ ان لوجومعت فیما دون الفرج فسبق الماء الی فرجہا اوجومعت البکر لاغسل علیہا لفقد السبب وھو الانزال او مواراۃ الحشفۃ حتی لو حبلت کان علیہا الغسل لانہا لاتحبل الا اذا انزلت والمسألۃ فی الخانیۃ والخلاصۃ والوجیز والکبرٰی وخزانۃ المفتین والفتح والبحر والغنیۃ[1] وغیرھا فقد جوزوا حتی فی البکر ان یقع الماء خارج فرجہا

دیکھئے فقہا تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت سے قریب فرج جماع کیا پھر منی اس کی شرمگاہ میں چلی گئی، یا کنواری سے جماع کیا اور اس کی بکارت زائل نہ ہوئی، تو ان صورتوں میں عورت پر غسل نہیں اس لئے کہ غسل کا سبب ــ انزالِ زن یا دخولِ حشفہ ــ نہ پایا گیا۔ یہاں تک کہ اگر اسے حمل ٹھہر جائے تو اس پر غسل ہوگا اس لئے کہ یہ اس کا ثبوت ہے کہ عورت کو بھی انزال ہوا تھا کیوں کہ اس کے انزال کے بغیر استقرارِ حمل نہیں ہوسکتا ــ یہ مسئلہ خانیہ، خلاصہ، وجیز، کبرٰی، خزانۃ المفتین، فتح القدیر، البحرالرائق، غنیہ وغیرہا میں مذکور ہے ــ تو انھوں نے اس کا جواز مانا ہے ــ یہاں تک کہ کنواری میں بھی کہ

ف: مسئلہ عورت کی ران پر جماع کیا اور منی اس کی فرج میں چلی گئی، یا کنواری کی فرج میں جماع کیا اور اس کی بکارت زائل نہ ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر غسل نہ ہوگا کہ نہ اس کا انزال ثابت ہوا نہ اس کی فرج داخل میں حشفہ غائب ہوا، ورنہ بکارت جاتی رہتی۔ ہاں ان جماعوں سے اگر عورت کو حمل رہ گیا تو اب اس پر اسی وقت جماع سے غسل واجب ہونے کا حکم دیں گے اور آج تک جتنی نمازیں قبلِ غسل پڑھی ہیں سب پھیرے کہ حمل رہ جانے سے ثابت ہوا کہ عورت کو خود بھی انزال ہوگیا تھا ورنہ حمل نہ رہتا۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الاغتسال نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۱
خلاصۃ الفتاوٰی الفصل الثانی فی الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۳
الفتاوی البزازیۃ علٰی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۱
فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۵
البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۷

الخارج ثم ینجذب فیدخل فی الرحم۔

منی اس کی فرج خارج سے باہر واقع ہو پھر جذب وکشش پاکر رحم میں چلی جائے۔

قال فی الغنیة بعد ذکر ھذہ المسئلة الاخیرة "لا شك انه مبنی علی وجوب الغسل منها بمجرد انفصال منیها الی رحمها وھو خلاف الاصح الذی ھو ظاھر الروایة قال فی التاترخانیة وفی ظاھر الروایة یشترط الخروج من الفرج الداخل الی الفرج الخارج وفی النصاب وھو الاصح اھ[1] ـــ وقد توارده علیه العلامة الشامی فی المنحة فقال" اقول لا یخفی ان الحبل یتوقف علی انفصال الماء عن مقرہ لا علی خروجه فالظاھر ان وجوب الغسل مبنی علی الروایة السابقة عن محمد تأمل[2] اھ۔

غنیہ میں یہ آخری مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ: اس میں شک نہیں کہ یہ حکم اس پر مبنی ہے کہ عورت پر صرف اس سے کہ اس کی منی جُدا ہو کر رحم میں چلی جائے غسل واجب ہے، اور یہ اصح، ظاہر الروایہ کے خلاف ہے ـــ تاتارخانیہ میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں، فرج داخل سے نکل کر فرج خارج کی طرف آنا شرط ہے ـــ اور نصاب میں ہے کہ: یہی اصح ہے اھ ـــ اس بات پر صاحبِ غنیہ سے علامہ شامی کا بھی توارد ہوا ہے، وہ منحۃ الخالق میں لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں، مخفی نہیں کہ استقرارِ حمل صرف اس پر موقوف ہے کہ منی اپنی جگہ سے جدا ہوجائے، وہ منی کے باہر آنے پر موقوف نہیں ـــ تو ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں وجوبِ غسل کا حکم اس روایت پر مبنی ہے جو امام محمد سے ماسبق میں نقل ہوئی ـــ تامل کرو اھ۔

ثم رأی الحلبی صرح به فی الغنیة فحمد الله تعالٰی علیه وقد تبعه ایضا فی الدر اذ نقل عنه ما فی شرحه الصغیر ان "فیه نظر لان خروج

یہ لکھنے کے بعد علامہ شامی نے غنیہ میں دیکھا کہ محقق حلبی نے اس کی تصریح کی ہے ـ تو اس پر خدا کا شکر ادا کیا ـــ حلبی کا اتباع درمختار میں بھی ہے ـــ کیونکہ اس میں ان کی شرح صغیر کا کلام نقل کیا ہے کہ یہ محلِ نظر ہے اس لئے کہ عورت

---

[1] غنیۃ المستملی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵ و ۴۶

[2] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

منیها من فرجها الداخل شرط لوجوب الغسل علی المفتی به ولم یوجد[1] اھ فبزیادۃ قولہ علی المفتی بہ اشار الی ابتنائہ علی روایۃ محمد۔

اقول وھذا ماشیہ علی بعض الانظار فزعمت ان الروایۃ النادرۃ لاتشترط الخروج وقد ازالھا المحقق وبیناہ بما یکفی ویشفی فلاوجہ لھذا الحمل، اما مایذکر عن المنصوریۃ انہ اعتبر فی منیھا الخروج الی فرجھا الخارج عند الفقیہ ابی جعفر والی فرجھا الداخل عند الامامین الحلوانی والسرخسی علی ما نقل عنھا البرجندی[2] **فاقول** متوغل فی الاغراب مثل ذلک الکتاب الاتری ان الامام الحلوانی ھو القائل لتلک الروایۃ عن محمد لایؤخذ بھذہ الروایۃ فان النساء یقلن ان منی

کی منی کا فرج داخل سے باہر آنا وجوبِ غسل کے لئے مفتی بہ قول پر شرط ہے، اور یہ شرط نہ پائی گئی اھ۔ تو "مفتی بہ قول پر" کا اضافہ کرکے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ امام محمد کی روایت پر مبنی ہے۔

اقول یہ ان بعض نظروں کا اشتباہ ہے جس کے سبب انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ روایت نادرہ میں خروج کی شرط نہیں اور محقق علی الاطلاق نے اس شبہہ کا ازالہ فرمایا ہے اور ہم اسے کافی وشافی طور پر بیان کرآئے ہیں۔۔ تو اس روایت پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔۔ لیکن وہ جو منصوریہ کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے کہ فقیہ ابوجعفر کے نزدیک عورت کی منی میں فرج خارج کی طرف نکلنے کا اعتبار ہے اور امام حلوانی و امام سرخسی کے نزدیک صرف فرج داخل کی طرف نکلنے کا اعتبار ہے۔۔ جیسا کہ برجندی میں منصوریہ سے نقل کیا ہے۔۔ **فاقول** اس کتاب کی طرح ان دونوں اماموں کی طرف یہ انتساب بھی انتہائی غریب ہے۔ آپ نے دیکھا نہیں کہ امام حلوانی ہی نے تو امام محمد کی اس روایت نادرہ سے متعلق فرمایا کہ یہ روایت نہ لی جائے گی، اس لئے کہ عورتیں

ف: تطفل علی الغنیۃ والدر والمنحۃ۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۲

[2] شرح مختصر الوقایۃ للبرجندی " نولکشور لکھنؤ ۱/۳۰

المرأة يخرج من الداخل كمني الرجل فهو جواب ظاهر الرواية كما فی الحلية عن الذخيرة عنه رحمه الله تعالٰی فكيف ينسب اليه هذا۔

فان قلت ففرع الحبل ما معناه قلت معناه ظاهر ان شاء الله تعالٰی فان بالحبل ثبت انزالها والغالب فی الانزال الخروج والغالب كالمحقق فی الفقه فلا ينافيه نفی التوقف علی الخروج بمعنی لولاه لم يكن۔

فان قلت بل الحبل دليل عدم الخروج لاجل الانعقاد الا تری انهن حين يحبلن يمسكن ماء الرجل فلا يرمين منه الاشياء قليلا قلت الانزال يقتضی الخروج والانعقاد يكون بجزء من الماء لا بكله الا تری انهن حين يحبلن يرمين بشیء من ماء الرجل ايضا ولا يمسكن منه الا جزء قدرالله

بتاتی ہیں کہ عورت کی منی مرد کی منی کی طرح فرج داخل سے باہر آتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ کا حکم ہے، جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے، اس میں امام حلوانی رحمہ اللہ تعالٰی سے نقل ہے تو ان کی جانب یہ انتساب کیسے ہوسکتا ہے؟

اگر دریافت کرو کہ پھر استقرارِ حمل سے متعلق جو جزیہ ہے اس کا مطلب کیا ہے؟ —— **میں کہوں گا** اس کا مطلب واضح ہے۔ اِن شاء اللہ تعالٰی —— اس لئے کہ حمل سے عورت کو انزال ہونا ثابت ہوجاتا ہے — اور انزال میں غالب یہی ہے کہ منی باہر آتی ہے — اور غالب فقہ میں متحقق کا حکم رکھتا ہے — تو یہ بات اس کے منافی نہیں کہ حمل خروجِ منی پر موقوف نہیں بایں معنی کہ اگر خروج نہ ہو تو حمل ہی نہ ہو۔

اگر یہ کہو کہ نہیں بلکہ حمل تو عدم خروج کی دلیل ہے اس لئے کہ استقرار ہوچکا ہے۔ معلوم ہے کہ عورتوں کو جب حمل ٹھہرتا ہے تو وہ مرد کا پانی بھی روک لیتی ہیں، اس میں سے بہت قلیل باہر گرتا ہے — **میں کہوں گا** انزال کا تقاضا یہ ہے کہ خروجِ منی ہو۔ اور استقرار تو آب منی کے ایک جُز سے ہوتا ہے کُل سے نہیں۔ معلوم ہے کہ جب انھیں حمل ہوتا ہے تو مرد کا کچھ پانی ان سے باہر آگرتا ہے —— اور اس میں سے صرف وہی جُز

ف: تطفل اٰخر علیھم۔

تعالٰی ان یکون منہ الزرع بل قد لایرمین بہ الاحین ینزلن تبعا لما ئھن وبالجملۃ دلالۃ الانزال علی خروج البعض لایعارضھا دلالۃ الحبل علی امساك البعض ھذا ما ظھرلی۔

رکتا ہے جس سے نسل کا وجود خدا تعالٰی نے مقدر فرمایا ہے ـــ بلکہ ایسا بھی ہے کہ مرد کا پانی بھی اسی وقت گرتا ہے جب ان کے انزال کے ساتھ ان کا پانی بھی گرتا ہے ـــ مختصر یہ کہ انزال بعض حصہ منی کے باہر آنے کی دلیل ہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں ـــ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔

ثم رأیت العلامۃ ط رحمہ اللہ تعالٰی جنح الٰی بعض ما ذکرتہ فقال" قلت والنظر لایتم الا اذا کانت البکارۃ تمنع خروج المنی والامر بخلاف ذلك لخروج الحیض من ذلك المحل فلما کان الغالب فی تلك الحالۃ النزول خصوصا وقد ظھر الحبل وھو اکبر دلیل علیہ اعتبروہ واقاموا اللازم مقام الملزوم ومن یعرف مواقع الفقہ لایستبعد ذلك اھ"[1]

پھر میں نے دیکھا کہ میری مذکورہ کچھ باتوں کی طرف علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ تعالٰی کا بھی رجحان ہے وہ فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں یہ نظر (جو درمختار میں منقول ہے ۱۲م) اسی صورت میں تام ہوسکتی ہے جب بکارت خروج سے مانع ہو اور معاملہ اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ خونِ حیض بھی اسی جگہ سے باہر آتا ہے۔ تو اس حالت میں چوں کہ غالب منی کا اترنا ہے ـــ خصوصًا جب کہ حمل ظاہر ہوچکا اور یہ اس کی بڑی دلیل ہے، اس لئے اس کا اعتبار کرلیا گیا اور لازم کو ملزوم کے قائم مقام قرار دیا گیا ـــ اور جو فقہ کے مقامات سے آشنا ہے وہ اسے بعید نہ جانے گا اھ۔

فقد افاد و اجاد علیہ رحمۃ الجواد۔

ان الفاظ سے انھوں نے افادہ کیا اور خوب افادہ فرمایا، رب جواد کی ان پر رحمت ہو ـــ

اقول غیران[ف] فی قولہ خصوصا

اقول مگر یہ ہے کہ ان کا لفظ "خصوصًا" نمایاں

ف: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۹۵

حزازة ظاهرة لان الكلام ههنا فی اغلبية الخروج عند الانزال و لا مزية فيه لصورة الحبل بل المزية لصورة عدمه لما قدمت من وجوب الامساك فی الحبل للانعقاد۔

ثم المستفاد من كلامه ان مراده اغلبية الانزال فی حالة الجماع وعليه يستقيم قوله خصوصا فان دلالة الحبل على الانزال اظهر وازهر ولكن لوكان الاغلب انزالها بالجماع لوجب الحكم عليها بالغسل وان لم يظهر الحبل لان الغالب كالمتحقق بل الاغلب فی النساء عدم الانزال بكل جماع الا احيانا كما صرح به اهل المعرفة بهذا الشان حتی قالوا لو انها كلما جومعت انزلت لهلكت سريعا هذا الكلام مع الغنية۔

اما الحلية فنقل فيها كلام المحقق ثم نازعه بقوله دعوی وجود المنی منها شرعا فيمن احتلمت ثم استيقظت و تذكرت

طور پر کھٹک رہا ہے اس لئے کہ یہاں وقت انزال خروجِ منی کے اکثر ہونے سے متعلق گفتگو ہے اور اس میں صورتِ حمل کو کوئی خصوصیت نہیں، بلکہ خصوصیت عدمِ حمل کو ہے کیوں کہ ابھی بیان ہوا کہ حمل میں بوجہ استقرار (کچھ پانی) روک لینا ضروری ہے۔

پھر ان کے کلام سے مستفاد یہ ہے کہ ان کی مراد حالتِ جماع میں اکثریت انزال ہے اسی مراد پر ان کا لفظ "خصوصًا" ٹھیک بیٹھ سکتا ہے کیونکہ انزال پر حمل کی دلالت بہت واضح و روشن ہے لیکن جماع سے اگر اسے انزال ہوجانا اکثر و غالب ہوتا تو حمل ظاہر نہ ہوتے ہوئے بھی (مسئلہ مذکورہ میں) اس پر غسل کا حکم کرنا لازم ہوتا۔ اس لئے کہ غالب و اکثر، متحقق کا حکم رکھتا ہے — بلکہ عورتوں میں اکثر و غالب یہی ہے کہ ہر جماع سے انھیں انزال نہ ہو مگر بعض اوقات میں — جیساکہ اس امر کی معرفت رکھنے والوں کی تصریح موجود ہے بلکہ انھوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر ہر جماع کے ساتھ اسے انزال ہو تو جلد ہی ہلاک ہوجائے۔ یہ کلام غنیہ پر ہوا۔

لیکن حلیہ تو اس میں محقق علی الاطلاق کا کلام نقل کرنے کے بعد ان الفاظ میں اس سے نزاع کیا ہے: وہ عورت جسے احتلام ہُوا، پھر بیدار ہوئی اور خواب میں

ف: معروضة اخری عليه۔

لذة انزال مناما ولم تجد بللا لساولا رؤية ممنوعة لان مايتذكر وقوعه فی نفس الامر فی النوم انمایکون محقق الوجود شرعا اذا وجد فی الیقظة ما یشهد بذلك ولیس الشاهد لتحقق وجود المنی منہا مناما الا علمها بوجوده فی الفرج الخارج یقظة بلمس اوبصر فاذا افتقد فقد ظهر عدم وجوده وان المرئی لها فی المنام کان خیالا و هذه الصورة فیما یظهر هی محل الخلاف فظاهر الروایة لایجب الغسل وعن محمد نعم ولاشك فی ضعفها کیف لاوهی مخالفة لظاهر النص وکذا القیاس الصحیح علی امثال ذلك من البول والحیض ونحوهما فان الشارع لم یعتبر هذه الاشیاء موجودة الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج کذا هذا[1] اھ۔

انزال کی لذت اسے یاد ہے مگر اسے چھُونے یا دیکھنے سے کوئی تری نہ ملی اس عورت سے متعلق یہ دعوٰی کہ شرعًا اس کی منی پائی گئی، قابلِ تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ خواب میں واقعی طور پر جس بات کا واقع ہونا یاد آتا ہے شرعًا اس کا وجود اسی وقت ثابت ہوگا جب بیداری میں اس کا کوئی شاہد مل جائے ۔۔۔ اور خواب میں اس سے منی پائے جانے کے تحقق پر شاہد یہی ہے کہ بیداری میں چھُونے یا دیکھنے سے اس کو فرج خارج میں وجود منی کا علم ہو جب یہ شاہد موجود نہیں تو ظاہر ہوگیا کہ منی پائی نہ گئی اور جو کچھ اس نے خواب میں دیکھا وہ محض ایک خیال تھا ۔۔۔ اور ظاہر یہی ہے کہ یہی صورت محلِ اختلاف ہے اسی سے متعلق ظاہر الروایہ میں ہے کہ غسل واجب نہیں، اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ واجب ہے، اور اس روایت کے ضعیف ہونے میں کوئی شک نہیں، اور ضعیف کیوں نہ ہو جب کہ وہ ظاہر نص کے مخالف ہے۔ اسی طرح اس کے مثل پیشاب حیض وغیرہ پر قیاس صحیح کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ شارع نے ان چیزوں کا وجود اسی وقت مانا ہے جب یہ فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں ظاہر ہوں۔ تو یہی حکم منی کا بھی ہوگا اھ۔

اقول والجواب[ف] ما اذنالك

اقول اس کا جواب وہی ہے جو ہم

ف: تطفل علی الحلیة۔

---

[1] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

مرادا ان تذکر الاحتلام دلیل اعتبرہ الشرع لاسیما مع تذکر لذۃ الانزال ومن ثم نشأ الفرق بین الاحکام فی التذکر وعدمہ فلو لم یکن دلیلا علی نزول المنی کان احتمال المنی احتمالا علی احتمال فی من تذکر ورأی بللا یعلم انہ لیس منیا بل ولا یعلم ایضا انہا بلۃ ناشئۃ عن شہوۃ انما یسوغہ لترددہا بین مذی وودی ومعلوم ان الاحتمال علی الاحتمال لایعبؤ بہ فکان کمن رأہا ولم یتذکر مع اجماعہم علی الفرق بینہما فما ھو الا لان التذکر دلیل خروج المنی فترقی بہ عن الاحتمال علی الاحتمال الی الاحتمال فوجب احتیاطا لان الاحتمال معتبر فی محل الاحتیاط۔

قولکم انما یکون محقق الوجود شرعاً الخ اقول ما قام علیہ

نے بار بار بتایا کہ احتلام یاد ہونا ایک ایسی دلیل ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے خصوصاً جب کہ لذتِ انزال بھی یاد ہو ـــ یہیں سے تو یاد ہونے اور نہ ہونے میں احکام کا فرق رُونما ہوا۔ اگر یہ نزولِ منی کی دلیل نہ ہوتا تو منی کا احتمال احتمال در احتمال ہوتا اس شخص کے بارے میں جسے احتلام یاد ہے اور بیداری میں اس نے ایسی تری دیکھی جسے وہ جانتا ہے کہ منی نہیں بلکہ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ کوئی ایسی تری ہے جو شہوت سے نکلی ہے۔ اس کا صرف امکان مانتا ہے اس لئے کہ اس میں مذی اور ودی کے درمیان تردد ہے ـــ اور معلوم ہے کہ احتمال در احتمال کا کوئی اعتبار نہیں تو یہ شخص اسی کی طرح ہوا جس نے تری دیکھی اور اسے احتلام یاد نہیں، حالانکہ دونوں کے درمیان تفریق پر ہمارے ائمہ کا اجماع ہے اس کا سبب اس کے سوا کچھ نہیں کہ احتلام یاد ہونا خروجِ منی کی دلیل ہے اسی وجہ سے وہ احتمال در احتمال سے ترقی کرکے احتمال کے درجہ تک آگیا ـــ تو احتیاط واجب ہوئی اس لئے کہ مقامِ احتیاط میں احتمال معتبر ہے۔

صاحبِ حلیہ: شرعاً اس کا وجود اسی وقت ثابت ہوگا الخ اقول جس امر پر دلیل

ف: تطفل اٰخر علیہا۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

دلیل شرعی فقد تحقق وجوده شرعا ولا یحتاج الی شاهد من لمس او بصر الاتری ان المولج المکسل قام فیه الدلیل الشرعی علی انزاله فاعتبر موجودا شرعا مع عدم شهادة لمس ولا بصر نعم یحتاج الحکم بالدلیل الی عدم المعارض وعدم وجدان الرجل المحتلم معارض لدلالة التذکر بخلاف المرأة کما بینا نعم دلالة الایلاج یقظة اعظم واقوی من دلالة الاحتلام فلم یقم لها هذا المعارض لاحتمالات بعیدة لم تکن تحتمل لولا غایة ما فی هذا الدلیل من عظم القوة بخلاف تذکر الحلم۔

شرعی قائم ہوگئی، شرعًا اس کا وجود ثابت ہوگیا اور چھُونے، دیکھنے جیسے شاہد کی حاجت نہ رہی۔ کیا معلوم نہیں کہ ادخالِ حشفہ والے شخص کے بارے میں انزال پر دلیلِ شرعی قائم ہوگئی تو انزال کو شرعًا موجود مان لیا گیا باوجودیکہ دیکھنے چھُونے کی کوئی شہادت نہیں —— ہاں دلیل پر حکم کرنے میں اس کی ضرورت ہے کہ اس کا کوئی معارض نہ ہو۔ اور جس مرد نے خواب دیکھا اور احتلام اسے یاد ہے مگر اس نے کوئی تری نہ پائی تو اس کے یاد ہونے کا اعتبار نہ ہوا۔ اس لئے کہ تری نہ پانا، دلیلِ تذکّر (یاد ہونا) کے معارض ہے۔ اور عورت کی یہ حالت نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا —— ہاں بیداری میں ادخال کی دلالت، خواب یاد ہونے کی دلالت سے زیادہ عظیم اور قوی ہے اس لئے یہ معارض (تری نہ پانا) اس کے سامنے نہ ٹھہر سکا ایسے بعید احتمالات کی وجہ سے جو اس کا مقابلہ نہیں کرسکتے تھے اگر اس دلیل میں انتہائی قوت نہ ہوتی اور خواب یاد ہونے کی دلیل ایسی قوی نہیں۔

قولکم مخالفة لظاهر النص[1]

اقول لو ادجبت (ف) من دون

صاحبِ حلیہ: یہ روایت ظاہر نص کے مخالف ہے۔ **اقول** اگر اس میں

ف: تطفل ثالث علیہا۔

---

[1] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

دلیل علی الخروج لخالفت واذ قد بنت الامر علی الدلیل وقد اعرفتم انه لاشك فی الاتفاق علی وجوب الغسل بوجود المنی فی احتلامها وفی ان المراد بالرؤیة العلم بوجوده لا رؤیة البصر[1] اھ ففیم الخلاف۔

خروج منی کی دلیل کے بغیر وجوبِ غسل کا حکم ہوتا تو وہ نص کے مخالف ہوتی اور جب اس نے بنائے حکم دلیل پر رکھی ہے (تو مخالفت کس بات میں رہی) اور آپ کو بھی اعتراف ہے کہ عورت کے احتلام میں منی پائے جانے سے وجوبِ غسل پر اتفاق ہونے میں کوئی شک نہیں اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ رؤیت سے مراد وجودِ منی کا علم ہے آنکھ سے دیکھنا مراد نہیں اھ — اب مخالفت کہاں ہوئی؟

قولکم والقیاس الصحیح[2]

اقول ماذا[ف۱] المناط فی المقیس علیها تعلق العلم بنفسها اصالة ام اعم، الثانی حاصل ههنا کما علمت، والاول غیر مسلم فی المقیس علیها ففی الاشباه ذکر عن[ف۲] محمد رحمه الله تعالٰی انه اذا دخل بیت الخلاء وجلس للاستراحة وشك هل

صاحب حلیہ: قیاس صحیح کے بھی خلاف ہے۔ **اقول** مقیس علیہ (پیشاب، حیض وغیرہ ۱۲م) میں مدار کیا ہے؟ خود ان چیزوں سے براہِ راست علم ویقین کا تعلق، یا اس سے اعم (وہ علم جو دلیل کے ذریعہ علم کو بھی شامل ہو ۱۲م) ثانی تو یہاں حاصل ہے جیسا کہ واضح ہوا — اور اول خود مقیس علیہ میں تسلیم نہیں — کیونکہ اشباہ میں امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی سے یہ مسئلہ نقل کیا ہے: یہ یاد ہے کہ بیت الخلا میں داخل ہوا اور قضائے حاجت

ف۱: تطفل رابع علیها۔

ف۲: مسئلہ یہ یاد ہے کہ بیت الخلا میں گیا اور قضائے حاجت کے لئے بیٹھا تھا مگر یہ یاد نہیں کہ پیشاب وغیرہ کچھ ہوا یا نہیں تو یہی ٹھہرائیں گے کہ ہوا تھا وضو لازم ہے۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

خرج منه اولاکان محدثا وان (ف۱) جلس للوضوء ومعه ماء ثم شك هل توضأ ام لا كان متوضیا عملا بالغالب فیهما اھ[1]۔ 11

کے لئے بیٹھا تھا اور اس میں شک ہے کہ کچھ خارج ہوا تھا یا نہیں تو وہ بے وضو قرار پائے گا ــــ اور اگر یہ یاد ہے کہ وضو کے لئے پانی لے کر بیٹھا تھا مگر اس میں شک ہے کہ وضو کیا تھا یا نہیں تو یہ مانیں گے کہ وضو کرلیا تھا ــــ دونوں مسئلوں میں غالب پر عمل کی رُو سے یہ حکم ہے اھ۔

وقد جزم بالفرع فی الفتح فقال شك فی الوضوء او الحدث وتیقن سبق احدهما بنی علی السابق الا ان تأید اللاحق فعن محمد علم المتوضی دخوله الخلاء للحاجة وشك فی قضائها قبل خروجه علیه الوضوء ثم ذکر مسألة الوضوء ثم قال وهذا یؤید ما ذکرناه من الوجه فی وجوب وضوء المفضاة (ف۲) اھ[2]۔

اس جزئیہ پر فتح القدیر میں جزم کیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں، وضو یا حدث میں شک ہوا اور اس سے پہلے دونوں میں سے ایک کا یقین ہے تو سابق پر بناء رکھے مگر یہ کہ لاحق کو کسی چیز سے تقویت حاصل ہو ــ کیونکہ امام محمد سے منقول ہے کہ باوضو شخص کو حاجت کے لئے خلاء میں جانے کا یقین ہے۔ اور اس میں شک ہے کہ نکلنے سے پہلے قضائے حاجت کیا یا نہیں تو اسے وضو کرنا ہے ــ اس کے بعد مسألہ وضو ذکر کیا پھر فرمایا: اس سے اُس وجہ کی تائید ہوتی ہے جو مفضاۃ پر وضو واجب ہونے کے بارے میں ہم نے ذکر کی اھ۔

ای اذا خرج لها ریح

مفضاۃ وہ عورت جس کے دونوں راستے

ف۱: مسئلہ وضو کے لئے پانی لے کر بیٹھنا یاد ہے مگر وضو کرنا یاد نہیں تو یہی قرار دینگے کہ وضو کرلیا۔

ف۲: مسئلہ جس عورت کے دونوں مسلک پردہ پھٹ کر ایک ہوگئے اُسے جو ریح آئے احتیاطاً وضو کرے اگرچہ احتمال ہے کہ یہ ریح فرج سے آئی ہو۔

---

[1] الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدۃ الثانیہ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸۷

[2] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۸

11
11

لا تعلم هل هی من القبل او الدبر تجعل من الدبر لانه الغالب فیجب علیها الوضوء فی روایة ھشام عن محمد و به اخذ الامام ابوحفص الکبیر و مال المحقق الی ترجیحه بما علمت خلافا لما فی الھدایة وغیرھا انھا انما یستحب لھا الوضوء لعدم التیقن بکونھا من الدبر فھذا بول مثلا اعتبر موجودا شرعا مع عدم احاطة العلم به عینا وفی الدرالمختار النفاس دم فلو لم تره[1] (بان خرج الولد جافا بلا دم شر[2]) ھل تکون نفساء المعتمد نعم[3] اھ۔

پردہ پھٹ کر ایک ہوگئے۔ اس سے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ جب اس سے ریح نکلی اور اسے علم نہیں کہ آگے کے مقام سے ہے یا پیچھے سے، تو پیچھے کے مقام سے قرار دی جائے گی' اس لئے کہ یہی غالب ہے، تو اس پر وضو واجب ہوگا۔ یہ امام محمد سے ہشام کی روایت میں ہے اور اسی کو امام ابوحفص کبیر نے اختیار کیا ہے۔ وجہ مذکور سے اسی کی ترجیح کی جانب حضرت محقق کا میلان ہے اس کے برخلاف جو ہدایہ وغیرہا میں ہے کہ اس پر وضو صرف مستحب ہے کیونکہ اس کے پیچھے کے مقام سے ہونے کا یقین نہیں۔ تو مذکورہ بالا جزئیہ میں یہ مثلاً پیشاب و پاخانہ ہے جسے شرعاً موجود مان لیا گیا باوجودے کہ بعینہٖ اس سے متعلق احاطۂ علم نہیں ــــ اب دم سے متعلق دیکھئے۔ درمختار میں ہے، نفاس ایک خون ہے تو اگر اسے دیکھے (شامی میں ہے مثلاً یوں کہ بچہ خشک نکل آیا جس پر خون کا کوئی نشان نہیں) تو کیا وہ نفاس والی ہوگی یا نہیں؟ ــــ معتمد یہ ہے کہ ہوگی اھ۔

ف: مسئلہ بچہ بالکل صاف پیدا ہوا جس کے ساتھ خون کا اصلاً نشان نہیں، نہ بعد کو خون آیا، پھر بھی زچہ پر احتیاطاً غسل واجب ہے۔

---

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	باب الحیض	مطبع مجتبائی دہلی	۱/۵۲
[2] ردالمحتار	"	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/۱۹۹
[3] الدرالمختار	"	"	مطبع مجتبائی دہلی	۱/۵۲

وفی المراقی من الوضوء قال ابوحنیفة رضی الله تعالٰی عنه علیها الغسل احتیاطا لعدم خلوه عن قلیل دم ظاهرا وصححه فی الفتاوی وبه افتی الصدر الشهید رحمه الله تعالٰی اھ[1] وفی حاشیتها للعلامة ط من النفاس اکثر المشایخ علی قول الامام رضی الله تعالٰی عنه اھ[2] فهذا فی النفاس۔

مراقی الفلاح میں باب وضو کے تحت ہے: امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا احتیاطاً اس پر غسل ہے اس لئے کہ ظاہراً نفاس دمِ قلیل سے خالی نہیں ہوتا، اسی کو فتاوٰی میں صحیح قرار دیا، اور اسی پر صدر شہید رحمہ اللہ تعالٰی نے فتوٰی دیا اھ۔ اور علامہ طحطاوی کے حاشیۂ مراقی الفلاح میں نفاس کے بیان میں ہے: اکثر مشایخ حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کے قول پر ہیں اھ ـــــ یہ نفاس سے متعلق ہوگیا۔

ثم **اقول** فی قوله رحمه الله تعالٰی[ف۱] مشیرا الی البول والحیض ونحوهما انها لاتعتبر الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج تسامح ظاهر بالنظر الی البول فانه لایخرج من الفرج الداخل بل من ثقبة فی الفرج الخارج فوق مدخل الذکر فکان الاولی اسقاط قوله من الفرج الداخل۔

ثم **اقول** حلبی رحمہ اللہ تعالٰی نے پیشاب، حیض اور ان جیسی چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جب یہ فرج داخل سے فرج خارج کی طرف نکلیں ـــ اس عبارت میں پیشاب کی بہ نسبت کھلا ہوا تسامح ہے اس لئے کہ پیشاب فرج داخل سے نہیں نکلتا بلکہ اس سوراخ سے نکلتا ہے جو فرج خارج میں مدخل ذکر سے اوپر ہوتا ہے تو بہتر یہ تھا کہ لفظ "فرج داخل" عبارت میں نہ لاتے۔

ثم اورد فی الحلیة کلام

اس کے بعد حلیہ میں اختیار کی عبارت

ف: تطفل خامس علی الحلیة۔

---

[1] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الطہارۃ فصل ینقض الوضوء دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۸۷

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح " باب الحیض والنفاس الخ " " " ص ۱۴۰

الاختیار کما قدمنا عنہا قال "ویطرقہ ان الاحتیاط العمل باقوی الدلیلین وھو ھنا مفقود[1] اھ"

ذکر کی ہے جیسا کہ اس کے حوالہ سے ہم پیش کر چکے۔ پھر لکھا ہے کہ: اس پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ احتیاط دلیل اقوی پر عمل میں ہے اور وہ یہاں مفقود ہے اھ

اقول بل موجود کما علمت.

اقول بلکہ موجود ہے جیسا واضح ہو چکا۔

قال "وکون الظاھر فی الاحتلام الخروج ممنوع بل قد و قد[2] اھ"

آگے فرمایا: یہ کہ احتلام میں ظاہر خروج منی ہے' قابل تسلیم نہیں۔ بل قدْ و قدْ (یعنی بلا خروج منی بھی احتلام ہوتا ہے ۱۲م)۔

اقول انْ ف اراد التساوی فغیر صحیح والا لبطل دلالۃ التذکر علی ان ھذا المتردد بین المذی والودی منی، وان اراد ان الخروج قد یتخلف فنعم ولا یقدح فی الظھور

اقول اگر یہ مراد ہے کہ خروج اور عدمِ خروج دونوں احوال برابری پر ہیں تو یہ صحیح نہیں ورنہ احتلام یاد ہونے کی دلالت اس امر پر باطل ہُوئی کہ یہ شکل جس میں مذی وودی کے درمیان تردّد ہے، وہ منی ہی ہے — اور اگر یہ مراد ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ احتلام ہو اور خروجِ منی نہ ہو تو بات صحیح ہے مگر اس سے اس میں کوئی خلل نہیں آتا کہ ظاہر خروج ہے۔

قال ثم لم یظھر من الشارع اعتبار ھذا الاحتمال بل قید الشارع وجوب الغسل علیھا بعلمھا وجودہ ولم یطلق لھا فی الجواب کما اطلقت (ای ام سلیم

آگے فرماتے ہیں: پھر شارع کی جانب سے اس احتمال کا اعتبار ظاہر نہ ہوا بلکہ شارع نے عورت پر وجوبِ غسل اس سے مقید فرمایا کہ اسے وجودِ منی کا علم ہو جائے اور اس کے لئے جواب مطلق نہ رکھا جیسے کہ (حضرت ام سلیم رضی اللہ

ف: تطفل سادس علیھا۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " " "

رضی اللہ تعالٰی عنہا) فی السؤال فانعم النظر تجدہ تحقیقا لاغبار علیہ ان شاء اللہ تعالٰی اھ[1]۔

تعالٰی عنہا کا) سوال مطلق تھا۔ تو غور سے نظر ڈالو یہ ایسی تحقیق ثابت ہوگی جس پر کوئی غبار نہیں ان شاء اللہ تعالٰی۔ اھ۔

اقول اما الاحتمال الذی ابداہ فی الاختیار وھو العود حین الاستلقاء فقد عرفت الکلام علیہ وان لاحاجۃ الیہ وان العلم بالوجود متحقق احتیاطا کما اسلفنا والحمد للہ۔

اقول وہ احتمال جو اختیار میں ظاہر کیا کہ ہوسکتا ہے حالتِ استلقا میں منی نکل کر عود کرگئی ہو تو اس پر مکمل کلام گزر چکا اور وہاں واضح ہوا کہ اس کی کوئی حاجت نہیں وجودِ منی کا علم یوں ہی احتیاطًا ثابت و متحقق ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، والحمد للہ۔

فھذا منتھی الکلام فی مسألۃ المرأۃ ولااقول ان الذی وجھتھا بہ یوجب التعویل علی الروایۃ النادرۃ انما اقول ان الرد علی کلام المحقق غیر یسیر۔

مسئلہ زن سے متعلق یہ منتہائے کلام ہے اور میں یہ نہیں کہتا کہ میں نے جو توجیہ پیش کی ہے اس کے باعث روایتِ نادرہ پر اعتماد واجب ہے۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ حضرت محقق کے کلام کی تردید آسان نہیں۔

اما التعویل فعلی ما حکم بہ ائمتنا فی ظاھر الروایۃ ونص علی انہ الاصح وانہ الصحیح وبہ یؤخذ وعلیہ فتوی ائمۃ الدرایۃ فسقط معہ للبحث مجال وانما علینا اتباع مارجحوہ وما صححوہ کما لو افتونا فی حیاتھم، اعاد اللہ علینا من برکاتھم ومع

اعتماد تو اسی پر ہے جس پر ہمارے ائمہ نے ظاہر الروایہ میں حکم فرمایا اور ائمہ درایت نے جس کے بارے میں تصریح فرمائی کہ وہ اصح ہے ــ صحیح ہے ــ بہ یؤخذ (اسی کو اختیار کیا جائے گا) اور اسی پر ائمہ درایت کا فتوٰی ہے۔ اس کے ہوتے ہُوئے بحث کی جگہ ہی نہیں۔ ہمارے ذمہ تو اسی کا اتباع لازم ہے جسے ان حضرات نے راجح و صحیح قرار دیا جسے اگر وہ اپنی حیات میں ہمیں فتوٰی دیتے تو ہمارے

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ذٰلك ان تنزہ احد فھو خیر لہ عند ربہ و اللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

ذمہ یہی ہوتا۔ ہم پر اللہ تعالٰی ان کی برکتیں پھر واپس لائے۔ اس کے باوجود اگر کوئی نزاہت اختیار کرے تو یہ اس کے لئے اس کے رب کے یہاں بہتر ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالٰی اعلم (ت)

صورتِ استثناء پر کلام

اس کے بیان کو تین[۳] تنبیہیں اور اضافہ کریں:

تنبیہ ثالث عشر[۱۳] احتلام یاد ہونے کی حالت میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک احتمال منی پر وجوب غسل کا حکم ظاہر الروایۃ میں مطلق ہے اور تمام متون اسی پر ہیں مگر نوادر ہشام میں محرر مذہب سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وہ قید مروی ہوئی کہ اگر سونے سے کچھ پہلے شہوت تھی جاگ کر یہ تری دیکھی جس کے منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو غسل واجب نہ ہوگا، تبیین الحقائق میں ہے:

ذکر ھشام فی نوادرہ عن محمد اذا استیقظ فوجد بللا فی احلیلہ ولم یتذکر الحلم فان کان ذکرہ قبل النوم منتشرا فلا غسل علیہ و ان کان غیر منتشر فعلیہ الغسل[۱]۔

امام ہشام نے اپنی نوادر میں امام محمد سے یہ روایت ذکر کی ہے کہ جب بیدار ہو کر احلیل (ذکر کی نالی) میں تری پائے اور خواب یاد نہ ہو تو اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں، اور اگر منتشر نہ تھا تو اس پر غسل ہے۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

روی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء لم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب و الا یجب[۲]۔

امام محمد سے روایت ہے بیدار ہونے والا تری پائے اور اسے احتلام یاد نہیں تو اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا غسل واجب نہیں ورنہ واجب ہے۔ (ت)

اور اُس کی وجہ یہ افادہ فرماتے ہیں کہ شہوت خروج مذی کی باعث ہے تو پیش از خواب قیام

---

[۱] تبیین الحقائق كتاب الطہارۃ موجبات الغسل دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۷

[۲] فتح القدیر " فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

شہوت بتائے گا کہ یہ مشکوک تری مذی ہے اور مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا بخلاف اس کے کہ سونے سے پہلے شہوت نہ ہو تو اب سبب مذی بیداری میں نہ تھا اور نیند مظنۂ احتلام ہے لہذا اسے منی ٹھہرائیں گے اور رقت وغیرہ سے مذی کا اشتباہ معتبر نہ رکھیں گے کہ منی بھی گرمی پہنچ کر رقیق ہوجاتی ہے ۔۔۔ غیاثیہ میں ہے :

ان کان منتشرا عند النوم فعلیہ الوضوء لاغیر لانہ وجد سبب خروج المذی فیعتقد کونہ مذیا ویحال بہ الیہ الا اذا کان اکبر رأیہ انہ منی رق فحینئذ یلزمہ الغسل[1] اھ۔

اگر سونے کے وقت ذکر منتشر تھا تو اس پر صرف وضو ہے ۔۔۔ اس لئے کہ خروجِ مذی کا سبب موجود ہے تو اسے مذی ہی مانا جائے گا اور اسے اسی کے حوالے کیا جائے گا ۔ لیکن جب اسے غالب گمان ہو کہ یہ منی ہے جو رقیق ہو گئی ہے تو ایسی صورت میں اس پر غسل لازم ہے اھ۔

واطال فی الحلیۃ فی بیانہ بما حاصلہ "ان النوم مظنۃ للمنی والانتشار للمذی وقد سبق والسبق سبب الترجیح مع ان الاصل براءۃ الذمۃ وعدم التغیر فی المنی" ثم قال ولا یدفعہ ماعن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما قال یغتسل وعن الرجل یرٰی انہ قد احتلم ولم یجد بللا قال لاغسل علیہ فان الظاھر ان المراد

اور حلیہ کے اندر اس کے بیان میں طول کلام ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ نیند منی کا مظنّہ ہے اور انتشار آلہ مذی کا مظنّہ ہے اور انتشار سابق ہے اور سبقت سببِ ترجیح ہے باوجودے کہ اصل یہ ہے اس کے ذمہ غسل نہیں اور منی میں تغیر نہیں ۔۔۔ پھر فرمایا : اس کی تردید اس سے نہیں ہوسکتی جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں پوچھا گیا جو تری پائے اور احتلام یاد نہ ہو ، فرمایا غسل کرے اور اس مرد کے بارے میں پوچھا گیا جو یہ خیال رکھتا ہے کہ اس نے خواب دیکھا ہے اور تری نہ پائے ، فرمایا اس پر غسل نہیں ۔۔۔ اس لئے کہ ظاہر یہ ہے

---

[1] الفتاوی الغیاثیہ نوع فی اسباب الجنابۃ واحکامھا مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۸ و ۱۹

بالبلل المذکور المنی بالاجماع،علی ان فی سندہ عبد اللہ العمری ضعیف[1] اھ مختصرا۔

کہ مذکورہ تری سے مراد منی ہے بالاجماع ۔علاوہ ازیں اس کی سند میں عبد اللہ عمری راوی ضعیف ہے۔ اھ مختصراً

اقول [ف1] الحدیث قد احتج بہ اصحابنا الامام المذھب و محررہ فی ایجابھما الغسل بالمذی اذا لم یتذکر حلما کما تقدم وقد منا عن البدائع انہ نص فی الباب[2] وان ابا یوسف یحملہ علی المنی وان للامامین اطلاق الحدیث۔

اقول اس حدیث سے ہمارے اصحاب نے امام مذہب اور محرر مذہب علیہما الرحمہ کی تائید میں اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں مذی سے غسل واجب قرار دیتے ہیں ۔ جیسا کہ گزرا ۔ اور ہم نے بدائع کے حوالہ سے نقل کیا کہ یہ حدیث اس باب میں نص ہے ، اور امام ابو یوسف اسے منی پر محمول کرتے ہیں اور طرفین کی تائید اطلاق حدیث سے ہوتی ہے ۔

ثم [ف2] العمری انما ضعفہ یحیی القطان من قبل حفظہ وقال النسائی وغیرہ لیس بالقوی ۔

پھر عبد اللہ عمری کو یحیی قطان نے کمی حفظ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے اور امام نسائی وغیرہ نے لیس بالقوی (قوی نہیں) کہا ہے ۔

اقول وبون بین بینہ وبین لیس بقوی ، وقال ابن معین لیس بہ باس یکتب حدیثہ[3] قیل لہ کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ[4]

اقول لیس بالقوی (قوی نہیں) اور لیس بقوی (ذرا بھی قوی نہیں) میں نمایاں فرق ہے ۔ اور ابن معین نے کہا : ان میں کوئی حرج نہیں ان کی حدیث لکھی جائے گی ۔ پوچھا گیا ، نافع سے روایت میں ان کا کیا حال ہے ۔ فرمایا :

ف1 : تطفل علی الحلیۃ

ف2 : تمشیۃ عبد اللہ العمری المکبر۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] بدائع الصنائع کتاب الطہارۃ فصل فی احکام الغسل دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۲۷۸

[3و4] میزان الاعتدال ترجمہ عبد اللہ بن عمر العمری ۴۴۷۲ دار المعرفۃ بیروت ۲/۴۶۵

وقال احمد صالح لاباس به[1] وقال ابن عدی فی نفسه صدوق[2] وقال ایضالاباس به وقال یعقوب بن شیبة صدوق ثقة فی حدیثه اضطراب وقال الذھبی صدوق فی حفظه شئ[3] وھذا مسلم قد اخرج له فی صحیحه۔

صالح ثقہ ہیں۔ امام احمد نے فرمایا: صالح ہیں ان میں کوئی حرج نہیں۔ ابن عدی نے کہا: راستباز ہیں، اور یہ بھی کہا: ان میں کوئی حرج نہیں۔ اور یعقوب بن شیبہ نے کہا: صدوق، ثقہ ہیں ان کی حدیث میں کچھ اضطراب ہے۔ ذہبی نے کہا: صدوق ہیں ان کے حفظ میں کچھ خامی ہے۔ اور یہ امام مسلم ہیں جنھوں نے اپنی صحیح میں ان کی حدیث روایت کی ہے۔

وبالجملة لیس ممن یسقط حدیثه ولاعبرة بما تعودبه ابن حبان من عبارة واحدة یذکرھا فی کل من یرید بل لایبعد حدیثه عن درجة الحسن ان شاء اللہ تعالٰی لاجرم ان سکت ابوداؤد علیه۔

مختصر یہ کہ وہ ان میں سے نہیں جن کی حدیث ساقط ہوتی ہے اور اس کا اعتبار نہیں جس کے ابن حبان عادی ہیں ایک ہی عبارت ہے جس کے لئے چاہتے ہیں استعمال کر دیتے ہیں بلکہ ان کی حدیث ان شاء اللہ تعالٰی درجۂ حسن سے دور نہیں، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد نے ان پر سکوت اختیار کیا۔

اما الجواب عنه **فاقول** ظاھر ان السؤال عن بلل ینشؤ لسبب النوم ولذا قال ولم یذکر احتلاما ای یجد المسبب ولا یذکر السبب، قال یغتسل ثم سأل یذکر السبب ولا یجد المسبب قال لاغسل علیه وحینئذ بمعزل عنه ما نحن فیه۔ ثم انه رحمه اللہ تعالٰی

لیکن اس کا جواب **فاقول** ظاہر ہے کہ سوال اس تری سے متعلق ہے جو نیند کے سبب پیدا ہوتی ہے اسی لئے سائل نے کہا "اسے احتلام یاد نہیں"۔ یعنی مسبّب موجود ہے اور سبب یاد نہیں، فرمایا: غسل کرے۔ پھر سوال ہے کہ سبب یاد ہے مسبب کا وجود نہیں، فرمایا، اس پر غسل نہیں۔ ایسی صورت میں یہ حدیث ہمارے مبحث سے الگ ہے۔ آگے صاحبِ حلیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے چند

ف: تطفل آخر علیہا۔

---

[1] و [2] و [3] میزان الاعتدال ترجمہ عبداللہ بن عمر العمری ۴۳۴۷ دار المعرفۃ بیروت ۲/۴۶۵

اعترض ،

اوّلاً علٰی عبارۃ المسألۃ حیث ارسل فیہا البلل قال "ولا شک ان المنی غیر مراد لاجرم ان ذکر المصنف انہ لوتیقن منی فعلیہ الغسل اھ[1]۔"

وقد قدمنا الجواب عنہ ان المراد بلل لایدری امنی ھو ام مذی قال فی الخانیۃ فی تصویر المسألۃ "استیقظ فوجد علی طرف احلیلہ بلۃ لایدری انہا منی او مذی[2] الخ" ولفظ الغیاثیۃ ذکر ھشام عن محمد فی نوادرہ انہ اذا وجد البلل فی طرف احلیلہ شبہ المذی ولم یذکر حلما[3] الخ۔

اقول ونص الھندیۃ عن المحیط والحلیۃ عن الذخیرۃ کلیہما عن القاضی الامام ابی علی النسفی عن ھشام عن محمد اذا استیقظ فوجد البلل فی احلیلہ[4] الخ۔

اعتراض کئے ہیں :

اعتراض اول عبارتِ مسئلہ سے متعلق ہے کہ اس میں تری مطلق ذکر ہے فرماتے ہیں : اس میں کوئی شک نہیں کہ منی مراد نہیں ــ اسی لئے مصنف نے ذکر کیا کہ اگر اسے منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل ہے اھ۔

اور اس کا جواب ہم پیش کر آئے ہیں کہ مراد ایسی تری ہے جس کے بارے میں اسے پتہ نہیں کہ منی ہے یا مذی ، خانیہ میں صورتِ مسئلہ کے بیان میں کہا : بیدار ہو کر سرِ احلیل پر ایسی تری پائی جس کے بارے میں وہ نہیں جانتا کہ منی ہے یا مذی الخ ــ اور غیاثیہ کے الفاظ یہ ہیں : ہشام نے نوادر میں امام محمد سے نقل کیا ہے کہ جب کنارۂ احلیل پر مذی کے مشابہ تری پائے اور اسے خواب یاد نہیں الخ۔

اقول ہندیہ میں محیط کے حوالہ سے اور حلیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے دونوں قاضی امام ابو علی نسفی سے ناقل ہیں وہ ہشام سے وہ امام محمد سے : جب بیدار ہو کر اپنے احلیل میں تری پائے الخ۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

[3] الفتاوی الغیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۸

[4] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

ف۱
فاذاکان ھذا لفظ محمد فلامعنی للاعتراض علیہ وانما کان سبیلہ بیان المراد کما فعل فقیہ النفس وغیرہ من الامجاد۔

تو جب یہ امام محمد کے الفاظ ہیں تو اس پر اعتراض کا کوئی معنی نہیں ۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ مراد بیان کی جاتی جیسا کہ امام فقیہ النفس وغیرہ بزرگوں نے کیا۔

ثم اعترض علی ما استشھد بہ من عبارۃ المنیۃ لوتیقن انہ منی بانہ یفید بمفھومہ ان لولم یتیقن لاغسل فیفید ان لو کان اکبر رأیہ انہ منی لایجب لکنہ یجب کما صرح بہ قاضی خان فی فتاویہ[1] اھ۔

اس کے بعد منیہ کی جو عبارت بطور شاہد پیش کی اس پر اعتراض کیا کہ "اگر اسے یقین ہے کہ وہ منی ہے تو غسل ہے" اس عبارت کے مفہوم سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر یقین نہ ہو تو غسل نہیں ۔ اب مفاد یہ ہوگا کہ اگر اسے منی ہونے کا غالب گمان ہو تو غسل واجب نہیں ۔ حالاں کہ اس صورت میں بھی غسل واجب ہے جیسا کہ امام قاضی خاں نے اپنے فتاوٰی میں اس کی تصریح فرمائی ہے اھ۔

ف۲
اقول اکبر الرأی فی الفقھیات ملتحق بالیقین بل ربما اطلقوا علیہ الیقین ھذا۔

اقول غالب گمان اور اکبر رائے فقہیات کے اندر یقین میں شامل ہے بلکہ بار ہا اس پر یقین کا اطلاق کرتے ہیں ۔ یہ ذہن نشین رہے۔

واعترض **ثانیًا** علی دلیل المسألۃ بما حاصلہ منع ان الانتشار مظنۃ الامذاء الا اذا کان الرجل مذاء قال اما اذا لم یکن فینفرد النوم

اعتراض دوم دلیل مسئلہ پر ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ انتشار مذی نکلنے کا مظنہ ہے ہاں مگر جب کہ مرد کثیر المذی ہو' فرماتے ہیں: لیکن جب ایسا نہ ہو تو تنہا نیند

ف۱: تطفل ثالث علیہا

ف۲: تطفل رابع علیہا

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

مظنة[1] اھ مختصرًا۔

اقول ان اراد[ف۱] المظنة المصطلحة فقد منا ان النوم ایضا لیس مظنة الامناء فالمراد السبب مطلقا و لو لامطلقا وبھذا المعنی لاشك ان الانتشار مظنة الامذاء، وان[ف۲] بغیت التحقیق **فاقول** دونك مشرعا اعطیتك من قبل به یظھر تعلیل المسألة والجواب عن ایراد الحلیة معا فان النوم سبب ضعیف للامناء و انما کان یتقوی باحد شیئین تذکر الاحتلام اوان یحدث بلة لا تنبعث الا عن شھوة وقد انتفیا ھھنا اما الحلم فلعدم الذکر واما البلة فلانعقاد سببھا قبل النوم فلم تدل علی احداثه انتشارا شدیدا مدیدا یورث خروج بلة عن شھوة فلم یبق الا محض النوم وکان سببا ضعیفا فتقاعد ان ینتھض موجبا فجعلھما مظنتین و ترجیح الانتشار بالسبق وعند عدمه افراد النوم بالمظنیة کله بمعزل عن التحقیق واللّٰه سبحٰنه ولی

مظنہ ہے اھ مختصرًا۔

اقول اگر مظنہ اصطلاحی مراد ہے تو ہم بیان کر آئے کہ نیند بھی منی نکلنے کا مظنہ نہیں ــــ تو مطلقًا سبب ہونا مراد ہے اگرچہ سبب مطلق مراد نہ ہو۔ اور اس میں بلاشبہہ انتشار مذی نکلنے کا مظنہ ہے اور اگر ناظر کو تحقیق کی طلب ہے تو **میں کہتا ہوں** وہ قاعدہ لے لو جو پہلے میں دے چکا ہوں اس سے مسئلہ کی تعلیل اور اعتراض حلیہ کا جواب دونوں واضح ہوجائیں گے ــــ اس لئے کہ نیند منی نکلنے کا سبب ضعیف ہے اگرچہ اسے دو باتوں میں کسی ایک سے قوت مل جاتی ہے۔ یا تو احتلام یاد ہو ــــ یا ایسی تری نمودار ہو جو بغیر شہوت کے اپنی جگہ سے نہیں اٹھتی۔ اور یہاں ایک بھی نہیں خواب یاد ہی نہیں، اور تری ہے تو اس کا سبب سونے سے پہلے ہی متحقق ہوچکا ہے اس لئے یہ تری اس کی دلیل نہیں کہ نیند سے انتشار شدید مدید پیدا ہوا جو شہوت سے تری نکلنے کا موجب ہے، تو اب صرف نیند رہ گئی، وہ سبب ضعیف ہے اس لئے موجب نہ بن سکی۔ تو صاحب حلیہ کا نیند اور انتشار کو دو مظنہ شمار کرنا اور انتشار کو بربنائے سبقت ترجیح دینا، اور یہ نہ ہونے کے وقت تنہا نیند کو مظنہ ٹھہرانا سب تحقیق سے بے گانہ ہے۔ اور خدائے پاک ہی

ف۱: تطفل خامس علیھا

ف۲: تطفل سادس علیھا

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

التوفیق۔

وثالثا تکعکم عن قبولہا قائلا ان تم تقیید وجوب الغسل بالانتشار لاحدی الاحوال فکذا فی باقیھا والا فالکل علی الاطلاق اھ[1]

اقول[ف1] ان کان ھذا الباعث لہ من الایراد فقد علمت الجواب عنہ وان کان لان الروایات الظاھرۃ والمتون مطلقۃ فلا غروفی القول بقید ذکر عن احد ائمۃ المذھب الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنہم تلقاہ الجملۃ الفحول بالتسلیم والقبول حتی ان المحقق الشرنبلالی ادخلہ فی متنہ نورالایضاح ونعما فعل وقصد المدقق العلائی تکمیل متن التنویر بزیادۃ ھذا الاستثناء وجعلہ الشامی اصلاح المتن

اقول[ف2] ومع ذلک جواب التنویر نیر مستنیر ان المتون لم توضع الا لنقل ما فی الروایات الظاھرۃ

مالکِ توفیق ہے۔

اعتراض سوم اس روایت کو ماننے سے یہ کہتے ہوئے پس وپیش کی، اگر انتشار سے وجوبِ غسل کو مقید کرنا کسی ایک حالت میں درست ہے تو باقی حالتوں میں بھی ایسا ہی ہوگا، ورنہ کسی میں تقیید نہ ہوگی اھ۔

اقول یہ بات اگر اس اعتراض کی وجہ سے ہے جو ان کے ذہن میں آیا، تو اس کا جواب واضح ہوچکا ــــ اور اگر اس وجہ سے ہے کہ روایاتِ ظاہرہ اور متون میں تقیید نہیں ہے تو ایک ایسی قید کو ماننے میں کوئی عجب نہیں جو تینوں ائمہ مذہب میں کسی ایک سے نقل کی گئی ہے اور اجلّہ اکابر نے اسے تسلیم وقبول کے ساتھ لیا ہے یہاں تک کہ محقق شرنبلالی نے اسے اپنے متن نورالایضاح میں داخل کیا ــــ اور بہت اچھا کیا ــــ اور مدقق علائی نے اس استثناء کا اضافہ کرکے متنِ تنویر کی تکمیل کرنی چاہی اور علامہ شامی نے اسے متن کی اصلاح قرار دیا ــــ

اقول اس کے باوجود تنویر کا جواب روشن و واضح ہے کہ متون کی وضع اسی مذہب کی نقل کے لئے ہوئی ہے جو روایاتِ ظاہرہ میں ہے۔

ف1: تطفل سابع علیہا

ف2: معروضۃ علی العلامۃ ش

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

من المذھب وھٰھنا تم بیان ان لاقصوٗ فی عبارۃ المتن اصلا ولاحاجۃ لھا الی شیئ من الاستثناءات الثلثۃ ھذا۔

اور یہاں اس بات کا بیان مکمل ہوجاتا ہے کہ عبارت متن میں بالکل کوئی کمی نہیں اور اس میں درمختار کے مذکورہ تینوں استثناء میں سے کسی کی حاجت نہیں۔ یہ ذہن نشین رہے۔

وقد قال شمس الائمۃ الحلوانی ان ھذہ المسألۃ یکثر وقوعھا والناس عنھا غافلون فیجب ان تحفظ کما فی المحیط والخانیۃ والمنیۃ و الغیاثیۃ والھندیۃ وغیرھا وھکذا اوصی بحفظھا فی الذخیرۃ کما نقل عنھا فی الحلیۃ وقد قال فی الغنیۃ فی مسألۃ عفو بول انتضح کرؤس الابر اذ قیدتہ روایۃ مذکورۃ فی الحلیۃ وغیرھا عن النھایۃ عن المحبوبی عن البقالی عن المعلی

امام شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ کثیرالوقوع ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اسے حفظ رکھنا ضروری ہے' ان سے اسی طرح محیط، خانیہ، منیہ، غیاثیہ، ہندیہ وغیرہا میں منقول ہے — اسی طرح ذخیرہ میں اسے حفظ رکھنے کی تاکید کی ہے جیسا کہ اس سے حلیہ میں منقول ہے —سوئی کی نوک جیسی پیشاب کی باریک باریک بُندکیوں کے معاف ہونے کا مسئلہ ہے اس میں ایک قید کا اضافہ ہوا اس روایت کے باعث جو حلیہ وغیرہا میں نہایہ سے، اس میں محبوبی سے پھر بقالی سے، معلی سے'

ف: مسئلہ سُوئی کی نوک کے برابر باریک باریک بُندکیاں نجس پانی یا پیشاب کی کپڑے یا بدن پر پڑ گئیں معاف رہیں گی اگرچہ جمع کرنے سے روپے بھر سے زائد جگہ میں ہوجائیں مگر پانی پہنچا اور نہ بہا یا غیر جاری پانی میں وہ کپڑا اگر گیا تو پانی نجس ہوجائے گا اور اب اس کی نجاست سے کپڑا بھی ناپاک ٹھہرے گا۔

۱؎ فتاوٰی غیاثیہ	نوع فی اسباب الجنابۃ	مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ	ص ۱۹
البحرالرائق	کتاب الطہارۃ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱/ ۵۸
الفتاوی الہندیۃ بحوالہ المحیط	" الباب الثانی الفصل الثالث	نورانی کتب خانہ پشاور	۱/ ۱۵
فتاوٰی قاضیخان "	فصل فیما یوجب الغسل	نولکشور لکھنؤ	۱/ ۲۲
غنیۃ المصلی	موجبات الغسل	مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور	ص ۴۳

عن ابی یوسف بان یکون بحیث لا یری اثرہ فان کان یری فلابد من غسلہ مانصہ التقیید بعد مادراک الطرف ذکرہ المعلی فی النوادر عن ابی یوسف واذا صرح[1] بعض الائمۃ بقید لم یروعن غیرہ منھم تصریح بخلافہ یجب ان یعتبر[1] الخ وبالجملۃ لاوجہ للعدول مع اتفاق الفحول علی تلقیہ بالقبول۔

امام ابویوسف سے منقول ہے کہ وہ بُندکیاں ایسی ہوں کہ ان کا نشان واثر دکھائی نہ دیتا ہو اگر نشان دکھائی دیتا ہے تو دھونا ضروری ہے ـــ اس مسئلہ اور قید کے تحت غنیہ میں ہے: نگاہ سے محسوس ہونے کی قید معلی نے نوادر میں امام ابویوسف سے روایت کی ہے۔ اور جب ائمہ میں کسی ایک سے کسی ایسی قید کی تصریح آئی ہو جس کے خلاف کی تصریح دوسرے حضرات سے مروی نہ ہو تو واجب ہے کہ اس قید کا اعتبار کیا جائے الخ ـــ مختصر یہ کہ جب اس روایت کے قبول پر اکابر کا اتفاق موجود ہے تو اس سے انحراف کی کوئی وجہ نہیں۔

تنبیہ رابع عشر[2] **اقول** جس طرح یہ استثناء احتلام بھُولنے کی کسی صورت سے متعلق نہ یاد ہونے کی حالت میں صورت سوم یعنی علم منی سے اسے تعلق نہ شکل ششم یعنی علم عدم منی میں اس کی کچھ حاجت کہ اس صورت میں خود ہی غسل کی ضرورت نہیں، یونہی شکل چہارم کی صورت احتمال منی و ودی سے بھی اُسے کچھ علاقہ نہیں کہ نیند سے پہلے شہوت وانتشار تو دلیل مذی ہوتے جب معلوم ہے کہ یہ تری مذی نہیں تو ان کا ہونا نہ ہونا یکساں ہوا اور بوجہ احتمال منی مطلقاً غسل واجب رہا۔

ولقد احسن العلامۃ ط اذ قال "یجب الغسل عندھما لاعند ابی یوسف

اسے علامہ طحطاوی نے اچھے انداز میں بیان کیا: ان کے الفاظ یہ ہیں: طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے

---

[1]: فائدہ: اذا جاء قید فی مسئلۃ عن احد الائمۃ ولم یصرح غیرہ منھم بخلافہ وجب قبولہ۔

[2]: صورتِ استثنا صرف اُس حالت سے متعلق ہے کہ احتلام یاد نہ ہو اور تری خاص مذی ہو یا منی و مذی میں مشکوک۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی الشرط الثانی الطہارۃ من الانجاس سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۷۹ و ۱۸۰

فیما اذا شك انه منی او مذی و لم یکن ذکرہ منتشرا او منی او ودی ولم یتذکر الاحتلام فیہما[1] اھ۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں ۔ اس صورت میں جب کہ اسے شک ہو کہ منی ہے یا مذی، اور ذکر منتشر نہ رہا ہو یا شک ہو کہ منی ہے یا ودی، اور ان دونوں صورتوں میں احتلام یاد نہ ہو۔ اھ (ت)

ففصل هذه عن الثنیا وخصه بالاولی امّا ما فی البحر من بیانہ اولا صورتی الخلاف بین الثانی والطرفین مطلقا ثم قولہ بعد ذکر صورۃ الثنیا ھٰذہ تقیید الخلاف المتقدم بین ابی یوسف وصاحبیہ بما اذا لم یکن ذکرہ منتشرا[2] اھ فرأیتنی کتبت علٰی ھامشہ اقول ای الصورۃ الواحدۃ من صورتی الخلاف وھی ما اذا شك فی المنی والمذی اما اذا شك فی المنی والودی فلا دخل فیہ للانتشار قبل النوم اھ فاعرف ولا تزل۔

تو احتمالِ منی و ودی کی صورت کو انھوں نے استثنا سے الگ کر دیا اور استثنا کو صرف پہلی صورت سے خاص کیا مگر بحر میں امام ثانی اور طرفین کے درمیان اختلاف کی دونوں صورتیں پہلے مطلقاً بیان کی ہیں، پھر صورتِ استثنا ذکر کرکے لکھا ہے یہ صورتِ استثنا امام ابو یوسف اور طرفین کے درمیان ذکر شدہ سابقہ اختلاف کو اس حالت سے مقید کر دیتی ہے جب ذکر منتشر نہ رہا ہو اھ ۔ یہاں میں نے دیکھا کہ اس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا ہے، اقول یعنی اختلاف کی دو صورتوں میں سے ایک صورت کو مقید کرتی ہے وہ منی یا مذی میں شک کی صورت ہے لیکن جب منی یا ودی میں شک ہو تو اس میں سونے سے پہلے انتشارِ آلہ کا کوئی دخل نہیں اھ ۔ تو تم اس سے آگاہ رہنا اور لغزش میں نہ پڑنا۔

اب رہی شکل چہارم کی وہ صورت جس میں منی و مذی مشکوک ہو اور شکل پنجم جس میں مذی کا علم ہو عامہ کتب میں اسے صورتِ اولٰی یعنی حالتِ شک سے متعلق فرمایا ہے کما مر عن الخانیۃ وغیرھا (جیسا کہ خانیہ وغیرہا سے گزرا۔ ت)۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۹۲ و ۹۳

[2] البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۸

12 **اقول** مگر اس سے متعلق کرنا ہی صورت ثانیہ یعنی علم مذی سے بدرجہ اولٰے تعلق بتاتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں جبکہ سوتے وقت شہوت ہونے سے صرف احتمال مذی پر مذی ٹھہرایا اور احتمال منی کا لحاظ نہ فرمایا تو جہاں مذی کا علم ہے بروجہ اولٰی مذی ہی قرار پائے گی اور غسل واجب نہ ہوگا۔ کتب میں حالت اولٰے کے ساتھ اس کی تخصیص فریق اول کے طور پر تو ظاہر کہ ان کے نزدیک علم مذی کی صورت میں خود ہی غسل نہ تھا کسی استثنا کی کیا حاجت، اور فریق دوم نے صورتِ خفا پر تنصیص فرمائی کہ بحالِ احتمالِ منی بھی صرف احتمال مذی سے مذی ٹھہرنا معلوم ہو جائے، دوسری صورت کا حکم اس سے خود روشن ہو جائے گا۔ لاجرم حلیہ میں فرمایا:

یکون الغسل اذا وجد البلۃ التی مذی بطریق شك او فی غالب الرأی او الیقین بشرط کونه غیر ذاکر للاحتلام ولا منتشر الذکر قبیل النوم[1]۔

غسل ہوگا جب وہ تری پائے جس کے مذی ہونے کا شک یا ظن غالب یا یقین ہے بشرطیکہ احتلام یاد نہ ہو، نہ ہی سونے سے پہلے ذکر منتشر رہا ہو اھ۔ (ت)

تنبیہ خامس عشر: عامہ کتب مثل فتاوٰی امام قاضی خان و ذخیرہ و محیط برہانی و تبیین الحقائق و فتح القدیر و جوہرہ نیرہ و خزانۃ المفتین و حلیہ و غیاثیہ و بحر الرائق و جامع الرموز و شرح نقایہ برجندی و عالمگیریہ و رحمانیہ و نور الایضاح و مراقی الفلاح وغیرہا میں یہ استثنا یونہی مذکور ہے مگر منیہ میں اس استثنا میں ایک استثنا بتایا اور اسے محیط و ذخیرہ اور در مختار و مجمع الانہر میں جواہر کی طرف نسبت فرمایا وہ یہ کہ اس استثنا کا حکم صرف اس صورت سے خاص ہے کہ آدمی کھڑا یا بیٹھا سویا ہو اور اگر لیٹ کر سویا تو مطلقاً صورت مذکورہ میں غسل واجب ہوگا اگرچہ سونے سے پہلے ذکر قائم اور شہوت حاصل ہو۔ منیہ میں ہے:

ھذا اذا نام قائما او قاعدا اما اذا نام مضطجعا او تیقن انه منی فعلیه الغسل وھذا مذکور فی المحیط و الذخیرۃ قال شمس الائمۃ الحلوانی ھذہ مسألۃ یکثر وقوعها والناس عنها

یہ اس صورت میں ہے جب کھڑا یا بیٹھا سویا ہو اور اگر لیٹ کر سویا ہو یا اسے منی ہونے کا یقین ہو تو اس پر غسل واجب ہے ــــ اور یہ محیط و ذخیرہ میں مذکور ہے۔ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا: یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

حلیۃ ا... (handwritten margin note)

12
12

غافلون[1] اھ وتبعہ مسکین فی شرح الکنز فعزاہ لہما۔

غافل ہیں اھ۔ شرح کنز میں مسکین نے بھی صاحب منیہ کا اتباع کرتے ہوئے دونوں کا حوالہ دیا ہے (ت)

مگر اُوف اس کا پتا نہ ذخیرہ میں ہے نہ محیط میں واللہ اعلم صاحب منیہ رحمہ اللہ تعالٰی کو یہ اشتباہ کیونکر ہوا

قال الشامیؒ ذکر فی الحلیۃ انہ راجع الذخیرۃ والمحیط البرھانی فلم یر تقیید عدم الغسل بما اذا نام قائما او قاعدا[2] اھ۔

علامہ شامی نے فرمایا: حلیہ میں ذکر ہے کہ انھوں نے ذخیرہ اور محیط برہانی کی مراجعت فرمائی تو اس میں کھڑے یا بیٹھے ہوئے سونے کی صورت سے عدم غسل کی تقیید نہ پائی اھ۔ (ت)

اقول رحمہ اللہ السید متی راجع العلامۃ الحلبی المحیط البرھانی وھو قد صرح فی عدۃ مواضع من الحلیۃ انہ لم یقف علیہ وھکذا صرح ھٰھنا ایضا حیث یقول اسلفت فی شرح خطبۃ الکتاب ان الظاھر ان مراد المصنف بالمحیط المحیط لصاحب الذخیرۃ وانی لم اقف علیہ نفسہ وراجعت محیط الامام رضی الدین السرخسی فلم ار لھذہ المسئلۃ فیہ ذکرا اما الذخیرۃ فراجعتھا فرأیتہ اشار الیھا بما لفظہ قال القاضی الامام ابوعلی نسفی ذکر ھشام فی نوادرہ

اقول علامہ شامی پر خدا کی رحمت ہو محقق حلبی نے محیط برہانی کی مراجعت کب فرمائی جب کہ انھوں نے حلیہ کے متعدد مقامات پر تصریح فرمائی ہے کہ انھیں محیط برہانی کی واقفیت بہم نہ ہوئی۔ اسی طرح اس مقام پر بھی انھوں نے تصریح فرمائی ہے، لکھتے ہیں کہ میں خطبۂ کتاب کی شرح میں بیان کر چکا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ محیط سے مصنف کی مراد صاحبِ ذخیرہ کی محیط ہے اور خود اس کی مجھے واقفیت نہ ہوئی۔ میں نے امام رضی الدین سرخسی کی محیط دیکھی تو اس میں اس مسئلہ کا ذکر نہ پایا۔ اور ذخیرہ کی مراجعت کی تو اس میں ان الفاظ میں اس مسئلہ کی جانب اشارہ پایا: قاضی امام ابو علی نسفی نے فرمایا کہ ہشام نے اپنی نوادر میں

ف۱: تطفل علی المنیۃ وشرح الکنز لمسکین۔

ف۲: معروضۃ علی العلامۃ الشامی۔

[1] منیۃ المصلی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳

[2] رد المحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

عن محمد اذا استیقظ فوجد البلل فی احلیلہ ولم یتذکر حلما اذا کان قبل النوم منتشرا لاغسل علیہ وان کان قبل النوم ساکنا کان علیہ الغسل قال وینبغی ان یحفظ ھذا فان البلوی کثیر فیہا والناس عنہا غافلون[1] انتہی اھ۔

امام محمد سے روایت کی ہے کہ جب بیدار ہو کر اپنے احلیل میں تری پائے اور خواب یاد نہیں تو اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں، اور اگر سونے سے پہلے ساکن تھا تو اس پر غسل ہے۔ فرمایا: اور اسے حفظ رکھنا چاہئے کیونکہ اس میں ابتلا بہت ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں انتہی اھ۔

نعم لیس ھو فی المحیط البرھانی ایضا فقد نقل عنہ فی الھندیۃ بعین لفظ الذخیرۃ غیرانہ زاد بعد قولہ لاغسل علیہ الا ان تیقن انہ منی وقال قال شمس الائمۃ الحلوانی ھذہ المسألۃ یکثر وقوعہا والناس عنہا غافلون فیجب ان تحفظ اھ[2]۔

ہاں یہ محیط برہانی میں بھی نہیں ہے کیونکہ اس سے ہندیہ میں بعینہٖ ان ہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے جو ذخیرہ میں ہیں، سوا اس کے کہ "اس پر غسل نہیں" کے بعد یہ اضافہ ہے "مگر یہ کہ اسے منی ہونے کا یقین ہو"۔ اور کہا کہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اسے حفظ کرنا ضروری ہے اھ۔

وھکذا نقل عن المحیط فی شرح النقایۃ للبرجندی والرحمانیۃ الا انہما ترکا ذکر الامام ابی علی النسفی والبرجندی قول شمس الائمۃ ایضا و معلوم ان المحیط اذا اطلق فی المتداولات کان المراد ھو المحیط البرھانی

اسی طرح محیط سے برجندی کی شرح نقایہ اور رحمانیہ میں منقول ہے مگر دونوں نے امام ابو علی نسفی کا ذکر چھوڑ دیا ہے اور برجندی نے شمس الائمہ کا قول بھی ترک کر دیا ہے ــــ یہ بھی معلوم ہے کہ کتب متداولہ میں محیط جب مطلق بولی جاتی ہے تو محیط برہانی ہی مراد ہوتی ہے

ف: فائدہ: المحیط اذا اطلق فی الکتب المتداولۃ فالمراد بہ المحیط البرھانی لا محیط السرخسی الرضوی۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۱۵

كما يعرفه من له عناية بخدمة الفقه الحنفي، وقال الامام ابن امير الحاج في الحلية المحيط البرهاني هو المراد من اطلاقه لغير واحد كصاحب الخلاصة والنهاية لامحيط الامام رضي الدين السرخسي[1] اھ ثم الهندية قد افصحت بمرادها فانها اذا اثرت عن البرهاني اطلقت واذا نقلت عن المحيط الرضوي قالت كذا في محيط السرخسي۔

جیسا کہ فقہ حنفی کی خدمت سے اعتنار رکھنے والا اسے جانتا ہے ۔۔ اور امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں لکھا ہے کہ متعدد حضرات جیسے صاحبِ خلاصہ و نہایہ کے مطلق بولنے سے محیط برہانی ہی مراد ہوتی ہے محیط امام رضی الدین سرخسی نہیں اھ ۔۔ پھر ہندیہ نے تو اپنی مراد صاف بتادی ہے کیونکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ محیط برہانی سے نقل ہو تو مطلق محیط لکھا ہوتا ہے اور محیط رضوی سے نقل ہو تو "کذا فی محیط السرخسی" سے تعبیر ہوتی ہے اھ (ت)

ثانیا اقول بلکہ محیط میں ہے تو اس کا رَد ہے اس میں صریح تصریح ہے کہ کھڑے ، بیٹھے ، چلتے ، لیٹے ہر طرح سونے کا تری دیکھنے میں ایک ہی حکم ہے ،[ف۲]

ففي الهندية اذا نام الرجل قاعدا او قائما او ماشيا ثم استيقظ ووجد بللا فعليه الغسل وان نام مضطجعا سواء كذا في المحيط[2]۔

ہندیہ میں ہے جب مرد کھڑے بیٹھے چلتے سوجائے پھر بیدار ہو اور تری پائے تو، اور لیٹ کر سوجائے تو سبھی صورتیں برابر ہیں، ایسا ہی محیط میں ہے۔اھ۔ (ت)

ثالثا اقول[ف۳] منتہائے مسئلہ امام محمد ہیں رضی اللہ تعالٰی عنہ، ان کے لفظ کریم ذخیرہ و محیط و تبیین و فتح القدیر وغیرہا سے سُن چکے اُن میں اس نئے استثنا کا کہیں نشان نہیں۔

رابعا اقول[ف۴] سونے کی طبعی و عادی وضع وہی لیٹ کر سونا ہے اور کھڑے بیٹھے چلتے سونا اتفاقی تو اگر لیٹ کر سونے میں بحال شہوت سابقہ علم یا احتمال مذی سے غسل نہ آتا اور دیگر اوضاع پر آتا اور علماء

ف۱: تطفل اٰخر علی المنیۃ و مسکین۔

ف۲: مسئلہ جاگ کر تری دیکھنے کے جملہ مسائل میں برابر ہے کہ لیٹا سویا ہو خواہ کھڑا بیٹھا چلتا۔

ف۳: تطفل ثالث علیہما وعلی الدرر و مجمع الانہر۔ ف۴: تطفل رابع علیہم۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی۔

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

مطلق بیان فرماتے کہ سونے سے پہلے شہوت ہونے میں غسل نہیں تو بعید نہ تھا کہ نادر صورتوں کا لحاظ نہ فرمایا نہ کہ خود لیٹ کر سونا ہی کہ اصل وضع خواب ومعروف ومعتاد ومتبادر الی الفہم ہے اس حکم سے مستثنیٰ ہو پھر ائمہ کرام اور خود محرر مذہب رحمہم اللہ تعالٰی اس کا استثنا چھوڑ جائیں یہ کس درجہ بعید و دُور از کار ہے۔

خامسًا اقول امام شمس الائمہ[ف۱] حلوانی کا ارشاد کہ کتب کثیرہ اور خود غنیہ میں اس تازہ استثنا کے ساتھ مذکور کہ یہ مسئلہ بکثرت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کا حفظ کر رکھنا واجب ہے صاف بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق صرف اس صورت خواب سے ہرگز نہیں جو نادر الوقوع ہے۔

سادسًا اس تفرقہ پر کوئی دلیل بھی نہیں۔

اما ما ابداہ فی الغنیۃ اذ قال "عدم وجوب الغسل فیما اذا کان منتشرا انما ھو اذا نام قائما اوقاعدا لعدم الاستغراق فی النوم عادۃ فلم یعارض سببیۃ الانتشار سبب اٰخر فحمل علی انہ ھوالسبب وانما یتسبب عنہ المذی لا المنی والاضطجاع سبب الاسترخاء والاستغراق فی النوم الذی ھو سبب الاحتلام فعارض الانتشار فی السببیۃ فیحکم بسببیتہ للاحتلام وان البلل منی رق احتیاطا[۱] اھ"

مگر غنیہ میں یہ رائے ظاہر کی ہے: ذکر منتشر ہونے کی صورت میں عدم وجوب غسل اسی وقت ہے جب کھڑے یا بیٹھے سویا ہو کیونکہ ایسی حالت میں عادۃً گہری نیند نہیں آتی تو سبب انتشار کے معارض کوئی اور سبب (اس حالت میں) نہیں پس یہ اس پر محمول ہوگا کہ انتشار ہی سبب ہے اور اس کی وجہ سے مذی ہی آتی ہے منی نہیں آتی ــ اور کروٹ لینا اعضا کے ڈھیلے پڑ جانے اور سبب احتلام نیند میں استغراق کا سبب ہوتا ہے تو یہ سبب ہونے کے معاملہ میں انتشار کے معارض ہوگا اس لئے احتیاطًا اس کے سبب احتلام ہونے کا حکم ہوگا اور اس کا کہ تری منی ہے جو رقیق ہوگئی اھ۔

وتبعہ السیدان ط وش[ف۲] **فاقول** لامتضح ولا متجہ

اس رائے میں سید طحطاوی وسید شامی نے بھی غنیہ کا اتباع کیا ہے۔ **اقول** یہ رائے

ف۱: تطفل خامس علیہم

ف۲: تطفل علی الغنیۃ وط وش۔

---

[۱] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

فان النوم کیفما کان لیس سببا قویا للاحتلام کمابیناہ، وانما ینتھض موجبا اذا اعتضد بسبب وسیط او قریب والاضطجاع لایسلب انعقاد سبب المذی قبل النوم بل یؤکد خروج ماھیأہ ھو للخروج لتمام الاسترخاء فلم یثبت ان النوم احدث تلك البلة التی لا تنبعث الا عن شھوۃ فلم یبق الامجرد المنام وھو ولو مضطجعا لیس سببا قویا للاحتلام، ھذا علی طریقتنا واما علی طریقۃ الحلیۃ فلان الانتشار قد استولی علی المسبب بالسبق فلاوجہ لقطع النسبۃ عنہ الابتذکر حلم اوعلم منی ولم یعھد الشرع ھھنا فارقا بین نوم ونوم حتی یسقط الترجیح بالسبق لبعض الاوضاع دون بعض۔

نہ واضح ہے نہ باوجہ، اس لئے کہ نیند جس حالت میں بھی ہو وہ احتلام کا سبب قوی نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ۔۔ وہ صرف اس حالت میں موجب بنتی ہے جب سبب وسیط یا قریب سے قوت پاجائے اور سونے سے پہلے جو سبب مذی متحقق ہوچکا اضطجاع اسے سلب نہیں کرتا بلکہ اُس سبب نے جس تری کو آمادہ خروج کردیا تھا اضطجاع اس کے خروج کو اور مؤکد کردیتا ہے کیونکہ اس میں استرخا کامل ہوجاتا ہے تو یہ ثابت نہ ہوا کہ نیند ہی نے وُہ تری پیدا کی تھی جو شہوت ہی سے برانگیختہ ہوتی ہے ۔۔ اب صرف نیند رہ گئی اور نیند خواہ لیٹ ہی کر ہو احتلام کا سبب قوی نہیں ۔۔ یہ ہمارے طریقہ پر ہے اور حلیہ کے طریقہ پر یُوں کہا جائے گا کہ انتشار سبقت کے باعث مسبّب پر حاوی ہوگیا تو اس سے اس مذی کی نسبت منقطع کرنے کی کوئی وجہ نہیں، مگر یہ کہ خواب یاد ہو یا منی ہونے کا یقین ہو اور شریعت سے یہاں ایک نیند اور دوسری نیند میں کوئی تفریق ثابت نہیں کہ انتشار کو سبقت کے باعث جو ترجیح ملی تھی وہ نیند کی بعض صورتوں میں ساقط ہوجائے اور بعض میں ساقط نہ ہو۔

لاجرم امام محقق ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس تفرقہ سے صاف انکار فرمایا،

حیث قال التفرقۃ غیر ظاھر الوجہ فلا جرم ان قال فی الخانیۃ اذا نام الرجل قائما او قاعدا او ماشیا فوجد مذیا

اس کے الفاظ یہ ہیں: تفریق کی وجہ ظاہر نہیں۔ اسی حقیقت کے پیشِ نظر خانیہ میں فرمایا: جب مرد کھڑے بیٹھے یا چلتے ہوئے سوجائے پھر مذی

کان علیہ الغسل فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالٰی بمنزلۃ مالونام مضطجعًا[1]اھ فاطلق فی الکل فان تم تقیید وجوب الغسل بالانتشار لاحدی الاحوال المذکورۃ فکذا فی باقیہا والا فالکل علی الاطلاق اذ لا یظہر بینہا فی ذٰلك افتراق[2]اھ ورجع العلامتان ط وش فاثرا انکار الحلیۃ ھذا فی حواشی المراقی والدر واقراہ۔

پائے تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے قول پر غسل واجب ہوگا جیسے کروٹ لیٹ کر سو جائے تو واجب ہوگا اھ۔ تو صاحب خانیہ نے حکم سب میں مطلق رکھا۔ تو انتشار سے وجوب غسل کو مقید کرنا مذکورہ حالتوں میں سے کسی ایک میں اگر تام اور درست ہے تو باقی حالتوں میں بھی ایسا ہی ہوگا ورنہ سب ہی حالتیں مطلق رہیں گی۔ اس لئے کہ اس بارے میں ان کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں اھ۔ اور علامہ طحطاوی وشامی نے رجوع کرلیا اس طرح کہ مراقی الفلاح اور در مختار کے حواشی میں صاحب حلیہ کا یہ انکار نقل کرکے برقرار رکھا۔

اقول غیر ان فی نقل ط وقع ھھنا اخلال یوھم من لم یطالع الحلیۃ انہ کما انکر التفرقۃ انکر نفس الثنیا وحکم بوجوب الغسل علی الاطلاق حیث قال تحت قول الشرنبلالی "اذا لم یکن ذکرہ منتشرا قبل النوم" مانصہ لم یفصل بین النوم مضطجعا وغیرہ کغیرہ وقال ابن امیر حاج التفرقۃ غیر ظاھرۃ

اقول مگر یہ ہے کہ یہاں سید طحطاوی کی نقل میں ایک خلل ہے جس سے حلیہ نہ دیکھے ہوئے شخص کو یہ وہم ہوگا کہ صاحب حلیہ نے جیسے تفریق کا انکار کیا ہے ویسے ہی استثنار کا انکار کیا ہے اور مطلقًا وجوب غسل کا حکم کیا ہے یہ اس طرح کہ علامہ شرنبلالی کے قول "جب کہ سونے سے پہلے اس کا ذکر منتشر نہ رہا ہو" کے تحت سید طحطاوی لکھتے ہیں، دوسرے حضرات کی طرح انھوں نے بھی کروٹ لیٹنے اور دوسرے طور پر لیٹنے میں فرق

ف: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

الوجہ فالکل علی الاطلاق اذ لایظھر بینھما افتراق[1] اھ۔

نہ کیا اور ابن امیر الحاج نے فرمایا: تفریق کی وجہ ظاہر نہیں تو سبھی حالتوں میں حکم مطلق ہے کیونکہ ان کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں اھ۔

فان المراد بالکل اوضاع النوم المذکورۃ وبالاطلاق فی کلام الحلیۃ وجوب الغسل سواء کان منتشرا قبلہ اولا وھو لم یجزم بھذا الاطلاق بل بناہ علی ان لایتم تقیید المسألۃ بما مروالا فالکل علی التقیید کمالایخفی، و ماقدم من الایراد لم یجزم بہ ایضا انما قال "لو قال قائل کذا لاحتاج الی الجواب"[2] اھ فلیتنبہ لذلک وباللہ التوفیق۔

اس لئے کہ سبھی حالتوں سے مراد نیند کی مذکورہ حالتیں ہیں اور کلام حلیہ میں "مطلق ہونے" سے مراد یہ ہے کہ غسل واجب ہے خواہ سونے سے پہلے ذکر منتشر رہا ہو یا نہ رہا ہو اور صاحب حلیہ نے اس اطلاق پر جزم نہیں فرمایا ہے بلکہ اسے اس بات پر مبنی رکھا ہے کہ مسئلہ کی تقیید مذکورہ امر سے اگر تام نہ ہو، ورنہ سبھی میں تقیید ہوگی۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ــــ اور جو اعتراض انھوں نے پہلے ذکر کیا ہے اس پر بھی جزم نہیں کیا ہے بلکہ یوں کہا ہے کہ اگر کوئی کہنے والا یہ کہے تو جواب کی ضرورت ہوگی اھ۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے اور توفیق خدا ہی سے ہے۔

ثم ان المحقق الحلبی فی الغنیۃ بعد ذکر مسألۃ الثنیا قال وھی تؤید قولھما فی وجوب الغسل اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[3] اھ۔

پھر محقق حلبی نے غنیہ میں مسئلہ استثناء ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: اس روایت سے طرفین کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ جب مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب ہے اھ۔

اقول انما ھی[ف] عن محمد

اقول یہ روایت امام محمد ہی سے تو ہے

ف: تطفل علی الغنیۃ۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ فصل یوجب الاغتسال دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۹
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] غنیۃ المستملی " " مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

وانما تبتنی علی قولھما فکیف یؤید الشیئ بنفسہ ھذا۔

واذا قد خرجت العجالۃ فی صورۃ رسالۃ فلنسمہا "الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل" حامدین ﷲ علٰی ما علم ومصلین علی ھذا الحبیب الاکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی اٰلہ وصحبہ وبارك وسلم۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اور ان ہی کے اور امام صاحب کے قول پر اس کی بنیاد بھی ہے تو شیئ کی تائید خود اپنی ہی ذات سے کیسے ہوگی! ــــ یہ بحث تمام ہوئی۔

اور یہ عُجالہ جب ایک رسالہ کی صورت اختیار کرگیا تو ہم اسے الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل (۱۳۲۰ھ) (احتلام اور تری کی صورتوں سے متعلق احکام واسباب) سے موسوم کریں خدا کی حمد کرتے ہوئے اس پر جو اس نے سکھایا اور درود بھیجتے ہوئے اس حبیب اکرم پر۔ ان پر اور ان کی آل واصحاب پر خدائے برتر کی رحمت وبرکت اور سلام ہو۔ اور خدائے پاک وبرتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

رسالہ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل

ختم ہوا

صوتا او یجد بللاً[1] ولعبد الرزاق وابن ابی شیبۃ فی مصنفیھما وابن ابی داؤد فی کتاب الوسوسۃ عن ابراھیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان یجری فی الاحلیل وفی الدبر[عہ] فیری الرجل انہ قد احدث فلا ینصرف احدکم حتی یسمع صوتا او یجد ریحا او یری بللا۔ **قلت** ذکر ھذین الاثرین الامام الجلیل الجلال السیوطی فی لقط المرجان مقتصرا علیھما ھو وصاحبہ البدر فی اصلہ اٰکام المرجان مع ثبوتہ فی المرفوع کما علمت وقال عامر الشعبی من اجلاء علماء التابعین ان للشیطان بزقۃ یعنی بلۃ طرف الاحلیل[2] ذکرہ العارف فی الحدیقۃ الندیۃ۔

تاکہ اس کی نماز خراب کرے جب تھک جاتا ہے تو اس کی دُبر میں پھونک مارتا ہے تاکہ اس کو بے وضو ہونے کا وہم ہو جائے تو تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا بُو نہ پائے اور انہی سے ایک روایت یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب نماز پڑھتا ہے تو شیطان اس کی دُبر میں آکر پھونک مارتا ہے اور اس کے ذکر کے سوراخ کو تر کرتا ہے اور اس سے کہتا ہے تُو بے وضو ہوگیا تو تم اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ سُونگھ لو یا تری نہ پاؤ۔ عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اور ابن ابی داؤد نے کتاب الوسوسہ میں اسی روایت کو ابراہیم النخعی سے ذکر کیا اور کہا کہ یہ مشہور تھا کہ شیطان دُبر اور ذکر کے سوراخ میں چلتا ہے، تو انسان سمجھ جاتا ہے کہ وہ بے وضو ہوگیا، تو تم نماز اس وقت تک نہ توڑنا جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ پاؤ یا تری نہ دیکھ لو۔ میں کہتا ہُوں کہ ان دونوں روایتوں کو جلال الدین سیوطی نے "لقط المرجان" میں ذکر کیا ہے، نیز جلال الدین سیوطی اور ان کے صاحب بدر نے اس کو "آکام المرجان" میں ذکر کیا ہے، اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ حدیث مرفوع میں بھی ہے، اور عامر الشعبی کہ اجلّہ علماءِ تابعین میں ہیں فرماتے ہیں کہ شیطان انسان کے ذکر کے سوراخ میں تھوکتا ہے، اس کو عارف نے "الحدیقۃ الندیۃ" میں ذکر کیا ہے۔ (ت)

ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لیے کبھی انسان کی شرمگاہ پر آگے سے تھوک دیتا ہے کہ قطرہ آنے کا گمان ہوتا ہے کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ ریح خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بُو نہ پاؤ جب تک وقوعِ حدث پر یقین نہ ہولے۔ ہمارے امام اعظم کے شاگرد جلیل سیدنا عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

[1] مصنف عبد الرزاق مفہوماً المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱ [2] ایضاً
[3] حدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ ذم الوسوسہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۸۸

[عہ] فی نسختی لقط المرجان بین الواو وفی نقطۃ لم یقمھا الکاتب وھو ینفخ فی الدبر او نحوہ ۱۲ منہ (م)

لقط المرجان کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں واو اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جس کو کاتب نے نہیں لکھا اور وہ ینفخ فی الدبر یا اس کی مثل ہے۔ (ت)

رسالہ

بارق النور فی مقادیر ماء الطّہور ۱۳۲۷ھ

(نُور کی تابش، آبِ وضو وغسل کی مقدار میں)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم

مسئلہ ۱۷: ۲۲ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ وضو وغسل میں پانی کی کیا مقدار شرعًا معین ہے؟
بَیِّنُوْا تُوْجَرُوْا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

ہم قبل بیانِ احادیث صاع و مُد ورطل کی مقادیر بیان کریں کہ فہم معنی آسان ہو۔ صاع ایک پیمانہ ہے چار مُد کا، اور مُد کہ اُسی کو مَنْ بھی کہتے ہیں، ہمارے نزدیک دو رطل ہے، اور ایک رطل شرعی یہاں کے روپے سے چھتیس ۳۶ روپے بھر کہ رطل بیس ۲۰ اِستار ہے، اور اِستار ساڑھے چار مثقال، اور مثقال ساڑھے چار ما

ف: مثقال واِستار و رطل و مُد و صاع کا بیان۔

اور یہ انگریزی روپیہ سوا گیارہ ماشے یعنی ڈھائی مثقال، تو رطل شرعی کہ نوّے ۹۰ مثقال ہوا، ڈھائی پر تقسیم کئے سے چھتیس ۳۶ آئے، تو صاع کہ ہمارے نزدیک آٹھ رطل ہے ایک سو اٹھاسی ۱۸۸ روپے بھر ہوا یعنی رامپور کے سیر سے کہ چھیانوے ۹۶ روپے بھر کا ہے پورا تین ۳ سیر، اور مُد تین ۳ پاؤ۔ اور امام ابو یوسف و ائمہ ثلثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہے۔ اور اس پر اجماع ہے کہ چار مُد کا ایک صاع ہے تو اُن کے نزدیک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل ہُوا یعنی رامپوری سیر سے آدھ سیر اور صاع دو سیر۔ اس بحث کی زیادہ تحقیق فتاوائے فقیر سے کتاب الصوم وغیرہ میں ہے۔

اب حدیثیں سُنیے: ——— صحیحین میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد ویتوضأ بالمد[1]۔

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مُد تک پانی سے نہاتے اور ایک مُد پانی سے وضو فرماتے۔

صحیح مسلم و مسند احمد و جامع ترمذی و سنن ابن ماجہ و شرح معانی الآثار امام طحاوی میں حضرت سفینہ اور مسند احمد و سنن ابی داؤد و ابن ماجہ و طحاوی میں بسندِ صحیح حضرت جابر بن عبداللہ نیز انھیں کتب میں بطرقِ کثیرہ ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع[2]۔

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔

اکثر احادیث اسی طرف ہیں، اور انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث امام طحاوی کے یہاں یوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۳
صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ " " ۱/۱۴۹

[2] " " " " " " " " " ۱/۱۴۹
سُنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۳
مسند احمد بن حنبل عن جابر ۳/۳۰۳ و عن عائشہ رضی اللہ عنہا ۶/۲۴۹ المکتب الاسلامی بیروت
شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۴۶
سنن الترمذی باب فی الوضوء بالمد حدیث ۵۶ دار الفکر بیروت ۱/۱۲۲

يتوضأ من مد فيسبغ الوضوء وعسى ان يفضل منه الحديث۔[1]
تمام وکمال وضو وسعت وفراغت کے ساتھ فرمالیتے اور قریب تھا کہ کچھ پانی بچ بھی رہتا۔

اور ابویعلی وطبرانی وبیہقی نے ابوامامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ ضعیف روایت کیا:

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بنصف مُد۔[2]
رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نصف مُد سے وضو فرمایا۔

سننِ ابی داؤد ونسائی میں ام عمارہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فاتی بماء فی اناء قدر ثلثی المد۔[3]
رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کے قدر پانی تھا۔

نسائی کے لفظ یہ ہیں:

فاتی بماء فی اناء قدر ثلث المد۔[4]
ایک برتن میں کہ دو ثلث مُد کے قدر تھا پانی حاضر کیا گیا۔

ابن خزیمہ وابن حبان وحاکم کی صحاح میں عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

انہ رای النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بثلث مد[ع][5]
انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ ایک تہائی مُد سے وضو فرمایا۔

ع ھکذا عزا لھم الزرقانی فی شرح المواھب وقد
ع اسی طرح ان کے حوالے سے علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں ذکر کیا اور (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ١/٣٧٦
[2] مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی فی الکبیر کتاب الطہارۃ باب مایکفی من الماء الخ دار الکتاب بیروت ١/٢١٩
[3] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مایجزئ من الماء فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ١/١٣
[4] سنن النسائی " باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للوضوء نور محمد کارخانہ، کراچی ١/٢٤
[5] المستدرک للحاکم " باب مایجزئ من الماء للوضوء دار الفکر بیروت ١/١٦١
صحیح ابن خزیمۃ " باب الرخصۃ فی الوضوء الخ حدیث ١١٨ المکتب الاسلامی بیروت ١/٦٢
موارد الظمآن باب ماجاء فی الوضوء حدیث ١٥٥ المطبعۃ السلفیۃ ص ٦٧

اقول احادیث سے ثابت ہے کہ وضو میں عادت کریمہ تثلیث تھی یعنی ہر عضو تین بار دھونا اور کبھی دو دو بار بھی اعضاء دھوئے۔

رواہ البخاری عن عبد اللہ بن زید وابوداؤد والترمذی وصححہ وابن حبان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنھما ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین[1]۔

اسے امام بخاری نے عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ اور ابوداؤد نے اور ترمذی نے بافادہ تصحیح، اور ابن حبان نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کی کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو میں دو دو بار اعضاء دھوئے۔(ت)

اور کبھی ایک ہی ایک بار دھونے پر قناعت فرمائی۔

رواہ البخاری والدارمی وابوداؤد والنسائی

اسے بخاری، دارمی، ابوداؤد، نسائی، طحاوی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

احتاط فنص علی الضبط قائلا ثلث بالافراد[2] اھ ونقل البعض عن ابنی خزیمۃ وحبان بنحو ثلثی مد بالتثنیۃ وان الحافظ ابن حجر قال فی الثلث لم اجدہ کذا قال واللہ تعالٰی اعلم اھ ۱۲ منہ۔

راہ احتیاط رکھتے ہوئے ضبطِ لفظ کی صراحت کردی کہ ثُلث بصیغۂ واحد ہے اھ۔ اور بعض نے ابن خزیمہ وابن حبان سے بصیغۂ تثنیہ "بنحو ثلثی مد" (تقریباً دو تہائی مد) نقل کیا۔ اور یہ کہ حافظ ابن حجر نے لفظ "ثُلُث" سے متعلق کہا کہ میں نے اسے نہ پایا۔ انھوں نے ایسا ہی لکھا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء مرتین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ " " " آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۸
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی الوضوء مرتین مرتین حدیث ۴۳ دار الفکر بیروت ۱/۱۱۳
موارد الظمآن کتاب الطہارۃ " " " حدیث ۱۵۷ المطبعۃ السلفیہ ص ۶۷
[2] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع الفصل الاول دار المعرفۃ بیروت ۷/۲۵۱

والطحاوی وابن خزیمة عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرة مرة[1] و بمثلہ رواہ الطحاوی عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما وروی ایضا عن امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ قال رایت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرة مرة[2] وعن ابی رافع رضی اللہ تعالٰی عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ ثلثا ثلثا ورایتہ غسل مرة مرة[3]

اور ابن خزیمہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا انھوں نے فرمایا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو میں ایک ایک بار اعضاء دھوئے ۔ اور اسی کے مثل امام طحاوی نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے بھی روایت کی ۔ اور امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی روایت کی کہ انھوں نے فرمایا میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک ایک بار اعضا دھوئے ۔ اور حضرت ابو رافع رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے فرمایا میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تین تین بار اعضائے وضو دھوئے اور یہ بھی دیکھا کہ سرکار نے ایک ایک بار (دھویا)۔ (ت)

غالبًا جب ایک ایک بار اعضائے کریمہ دھوئے تہائی مُد پانی خرچ ہوا، اور دو دو بار میں دو تہائی، اور تین تین بار دھونے میں پورا مُد خرچ ہوتا تھا۔

فان قلت لیس فی حدیث ام عمارة رضی اللہ

اگر یہ سوال ہو کہ حضرت اُم عمارہ رضی اللہ تعالٰی عنہا

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء مرة مرة قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۷
سنن ابی داؤد کتاب الطہارة " " " آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۸
سنن النسائی " " " " نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۵
سنن الدارمی " " " " حدیث ۷۰۴ دار المحاسن للطباعة القاہرة ۱/ ۱۴۳
شرح معانی الآثار " باب الوضوء للصلوٰة مرة مرة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۸
صحیح ابن خزیمة کتاب الوضوء باب اباحة الوضوء مرة مرة حدیث ۱۷۱ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۸۸

[2] معانی الآثار کتاب الطہارة باب الوضوء للصلوٰة مرة مرة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۸

[3] " " " " " " " "

تعالیٰ عنہا انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ بثلثی مد انما فیہ اتی بماء فی اناء قدر ثلثی مد قلت لیس غرضہما منہ الابیان قدر ما توضأ بہ والا کان ذکر قدر الماء او الاناء فضلا لا طائل تحتہ علی انہا لم تذکر طلبہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زیادۃ فافاد فحواہ انہ اجتزأ بہ ولعل ھذا ھو الباعث للعلامۃ الزرقانی اذ یقول فی شرح المواھب لابی داؤد عن ام عمارۃ انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ بثلثی مد[1] اھ والا فلفظ ابی داؤد ما قد سقتہ لک۔

کی حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حضور صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے دو تہائی مد سے وضو کیا اس میں صرف اتنا ہے کہ حضور کے پاس ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کی مقدار میں پانی تھا **قلت** (تو میں جواب دوں گا) اس سے ان صحابیہ کا مقصود یہی بتانا ہے کہ جتنے پانی سے حضور نے وضو فرمایا اس کی مقدار کیا تھی، اگر یہ نہ ہو تو پانی کی مقدار یا برتن کا تذکرہ بے فائدہ و فضول ٹھہرے گا۔ علاوہ ازیں انھوں نے یہ ذکر نہ کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے مزید طلب فرمایا تو مضمون حدیث سے مستفاد ہوکہ اتنی ہی مقدار پر سرکار نے اکتفا کی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں فرمایا کہ اُمِّ عمارہ سے ابوداؤد کی روایت میں یہ ہے کہ حضور صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو فرمایا اھ ۔ کیونکہ ابوداؤد کے الفاظ تو وہی ہیں جو میں نے پیش کئے (کہ سرکار نے وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کے قدر پانی تھا)۔

بالجملہ وضو میں کم سے کم تہائی مد[ع] اور زیادہ سے زیادہ ایک مُد کی حدیثیں آئی ہیں اور حدیث ربیع بنت معوذ بن عفراء رضی اللہ تعالےٰ عنہا:

وضأت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

انھوں نے ایک برتن کی طرف جس میں ایک مُد

[ع] ایک حدیث موقوف میں چہارم مُد بھی آیا ہے کما سیأتی ۱۲ منہ۔

---

[1] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع الفصل الاول دار المعرفۃ بیروت ۷/۲۵۱

13 وسلم فی اناء نحو من ھذا الاناء وھی تشیر الی رکوۃ تاخذ مدا او ثلثا، رواہ سعید بن منصور فی سننہ وفی لفظ لبعضھم یکون مد او مدا وربعا واصل الحدیث عنھا فی السنن الاربعۃ۔

یا ایک مُد اور تہائی مد پانی آتا، اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو اسی طرح کے ایک برتن سے وضو کرایا۔ یہ حدیث سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی ـــــ اور لبعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اس میں ایک مُد یا سوا مُد پانی ہوگا ـــ اور حضرت ربیع سے اصل حدیث سنن اربعہ میں مروی ہے۔ (ت)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اُس برتن سے وضو فرمایا جس میں ایک مُد یا سوا مُد، اور دوسری روایت میں ایک ثلث یا ایک مُد اور تہائی مُد پانی تھا، تو یہ مشکوک ہے۔ اور شک سے زیادت ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں صحیحین وسنن ابی داؤد ونسائی وطحاوی میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ایک حدیث یوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بمکوك ویغتسل بخمسۃ مکاکی۔[2]

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مکوک سے وضو اور پانچ سے غسل فرماتے۔

مکوک ف میں کیلہ ہے اور کیلہ نصف صاع تو مکوک ڈیڑھ صاع ہوا کما فی الصحاح والقاموس وغیرھما فی اقاویل اخر، اور ایک صاع کو بھی کہتے ہیں بعض علمائے حدیث میں یہی مراد لی تو وضو کے لئے چار مُد ہوجائیں گے مگر راجح یہ ہے کہ یہاں مکوک سے مُد مراد ہے جیسا کہ خود انھیں کی دیگر روایات میں تصریح ہے والروایات تفسر بعضھا بعضا (اور روایات میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے۔ت)

ف: فائدہ مکوک اور کیلہ کا بیان

---

[1] کنز العمال بحوالہ ص حدیث ۲۶۸۳۷ و ۲۶۸۳۸ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۳۲ و ۳۳۳

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۹

سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مایجزئ من الماء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۳

سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للوضوء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۴

شرح معانی الآثار کتاب الزکوۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

13
13

امام طحاوی نے فرمایا:

احتمل ان یکون اراد بالمکوک المد لانھم کانوا یسمون المد مکوکا۔[1]

یہ احتمال ہے کہ انھوں نے مکوک سے مُد مراد لیا ہو اس لئے کہ وہ حضرات مُد کو مکوک کہا کرتے تھے (ت)

نہایہ ابن اثیر جزری میں ہے:

اراد بالمکوک المد وقیل الصاع والاول اشبہ لانہ جاء فی حدیث اٰخر مفسرا بالمُد والمکوک اسم للمکیال و یختلف مقدارہ باختلاف اصطلاح الناس علیہ فی البلاد۔[2]

انھوں نے مکوک سے مُد مراد لیا۔ اور کہا گیا کہ صاع مراد لیا۔ اور اوّل مناسب ہے اس لئے کہ دُوسری حدیث میں اس کی تفسیر "مُد" سے آئی ہے۔ اور مکوک ایک پیمانے کا نام ہے۔ اس کی مقدار مختلف بلاد میں لوگوں کے عرف کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ (ت)

رہا غسل، اس میں کمی کی جانب یہ حدیث ہے کہ صحیح مسلم میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

انھا کانت تغتسل ھی والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی اناء واحد یسع ثلثۃ امداد اوقریبا من ذٰلک۔[3]

وہ اور رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن میں کہ تین مُد یا اس کے قریب کی گنجائش رکھتا نہا لیتے۔

اس کے ایک معنی یہ ہوتے ہیں کہ دونوں کا غسل اُسی تین مُد پانی سے ہوجاتا تو ایک غسل کو ڈیڑھ ہی مُد رہا، مگر علماء نے اسے بعید جان کر تین[3] توجیہیں فرمائیں:

اوّل یہ کہ یہ ہر ایک کے جُداگانہ غسل کا بیان ہے کہ حضور اُسی ایک برتن سے جو تین مُد کی قدر تھا غسل فرما لیتے اور اسی طرح میں بھی۔ ذکرہ الامام القاضی عیاض (یہ توجیہ امام قاضی عیاض نے ذکر فرمائی۔ ت)

فانقلت فعلی ھذا یضیع قولھا **اگر یہ سوال ہو کہ پھر تو ان کا "ایک برتن میں"**

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷
[2] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب المیم مع الکاف تحت اللفظ مکک دار الکتب العلمیہ بیروت ۴/۲۹۸
[3] صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

فی اناء واحد فانما قصدھا بہ افادۃ اجتماعھا معہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الغسل من اناء واحد کما افصحت بہ فی الروایۃ الاخرٰی کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد تختلف ایدینا فیہ من الجنابۃ رواہ الشیخان[1] ، وفی اخرٰی لمسلم من اناء بینی و بینہ واحد فیبادرنی حتی اقول دع لی[2]، وللنسائی من اناء واحد یبادرنی وابادرہ حتی یقول دعی لی وانا اقول دع لی[3]۔

کہنا بے کار ہو جاتا ہے کہ اس لفظ سے ان کا مقصد یہی بتانا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ساتھ ایک برتن سے غسل کرتی تھیں، جیسا کہ دوسری روایت میں اسے صاف طور پر بیان کیا ہے: میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسلِ جنابت کیا کرتے اس میں ہمارے ہاتھ باری باری آتے جاتے —— اسے بخاری و مسلم نے روایت کیا —— اور مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے: ایک ہی برتن سے جو میرے اور ان کے درمیان ہوتا تو وہ مجھ پر سبقت فرماتے یہاں تک کہ میں عرض کرتی میرے لئے بھی رہنے دیجئے —— اور نسائی کی روایت میں یہ ہے: ایک ہی برتن سے، وہ مجھ سے سبقت فرماتے اور میں ان سے سبقت کرتی، یہاں تک کہ حضور فرماتے: میرے لئے بھی رہنے دو۔ اور میں عرض کرتی: میرے لئے بھی رہنے دیجئے۔ (ت)

ف: مسئلہ جائز ہے کہ زن و شوہر دونوں ایک برتن سے ایک ساتھ غسلِ جنابت کریں اگرچہ باہم ستر نہ ہو اور اُس وقت متعلق ضرورتِ غسل بات بھی کر سکتے ہیں مثلاً ایک سبقت کرے تو دوسرا کہے میرے لئے پانی رہنے دو۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب ھل یدخل یدہ فی الاناء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۰
صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸
[2] صحیح مسلم 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃
[3] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب الرخصۃ فی ذالک نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۴۷

قلت لایلزم ان لا ترید بھذا اللفظ کلما تکلمت بہ الا ھذہ الافادۃ فقد ترید ھھنا ان ذلک الاناء الواحد کان یکفیہ اذا اغتسل ولا یطلب زیادۃ ماء وکذلک انا اذا اغتسلت۔

میں جواب دوں گا ضروری نہیں کہ جب بھی وہ یہ لفظ بولیں تو انھیں یہی بتانا مقصود ہو، یہاں اُن کا مقصد یہ بتانا ہے کہ وہی ایک برتن جب حضور غسل فرماتے تو ان کے لئے کافی ہوجاتا اور مزید پانی طلب نہ فرماتے اور یہی حال میرا ہوتا جب میں نہاتی۔

دوم یہاں مُد سے صاع مراد ہے۔

قالہ ایضا مرفالہ الی وفاق حدیث الفرق الاتی فانہ ثلثۃ اصع واقرہ النووی۔

یہ توجیہ بھی امام قاضی عیاض ہی نے پیش کی تاکہ اس میں اور اگلی حدیثِ فرق میں مطابقت ہوجائے کیونکہ فَرَق تین صاع کا ہوتا ہے۔ امام نووی نے بھی اس توجیہ کو برقرار رکھا۔

اقول یہ اس کا محتاج ہے کہ مُد بمعنی صاع زبانِ عرب میں آتا ہو اور اس میں سخت تامّل ہے، ف صحاح وصراح ومختار وقاموس وتاج العروس لغاتِ عرب ومجمع البحار ونہایہ ومختصر سیوطی لغاتِ حدیث وطلبۃ الطلبہ ومصباح المنیر لغاتِ فقہ میں فقیر نے اس کا پتا نہ پایا، اور بالفرض کہیں شاذ ونادر ورود ہو بھی تو اس پر حمل تجوز بے قرینہ سے کچھ بہتر نہیں۔

اما جعل امیر المؤمنین عمر بن عبد العزیز المد بثلثۃ امداد فحادث لایحمل علیہ کلام ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہما۔

لیکن یہ کہ امیر المؤمنین حضرت عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالٰی عنہ نے ایک مد تین مد کے برابر بنایا تو یہ بعد کی بات ہے، اس پر حضرت ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا کا کلام محمول نہیں ہوسکتا۔ (ت)

سوم یہ کہ حدیث میں زیادہ کا انکار نہیں، حضور وام المؤمنین معًا تین مُد سے نہائے ہوں اور جب پانی ختم ہوچکا اور زیادہ فرمالیا ہو،

ابداہ الامام النووی حیث قال یجوز ان یکون ھذا وقع

یہ توجیہ امام نووی نے پیش کی ان کے الفاظ یہ ہیں، ہوسکتا ہے یہ ایک وقت (مثلاً غسل شروع کرتے

ف: تطفل علی الامام القاضی عیاض والامام النووی۔

فی بعض الاحوال و نماداہ لما فرغ۔[1] | وقت) ہُوا ہو اور جب پانی ختم ہوگیا تو دونوں حضرات نے اور لے لیا ہو۔(ت)

اقول یہ بھی بعید[ف1] ہے کہ اس تقدیر پر ذکر مقدار عبث و بیکار ہوا جاتا ہے تو قریب تر وہی توجیہ اول ہے۔

وانا **اقول** لوحمل علی الاشتراك لم یمتنع فقد قدمنا روایة انه صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضا بنصف مُد و روی عن الامام محمد رحمه اللہ تعالٰی انه قال ان المغتسل لایمکن ان یعم جسدہ باقل من مد ذکرہ العینی فی العمدة[2] فافاد امکان تعمیم الجسد بمد فکان المجموع مدا ونصفا، واللہ تعالٰی اعلم۔

اور میں **کہتا ہُوں** اگر شرکت پر محمول کرلیا جائے تو بھی (اتنی مقدار سے دونوں حضرات کا غسل) محال نہیں، کیوں کہ یہ روایت ہم پیش کرچکے ہیں کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے آدھے مُد سے وضو فرمایا ــــ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی سے مروی ہے کہ ایک مُد سے کم پانی ہو تو غسل کرنے والا پُورے بدن پر نہیں پہنچا سکتا ــــ اسے علامہ عینی نے عمدة القاری میں ذکر کیا ــــ اس کلام سے مستفاد ہوا کہ ایک مُد ہو تو پورے بدن پر پہنچایا جاسکتا ہے تو کل ڈیڑھ مُد ہوا (آدھے سے وضو باقی سے اور تمام بدن ــــ اس طرح تین مُد سے دو کا غسل ممکن ہوا ۱۲م) واللہ تعالٰی اعلم (ت)

اور جانب زیادت میں اُس قول کی تضعیف تو اوپر گزری کہ مکّوک سے صاع مراد ہے جس سے غسل کے لئے پانچ صاع ہوجائیں، ہاں موطائے مالک و صحیح مسلم و سنن ابی داوٗد میں ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ | رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے

ف: تطفل اخر علی الامام النووی۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی مع صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۸

[2] عمدة القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد تحت الحدیث ۲۰۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۱۴۱

كان يغتسل من اناء واحد هو الفرق من الجنابة.[1] غسلِ جنابت فرماتے تھے اور وہ فَرَق تھا۔

فَرَق[ف1] میں اختلاف ہے، اکثر تین[3] صاع کہتے ہیں اور بعض دو صاع،

ففی الحدیث عند مسلم قال سفین والفَرَق ثلثة أصع[2] وکذلک هو نص الامام الطحاوی وقال النووی کذا قاله الجماهير[3] اھ قال العینی وقیل صاعان[4] اھ وقال الامام نجم الدین النسفی فی طلبة الطلبة هو اناء یاخذ ستة عشر رطلا[5] اھ وهکذا فی نهایة ابن الاثیر وصحاح الجوهری وکذا نقله فی الطلبة عن القتبی و نقل عن شرح الغریبین انه اثنا عشر مدا[6] اھ وقال ابوداؤد سمعت احمد بن حنبل یقول الفرق ستة عشر رطلا[7] ونقل الحافظ فی الفتح عن ابی عبدالله الاتفاق علیه وعلی انه

اس حدیث کے تحت امام مسلم کی روایت میں ہے کہ سفیان نے فرمایا فَرَق تین صاع ہوتا ہے ۔ یہی تصریح امام طحاوی نے فرمائی ۔ اور امام نووی نے فرمایا یہی جمہور کا قول ہے اھ ۔ علامہ عینی نے لکھا، اور کہا گیا کہ دو صاع اھ ۔ امام نجم الدین نسفی نے طلبۃ الطلبہ میں لکھا: یہ ایک برتن ہے جس میں سولہ[16] رطل آتے ہیں اھ ۔ ایسے ہی نہایہ ابن اثیر اور صحاح جوہری میں ہے، اور اسی طرح اس کو طلبۃ الطلبہ میں قتبی سے نقل کیا ہے، اور شرح غریبین سے نقل کیا ہے کہ یہ بارہ[12] مُد ہوتا ہے اھ ۔ اور ابوداؤد نے کہا: میں نے امام احمد بن حنبل سے سُنا کہ فَرَق سولہ[16] رطل کا ہوتا ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابو عبداللہ سے اس پر اور اس پر کہ وہ تین صاع

ف: تطفل علی الامام القاضی عیاض

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۱

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

[3] شرح مسلم للنووی مع صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء الخ 〃 〃 〃 ۱/۱۴۸

[4] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل الرجل مع امرأتہ تحت الحدیث ۲۵۰/۳ ۳/۲۹۰

[5] طلبۃ الطلبۃ کتاب الزکوٰۃ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ مکران بلوچستان ص ۱۹

[6] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

[7] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۱

ثلثة أصع قال لعله یرید اتفاق اھل اللغة[1] اھ اقول ویترا أی لی ان لاخلف فان ستة عشر رطلا صاعان بالعراق وثلثة اصوع بالحجاز۔

ہوتا ہے اتفاق نقل کیا اور کہا شاید ان کی مراد یہ ہے کہ اہلِ لغت کا اتفاق ہے اھ ۔ اقول اور میرا خیال ہے کہ ان اقوال میں کوئی اختلاف نہیں اس لئے کہ سولہ رطل دو صاع عراقی اور تین صاع حجازی کے برابر ہوتا ہے ۔(ت)

امام نووی اس حدیث سے یہ جواب دیتے ہیں کہ پورے فَرَق سے تنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا غسل فرمانا مراد نہیں کہ یہی حدیث صحیح بخاری میں یوں ہے :

کنت اغتسل انا والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد من قدح یقال له الفرق[2]۔

میں اور رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم ایک برتن سے نہاتے وہ ایک قدح تھا جسے فَرَق کہتے۔

اقول یہ لفظ[ف] اجتماع میں نص نہیں،

کما قدمنا فلا ینبغی الجزم بان الافراد غیر مراد بل لقائل ان یقول مخرج الحدیث الزھری عن عروة عن عائشة رضی اللہ تعالٰی عنہا فروی عن الزھری مالك ومن طریقه مسلم وابوداؤد باللفظ الاول[3] وابن

جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ۔ تو اس پر جزم نہیں کرنا چاہئے کہ تنہا غسل فرمانا مراد نہیں ۔ بلکہ کہنے والا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ اس حدیث کے راوی امام زہری ہیں جنھوں نے حضرت عروہ سے انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰے عنہا سے روایت کی ۔ پھر امام زہری سے امام مالک نے اور ان ہی کی سند سے امام مسلم اور ابوداؤد

ف : تطفل ثالث علی الامام النووی ۔

---

[1] فتح الباری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل تحت الحدیث ۲۵۰ دار الکتب العلمیہ ۲/۳۲۶

[2] صحیح البخاری 〃 〃 〃 قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

[3] موطا امام مالک کتاب الطہارۃ العمل فی غسل الجنابۃ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۳۲

صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۱

ابی ذئب عند البخاری والطحاوی باللفظ الثانی[1] تابعہ معمر و ابن جریج عند النسائی[2] وجعفر بن برقان عند الطحاوی[3] و روی عنہ اللیث عند النسائی و سفیٰن بن عیینۃ عندہ و عند مسلم بلفظ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ و سلم یغتسل فی القدح وھو الفرق وکنت اغتسل انا وھو فی الاناء الواحد و لفظ سفیٰن من اناء واحد[4] فیشبہ ان تکون ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا اتت بحدیثین اغتسالہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من الفرق واغتسالھما من اناء واحد فاقتصر منھما مالک علی الحدیث الاول وجمع بینھما ابن ابی ذئب

نے پہلے الفاظ میں روایت کی (کان یغتسل من اناء واحد ھو الفرق)، اور امام بخاری وامام طحاوی کی روایت میں امام زہری سے ابن ابی ذئب نے بلفظ دوم روایت کی (کنت اغتسل انا والنبی الخ) ابن ابی ذئب کی متابعت امام نسائی کی روایت میں معمر اور ابن جریج نے، اور امام طحاوی کی ایک روایت میں جعفر بن برقان نے کی — اور نسائی کی تخریج پر امام زہری سے امام لیث نے اور نسائی و مسلم کی تخریج میں ان سے امام سفیٰن بن عیینہ نے ان الفاظ سے روایت کی ؛ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم ایک قدح میں غسل فرماتے اور وہ فرَق ہے — اور میں اور حضور ایک برتن میں غسل کرتے — امام سفیٰن کے الفاظ ہیں : ایک برتن سے " غسل کرتے ۔ تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ام المومنین رضی اللہ تعالٰے عنہا نے دو حدیثیں روایت کیں ایک حضور صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم کے فَرَق سے غسل فرمانے سے متعلق اور ایک دونوں حضرات کے ایک برتن سے غسل فرمانے سے متعلق — تو امام مالک نے دونوں حدیثوں میں سے صرف پہلی حدیث ذکر کی ۔

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۶
[2] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب ذکر الدلالۃ علی انہ لاوقت فی ذلک نور محمد کارخانہ کراچی ۱/ ۴۷
[3] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۶
[4] صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۸

ومتابعوه واتی بهما سفیٰن و واللیث مفصلین ، واللہ تعالٰی اعلم۔

اور ابن ذئب اور ان کی متابعت کرنے والے حضرات (معمر، ابن جریج) نے دونوں حدیثوں کو ملا دیا۔ اور سفیان ولیث نے دونوں کو الگ الگ بیان کیا ۔۔۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

امام طحاوی فرماتے ہیں : حدیث میں صرف برتن کا ذکر ہے کہ اس ظرف سے بہاتے ، بھرا ہونا نہ ہونا مذکور نہیں۔

اقول صرفؔ برتن کا ذکر قلیل الجدوی ہے اُس سے ظاہر مفاد وہی مقدار آب کا ارشاد ہے خصوصاً حدیثِ لیث وسفیٰن میں لفظ فی سے تعبیر کہ ایک قدح میں غسل فرماتے اذ من المعلوم ان لیس المراد الظرفیۃ (اس لئے کہ معلوم ہے کہ ظرفیت (قدح کے اندر غسل کرنا) مراد نہیں۔ ت) اور حدیث مالک میں لفظ واحد کی زیادت اذ من المعلوم ان لیس المراد نفی الغسل من غیرہ قط (کیونکہ معلوم ہے کہ یہ مراد نہیں کہ اس کے علاوہ کسی برتن سے کبھی غسل نہ کیا۔ ت) بہرحال اس قدر ضرور ہے کہ حدیث اس معنی میں نص صریح نہیں زیادت کا صریح نص اُسی قدر ہے جو حدیث انس رضی اللہ تعالٰی عنہ میں گزرا کہ پانچ مُد سے غسل فرماتے ، اور پھر بھی اکثر و اشہر وہی وضو میں ایک مُد اور غسل میں ایک صاع ہے ، اور احادیث کے ارشادات قولیہ تو خاص اسی طرف ہیں ، امام احمد وابوبکر بن ابی شیبہ و

ف : تطفل ما علی الامام السید الاجل الطحاوی۔

؎ زعم شیخ الوہابیۃ الشوکانی ان الحدیث اخرجہ ایضا ابوداؤد و ابن ماجۃ بنحوہ **اقول** کذبؔ علی ابی داؤد واخطاءؔ علی ابن ماجۃ فان اباداؤد لم یخرجہ اصلا انما عندہ عن جابر کان النبی

؎ پیشوائے وہابیہ شوکانی کا زعم ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا اور اسی کے ہم معنی ابن ماجہ نے بھی۔ **اقول** اس نے ابوداؤد کی طرف تو جھوٹا انتساب کیا اور ابن ماجہ کی طرف نسبت میں خطا کی ۔۔۔ اس لئے کہ ابوداؤد نے سرے سے اسے روایت ہی نہ کیا۔ ان کی روایت

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف۱ : رد علی الشوکانی

ف۲ : رد اخر علیہ

عبدبن حمید و اثرم و حاکم و بیہقی جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کرتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

یجزئ من الغسل الصاع ومن الوضوء المد[1] — غسل میں ایک صاع اور وضوء میں ایک مُد کفایت کرتا ہے۔

ابن ماجہ سنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

یجزئ من الوضوء مُد ومن الغسل صاع[2] — وضو میں ایک مُد، غسل میں ایک صاع کافی ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بالصاع ویتوضأ بالمد[3] و ابن ماجۃ لم یخرجہ عن جابر بن عبد اللہ بل عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ عنہم اھ منہ۔

حضرت جابر سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے غسل فرماتے اور ایک سے وضو فرماتے — اور ابن ماجہ نے یہ حدیث حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت نہ کی بلکہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابو طالب سے روایت کی۔ رضی اللہ تعالٰی عنہم۔ (ت)

---

[1] المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ مایجزئ من الماء للوضوء الخ دار الفکر بیروت ۱/۱۶۱
السنن الکبرٰی " باب استحباب ان لاینقص فی الوضوء الخ دار صادر بیروت ۱/۱۹۵
مسند احمد بن حنبل عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۳/۳۷۰
المصنف لابن ابی شیبہ کتاب الطہارات باب فی الجنب کم یکفیہ الخ حدیث ۷۰۸ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۶
[2] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارت باب ماجاء فی مقدار الماء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۴
[3] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مایجزئ من الماء فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۳

فذکر مثل حدیث عقیل غیرانہ قال فی مکان من فی الموضعین[1]

اس کے بعد حدیث عقیل ہی کے مثل ذکر کیا فرق یہ ہے کہ دونوں جگہ "من" کے بجائے "فی" کہا۔ (ت)

امام احمد[ع] انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکفی احدکم مد من الوضوء[2]۔

تم میں سے ایک شخص کے وضوء کو ایک مد بہت ہے۔

ابونعیم معرفۃ الصحابہ میں ام سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء مد و الغسل صاع[3]۔

وضو ایک مد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اول صاع اور مد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کہ رامپور کے سیر سے وضو میں تین پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہوا، اور امام ابویوسف و ائمہ ثلٰثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر، اور جانب کمی وضو میں پونے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر، یا باعتبار کیل و پیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناج کے پیمانہ مد یا صاع کو بھر دے، ظاہر ہے کہ پانی ناج سے

ع وعزاہ الامام الجلیل فی الجامع الصغیر لجامع الترمذی بلفظ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء[4]، قال المناوی واسنادہ ضعیف[5] اھ لکن العبد الضعیف لم یرہ فی ابواب الطھارۃ من الجامع فاللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔

ع یہ حدیث امام جلال الدین سیوطی نے جامع ترمذی کے حوالے سے ان الفاظ سے جامع صغیر میں ذکر کی ہے: وضو میں دو رطل پانی کافی ہے۔ علامہ مناوی نے کہا اس کی سند ضعیف ہے اھ۔ لیکن میں نے جامع ترمذی کے ابواب الطہارہ میں یہ حدیث نہ پائی، فاللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

---

[1] المعجم الاوسط حدیث ۷۵۵۱ مکتبۃ المعارف ریاض ۸/۲۷۳
[2] مسند احمد بن حنبل عن انس رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۳/۲۶۴
[3] تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر کتاب الطہارۃ حدیث ۱۹۴ باب الغسل دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۳۸۶
[4] الجامع الصغیر بحوالت حدیث ۹۹۷۰ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۲/۵۸۹
[5] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث یجزئ فی الوضوء الخ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/۵۰۷

بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں زائد ہوگا کلماتِ ائمہ[ف] میں معنیٰ دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایاتِ احادیث ناظر۔ امام عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ملئ الصاع[1]۔

باب الغسل بالصاع یعنی اتنے پانی سے غسل جس سے صاع بھر جائے۔ (ت)

امام ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

المراد من الروایتین ان الاغتسال وقع بملئ الصاع من الماء[2]۔

دونوں روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کی اتنی مقدار سے ہوا جس سے صاع بھر جائے (ت)

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

ای بالماء الذی ھو قدر ملئ الصاع[3]۔

یعنی اتنے پانی سے غسل جو صاع بھرنے کے بقدر ہو۔ (ت)

نیز عمدۃ القاری میں حدیثِ طحاوی مجاہد سے بایں الفاظ ذکر کی:

قال دخلنا علی عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا فاستسقی بعضنا فاتی بعس، قالت عائشۃ کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بملئ ھذا، قال مجاھد فحزرتہ فیما احزر ثمانیۃ ارطال، تسعۃ ارطال، عشرۃ ارطال، قال و اخرجہ النسائی حزرتہ ثمانیۃ

مجاہد نے کہا ہم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے یہاں گئے تو ہم میں سے کسی نے پانی مانگا۔ ایک بڑے برتن میں لایا گیا۔ حضرت عائشہ نے فرمایا: نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم اس برتن بھر پانی سے غسل فرماتے تھے۔ امام مجاہد نے کہا، میں نے اندازہ کیا تو وُہ برتن آٹھ رطل، یا نو رطل، یا دس رطل کا تھا۔ امام عینی نے کہا، یہ حدیث امام نسائی نے روایت کی تو اس میں یہ ہے کہ میں نے اسے آٹھ رطل کا

ف: تطفل علی العلامۃ علی القاری۔

---

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۲۹۱

[2] فتح الباری " " " " تحت الحدیث ۲۵۱ " " ۲/ ۳۲۷

[3] ارشاد الساری " " " " دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۴۹۰

اس طال[1] ای من دون شك ۔ اندازہ کیا۔ یعنی اس روایت میں بغیر شک کے ہے (ت)

اقول ظاہر[ف] ہے کہ پیمانے ناج کے لئے ہوتے ہیں پانی مکیل نہیں کہ اس کے لئے کوئی مُد وصاع جُدا موضوع ہوں بل نص علماؤنا انه قیمی فاذن لا ھو مکیل ولا موزون (بلکہ ہمارے علماء نے تو تصریح فرمائی ہے کہ پانی قیمت والی چیزوں میں ہے جب تو وہ نہ مکیل ہے نہ موزون۔ ت) تو اندازہ نہ بتایا گیا مگر انھیں مُد وصاع سے جو ناج کے لئے تھے اور کسی برتن سے پانی کا اندازہ بتایا جائے تو اس سے یہی مفہوم ہوگا کہ اس بھر پانی نہ یہ کہ اس برتن میں جتنا ناج آئے اس کے وزن کے برابر پانی۔

وھذا ظاھر جدا فاندفع ما وقع للعلامة علی القاری فی المرقاة شرح المشکٰوة حیث قال تحت حدیث انس کان صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم یتوضأ بالمُد ویغتسل بالصاع المراد بالمد والصاع وزنا لاکیلا[2] اھ فھذا قیله من قِبَله لم یستند فیه لدلیل ولا قیل لاحد قبله واسمعناك نصوص العلماء والحجة الزھراء۔

اور یہ بہت واضح ہے تو وہ خیال دفع ہوگیا جو علامہ علی قاری سے مرقاۃ شرح مشکوۃ میں واقع ہوا کہ انھوں نے حضرت انس کی حدیث "حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو فرماتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے" کے تحت لکھا کہ مُد اور صاع سے مراد اتنے وزن بھر پانی ہے اتنے ناپ بھر نہیں اھ یہ ضعیف قول خود ان کا ہے جس پر نہ تو انھوں نے کسی دلیل سے استناد کیا نہ اپنے پہلے کے کسی شخص کے قول سے استناد کیا۔ اور علماء کے نصوص اور روشن دلیل ہم پیش کرچکے۔

فان قلت الیس قد قال انس رضی اللہ تعالٰی عنه کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم یتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع، رواه الامام الطحاوی[3]۔

اگر سوال ہو کہ کیا حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ نے یہ نہیں فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم دو رطل سے وضو فرماتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔ اسے امام طحاوی نے روایت

ف: تطفل اُخر علیه

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع دارالکتب العلمیۃ بیروت ۲/۲۹۲
[2] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح تحت حدیث ۴۳۹ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۱۴۳
[3] شرح معانی الآثار کتاب الزکوۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷

والرطل من الوزن۔

قلت المراد بالرطلین ھو المُد بدلیل حدیثہ المذکور سابقا والاحادیث یفسر بعضہا بعضا بل قد اخرج الامام الطحاوی عنہ رضی رضی اللہ تعالٰی عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمُد وھو رطلان[1] فاتضح المراد وبھذا استدل ائمتنا علی ان الصاع ثمانیۃ ارطال ولذا قال الامام الطحاوی بعد اخراجہ الحدیث الذی تمسکت بہ فی السؤال فھذا انس قد اخبر ان مُد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رطلان والصاع اربعۃ امداد فاذا ثبت ان المد رطلان ثبت ان الصاع ثمانیۃ ارطال[2] اھ فقد جعل معنی قولہ توضأ برطلین توضأ بالمد وھو رطلان کما افصح بہ فی الروایۃ الاخرٰی علٰی ان الرطل مکیال ایضا کما نص علیہ فی المصباح المنیر[3]، واللہ تعالٰی اعلم۔

کیا۔۔ اور رطل ایک وزن ہے۔

میں کہوں گا دو رطل سے وہی مُد مراد ہے، جس پر دلیل خود اُن ہی کی حدیث ہے جو پہلے ذکر ہوئی۔۔ اور احادیث میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے بلکہ امام طحاوی نے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے یہ روایت بھی کی ہے کہ انھوں نے فرمایا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو فرماتے اور وہ دو رطل ہے۔۔ تو مراد واضح ہوگئی۔۔ اور اسی سے ہمارے ائمہ نے صاع کے آٹھ رطل ہونے پر استدلال کیا ہے اور اسی لئے امام طحاوی نے سوال میں تمھاری پیش کردہ حدیث روایت کرنے کے بعد فرمایا: یہ حضرت انس ہیں جنھوں نے بتایا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا مُد دو رطل تھا اور صاع چار مُد کا ہوتا ہے تو جب یہ ثابت ہوگیا کہ مُد دو رطل ہے تو یہ بھی ثابت ہُوا کہ صاع آٹھ رطل ہے اھ۔ تو امام طحاوی نے "توضأ برطلین" (دو رطل سے وضو فرمایا) کا معنی یہ ٹھہرایا کہ توضأ بالمُد وھو رطلان (ایک مُد سے وضو فرمایا اور وہ دو رطل ہے) جیسا کہ دوسری روایت میں اسے صاف بتایا۔۔ علاوہ ازیں رطل ایک پیمانہ بھی ہے جیسا کہ مصباح منیر میں اس کی صراحت کی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] و [2] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی ۱/ ۳۷۷

[3] المصباح المنیر کتاب الراء تحت لفظ "رطل" منشورات دارالہجرۃ قم ایران ۱/ ۲۳۰

امر دوم غسل میں کہ ایک صاع بھر پانی ہے اس سے مراد مع اُس وضو کے ہے جو غسل میں کیا جاتا ہے یا وضو سے جدا، امام اجل طحاوی رحمہ اللہ تعالٰی نے معنیِ دوم پر تنصیص فرمائی اور وہ جو اکثر احادیث میں ایک صاع اور حدیثِ انس میں پانچ مُد ہے اُس میں یہ تطبیق دی کہ ایک مُد وضو کا اور ایک صاع بقیہ غسل کا، یُوں غسل میں پانچ مُد ہوئے۔ حدیثِ انس رضی اللہ تعالٰی عنہ یغتسل بخمس مکاکی روایت کرکے فرماتے ہیں:

یکون الذی کان یتوضأ بہ مُدا ویکون الذی یغتسل بہ خمسۃ مکاکی یغتسل باربعۃ منہا وھی اربعۃ امداد وھی صاع ویتوضأ باٰخر وھو مُد فجمع فی ھذا الحدیث ما کان یتوضأ بہ للجنابۃ وما کان یغتسل بہ لہا[1] وافرد فی حدیث عتبۃ (یعنی الذی فیہ الوضوء بمُد والغسل بصاع) ما کان یغتسل بہ لہا خاصۃ دون ما کان یتوضأ بہ[2] اھ۔

جتنے پانی سے وضو فرماتے وہ ایک مُد ہوگا اور جتنے سے غسل فرماتے وہ پانچ مکوک ہوگا ـــ چار مکوک ـــ وہی چار مُد اور چار مُد ایک صاع ـــ سے غسل فرماتے۔ اور باقی ایک مکوک ـــ ایک مُد ـــ سے وضو فرماتے۔ تو اس حدیث میں جتنے سے جنابت کا غسل و وضو فرماتے دونوں کو جمع کردیا۔ اور حدیثِ عتبہ میں (یعنی جس میں یہ ہے کہ ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل) صرف اس کو بیان کیا جس سے غسل فرماتے، اُس کو ذکر نہ کیا جس سے وضو فرماتے اھ۔

اقول لکن حدیثہ یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد لیس فی التوزیع بل فی التنویع کما لایخفی ای ان الغسل نفسہ کان تارۃ باربعۃ وتارۃ بخمسۃ سواء ارید بہ اسالۃ الماء علی سائر البدن وحدھا

اقول لیکن حضرت انس کی یہ حدیث کہ حضور ایک صاع سے پانچ مُد تک پانی سے غسل فرماتے، بیانِ تقسیم میں نہیں بلکہ بیانِ تنویع میں ہے، جیسا کہ پوشیدہ نہیں ـــ یعنی خود غسل ہی کبھی چار مُد سے ہوتا اور کبھی پانچ مُد سے ہوتا خواہ اس سے صرف پُورے بدن پر پانی بہانا مراد لیں یا اس کے

[1] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷

[2] " " " " " " " " " " " "

او مع الوضوء۔ ساتھ وضو بھی ملالیں۔ (ت)

امر سوم یہ صاعف کس ناج کا تھا، ظاہر ہے کہ ناج ہلکے بھاری ہیں، جس پیمانے میں تین سیر جَو آئیں گے گیہوں تین سیر سے زیادہ آئیں گے اور ماش اور بھی زائد۔ ابوشجاع ثلجی نے صدقۂ فطر میں ماش یا مسور کا پیمانہ لیا کہ ان کے دانے یکساں ہوتے ہیں تو ان کا کیل و وزن برابر ہوگا بخلاف گندم یا جَو کہ اُن میں بعض کے دانے ہلکے بعض کے بھاری ہوتے ہیں، تو دو قسم کے گیہوں اگرچہ ایک ہی پیمانے سے لیں وزن میں مختلف ہوسکتے ہیں اور اسی طرح جَو۔ درمختار میں اسی پر اقتصار کیا اور امام صدرالشریعۃ نے شرح وقایہ میں فرمایا کہ احوط کھرے گیہوں کا صاع ہے۔ اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں جَو کا صاع احوط بتایا اور حاشیہ زیلعی للسید محمد امین میرغنی سے نقل کیا:

ان الذی علیه مشائخنا بالحرم الشریف المکی ومن قبلهم من مشائخهم وبه کانوا یفتون تقدیرہ بثمانیة ارطال من الشعیر[1]

یعنی حرم مکہ میں ہمارے مشائخ اور ان سے پہلے ان کے مشائخ اس پر ہیں کہ آٹھ رطل جَو سے صاع کا اندازہ کیا جائے اور اکابر اسی پر فتوٰی دیتے تھے۔

اقول ظاہر ہے کہ صاع اُس ناج کا تھا جو اُس زمان برکت نشان میں عام طعام تھا اور معلوم ہے کہ وہاں عام طعام جَو تھا گیہوں کی کثرت زمانۂ امیر معٰویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہوئی۔ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ میں ہے:

لما کثر الطعام فی زمن معٰویة جعلوہ مدین من حنطة[2]

جب حضرت معاویہ کے زمانے میں طعام کی فراوانی ہوئی تو اسے گیہوں کے دو مُد ٹھہرائے (ت)

ف: مسئلہ زیادہ احتیاط یہ ہے کہ صدقۂ فطر و فدیۂ روزہ و نماز و کفارۂ قسم وغیرہ میں نیم صاع گیہوں جَو کے پیمانے سے دیئے جائیں یعنی جس برتن میں ایک سو چوالیس ۱۴۴ روپے بھر جَو ٹھیک ہموار سطح سے آجائیں کہ نہ اُونچے رہیں نہ نیچے، اُس برتن بھر کر گیہوؤں کو ایک صدقہ سمجھا جائے، ہم نے تجربہ کیا پیمانۂ نیم صاع جَو میں بریلی کے سیر سے کہ سَو روپیہ بھر کا ہے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر گیہوں آتے ہیں فی کس اتنے دیئے جائیں۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۷۷

[2] شرح معانی الآثار 〃 باب مقدار صدقۃ الفطر ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۲

14 شرح صحیح مسلم امام نووی میں ہے:

الطعام فی عرف اھل الحجاز اسم للحنطۃ خاصۃ[1] — طعام اہلِ حجاز کے عرف میں صرف گیہوں کا نام ہے۔(ت)

صحیح ابن خزیمہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے:

قال لم تکن الصدقۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا التمر والزبیب والشعیر ولم تکن الحنطۃ[2] — فرمایا، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے زمانے میں صدقہ کھجور، خشک انگور اور جَو سے دیا جاتا اور گیہوں نہ ہوتا۔

صحیح بخاری شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

کان طعامنا یومئذ الشعیر[3]۔ ہمارا طعام اُس وقت جَو تھا۔(ت)

اور اس سے قطع نظر بھی ہو تو شک نہیں کہ مُد و صاع کا اطلاق مُد و صاع شعیر کو بھی شامل، تو اس پر عمل ضرور اتباعِ حدیث کی حد میں داخل۔

فقیر نے ۲۷ ماہ مبارک رمضان ۱۳۰۳ھ کو نیم صاع شعیری کا تجربہ کیا جو ٹھیک چار رطل جَو کا پیمانہ تھا اس میں گیہوں برابر ہموار مسطح بھر کر تولے تو تین رطل کو پانچ رطل آئے یعنی ایک سو چوالیس ۱۴۴ روپے بھر جَو کی جگہ ایک سو چھتر ۱۷۵ روپے آٹھ آنے بھر گیہوں کہ بریلی کے سیر سے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر ہوئے۔ یہ محفوظ رکھنا چاہئے کہ صدقۂ فطر و کفارات و فدیۂ صوم و صلوٰۃ میں اسی اندازہ سے گیہوں ادا کرنا احوط وانفع للفقرا ہے اگرچہ اصل مذہب پر بریلی کی تول سے چھ ۶ روپے بھر کم ڈیڑھ سیر گیہوں ہیں پھر اُسی پیمانے میں پانی بھر کر وزن کیا تو دو سو چودہ ۲۱۴ روپے بھر ایک دوانی کم آیا کہ کچھ کم چھ ۶ رطل ہُوا تو تنہا وضو[ف] کا پانی رامپوری سیر سے تقریباً آدھ پاؤ سیر ہوا اور باقی غسل کا قریب ساڑھے چار سیر کے، اور مجموع غسل کا چھٹانک اوپر ساڑھے پانسیر

ف: مسئلہ تنہا وضو کا مسنون پانی رامپوری سیر سے کہ چھیانوے ۹۶ روپے بھر کا ہے تقریباً آدھ پاؤ اوپر سیر بھر ہے اور باقی غسل کا ساڑھے چار سیر کے قریب، مجموع غسل کا چھٹانک اوپر ساڑھے پانسیر سے کچھ زیادہ۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی کتاب الزکوٰۃ باب الامر باخراج زکوٰۃ الفطر الخ تحت حدیث ۲۲۵۳ دارالفکر بیروت ۴/ ۲۴۳۲
[2] صحیح ابن خزیمۃ باب الدلیل علی ان الامر الخ حدیث ۲۴۰۶ المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۸۵
[3] صحیح البخاری کتاب الزکوٰۃ باب الصدقۃ قبل العید قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۰۴ و ۲۰۵

14
14

سے کچھ زیادہ۔

یہ بحمداللہ تعالٰی قریب قیاس ہے بخلاف اس کے اگر تنقیحات مذکورہ نہ مانی جائیں تو مجموع غسل کا پانی صرف تین سیر رہتا ہے۔ اور امام ابویوسف کے طور پر دو ہی سیر، اُسی میں وضو اُسی میں غسل، اور ہر عضو پر تین تین بار پانی کا بہنا یہ سخت دشوار بلکہ بہت دُور از کار ہے۔

فائدہ (ف۱) اُن پانیوں کے بیان میں جو اس حساب سے جُدا ہیں،

(۱) آبِ استنجا ــ ہمارے (ف۲) علماء نے وضو کی تقسیم یُوں فرمائی ہے کہ آدمی موزوں پر مسح کرے اور استنجے کی حاجت نہ ہو تو نیم مُد پانی کافی ہے اور موزے اور استنجا دونوں ہوں یا دونوں نہ ہوں تو ایک مُد اور موزے نہ ہوں اور استنجا کرنا ہو تو ڈیڑھ مُد۔ حلیہ میں ہے،

روی الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ فی الوضوء ان کان متخففا ولایستنجی کفاہ رطل لغسل الوجہ والیدین ومسح الراس والخفین وان کان یستنجی کفاہ رطلان رطل للاستنجاء ورطل للباقی وان لم یکن متخففا ویستنجی کفاہ ثلثۃ ارطال رطل للاستنجاء ورطل للقدمین ورطل للباقی[۱]

امام حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وضو کے بارے میں روایت کی ہے کہ اگر موزے پہنے ہیں اور استنجا نہیں کرنا ہے تو چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے دھونے اور سر اور موزوں کے مسح کے لئے ایک رطل کافی ہے۔ اور اگر استنجا بھی کرنا ہے تو دو رطل ــ ایک رطل استنجا کے لئے اور ایک رطل باقی کے لئے ــ اور اگر موزے نہیں ہیں اور استنجا کرنا ہے تو تین رطل کفایت کریں گے، ایک رطل استنجا کے لئے، ایک رطل دونوں پاؤں کے لئے، اور ایک رطل باقی کے لئے۔ (ت)

ف۱: مسئلہ اُن پانیوں کا بیان جو اس حساب کے علاوہ ہیں۔
ف۲: مسئلہ حالات وضو پر مسنون پانی کے اختلافات اور یہ کہ استنجے کے لئے چھٹانک آدھ سیر پانی چاہیے۔

---

[۱] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

(۲) ظاہر ہے کہ اگر بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ ہو جیسے حاجتِ غسل میں ران وغیرہ پر منی تو اس کی تطہیر کا پانی اس حساب میں نہیں اور یہیں سے ظاہر کہ بعد جماع اگر کپڑا نہ ملے تو پانی کہ اب استنجے کو درکار ہوگا معمول سے بہت زائد ہوگا۔

(۳) پیش از استنجا تین بار[ف۱] دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا مطلقاً سنّت ہے اگرچہ سوتے سے نہ جاگا ہو یہ اس سنت سے جدا ہے کہ وضو کی ابتدا میں تین بار ہاتھ دھوئے جاتے ہیں، سنت یوں ہے کہ تین بار ہاتھ دھوکر استنجا کرے پھر آغازِ وضو میں بار دیگر تین بار دھوئے پھر منہ[ف۲] دھونے کے بعد جو ہاتھ کہنیوں تک دھوئے گا اس میں بھی ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھوئے تو دونوں کفدست تین مرتبہ دھوئے جائیں گے، ہر مرتبہ تین تین بار، اخیر کے دونوں داخلِ حسابِ وضو ہیں، اور اوّل خارج۔ ہاں اگر استنجا کرنا نہ ہو تو وہی مرتبہ تین تین بار دھونا رہے، درمختار میں ہے:

(سنۃ البداءۃ بغسل الیدین) الطاھرتین ثلثا قبل الاستنجاء وبعدہ وقید الاستیقاظ اتفاقی (الی الرسغین وھو) سنۃ (ینوب عن الفرض) ولیس غسلھما ایضا مع الذراعین[۱] اھ ملتقطا۔

وضو کی سنت گٹوں تک دونوں پاک ہاتھوں کے دھونے سے ابتدا کرنا۔ تین بار استنجے سے پہلے اور اس کے بعد بھی۔ اور نیند سے اُٹھنے کی قید اتفاقی ہے اور یہ ایسی سنت ہے جو فرض کی نیابت کر دیتی ہے۔ اور کلائیوں کے ساتھ بھی ہاتھوں کو دھونا مسنون ہے اھ ملتقطا (ت)

ردالمحتار میں ہے:

خص المصنف بالمستیقظ تبرکا بلفظ

مصنّف نے نیند سے اُٹھنے والے کے ساتھ لفظ

ف۱: مسئلہ استنجے سے پہلے تین بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا سنّت ہے اگرچہ سوتے سے نہ اٹھا ہو، ہاں سوتے سے اٹھا اور بدن پر کوئی نجاست تھی تو زیادہ تاکید یہاں تک کہ سنت مؤکدہ ہے۔

ف۲: مسئلہ وضو کی ابتدا میں جو دونوں ہاتھ کلائیوں تک تین تین بار دھوئے جاتے ہیں سنت یہ ہے کہ منہ دھونے کے بعد جو ہاتھ دھوئے اس میں پھر دونوں کفدست کو شامل کرلے سرِ ناخن سے کہنیوں کے اوپر تک تین بار دھوئے۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۰ و ۲۱

الحدیث والسنۃ تشمل المستیقظ وغیرہ وعلیہ الاکثرون اھ وفی النھر الاصح الذی علیہ الاکثر انہ سنۃ مطلقا لکنہ عند توھم النجاسۃ سنۃ مؤکدۃ کما اذا نام لاعن استنجاء او کان علی بدنہ نجاسۃ، وغیر مؤکدۃ عند عدم توھمھا کما اذا نام لاعن شیئ من ذلک او لم یکن مستیقظا عن نوم اھ ونحوہ فی البحر[1] اھ۔

حدیث سے برکت حاصل کرنے کے لئے کلام خاص کیا۔ اور سنّت نیند سے اٹھنے والے کے لئے بھی اور اس کے علاوہ کے لئے بھی ہے ــــ اسی پر اکثر حضرات ہیں اھ ۔ النہرالفائق میں ہے: اصح جس پر اکثر ہیں، یہ ہے کہ وہ مطلقاً سنّت ہے لیکن نجاست کا احتمال ہونے کی صورت میں سنّتِ مؤکدہ ہے مثلاً بغیر استنجا کے سویا ہو، یا سوتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست رہی ہو۔ اور نجاست کا احتمال نہ ہونے کی صورت میں سنّتِ غیر مؤکدہ ہے مثلاً ان میں سے کسی چیز کے بغیر سویا ہو یا نیند سے اُٹھنے کی حالت نہ ہو اھ ــــ اسی کے ہم معنی بحر میں بھی ہے اھ

اقول ووجھہ ان النجاسۃ اذا کانت متحققۃ کمن نام غیر مستنج واصابۃ الید فی النوم غیر معلومۃ کانت النجاسۃ متوھمۃ اما اذا لم تکن نفسھا

اقول اس کی وجہ یہ ہے کہ نجاست جب محقق ہے ــــ جیسے اس کے لئے جو بغیر استنجا کے سویا ہو ــــ اور نیند میں نجاست پر ہاتھ کا پہنچنا معلوم نہیں ہے تو ہاتھ میں نجاست لگنے کا صرف احتمال ہے لیکن جب خود نجاست ہی

ف: **مسئلہ** بدن پر کوئی نجاست ہو مثلاً تر خارش ہے یا زخم یا پھوڑا یا پیشاب کے بعد بے استنجا سو رہا کہ پسینہ آکر تری پہنچنے کا احتمال ہے جب تو گٹوں تک ہاتھ پہلے دھونا سنّتِ مؤکدہ ہے اگرچہ سویا نہ ہو جبکہ ہاتھ کا اس نجاست پر پہنچنا محتمل ہو۔ اور اگر بدن پر نجاست نہیں تو ان کا دھونا سنت ہے مگر مؤکدہ نہیں اگرچہ سو کر اٹھا ہو، یونہی اگر نجاست ہے اور اس پر ہاتھ نہ پہنچنا معلوم ہے یعنی جاگ رہا ہے اور یاد ہے کہ ہاتھ وہاں تک نہ پہنچے تو اس صورت میں بھی سنّتِ مؤکدہ نہیں ہاں سنت مطلقاً ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۵

متحققة فالتنجس بالاصابة توهم على توهم فلا يورث تأكد الاستنان۔

متحقق نہیں تو ہاتھ میں نجاست لگنے کا احتمال دَر احتمال ہے اس لئے اس سے مسنونیت مؤکد نہ ہوگی۔

فان قلت الیس ان النوم مظنة الانتشار والانتشار مظنة الامذاء والغالب کالمحقق فالنوم مطلقا محل التوهم۔

اگر یہ سوال ہو کہ کیا ایسا نہیں کہ نیند انتشار آلہ کا مظنہ ہے، اور انتشار مذی نکلنے کا مظنہ ہے۔ اور گمان غالب محقق کا حکم رکھتا ہے تو نیند مطلقًا احتمال نجاست کی جگہ ہے۔

قلت بینا فی رسالتنا "الاحکام والعلل" ان الانتشار لیس مظنة الامذاء بمعنی المفضی الیہ غالبا و قد نص علیہ فی الحلیة۔

میں کہوں گا ہم نے اپنے رسالہ "الاحکام والعلل" میں بیان کیا ہے کہ انتشار مذی نکلنے کا مظنہ اس معنی میں نہیں کہ یہ اکثر خروجِ مذی تک موصل ہوتا ہے۔ حلیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

فان قلت انما علق فی الحدیث الحکم علی مطلق النوم وعللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بقولہ فانما لایدری این باتت یدہ[1] والنوم لا عن استنجاء ان ارید بہ نفیہ مطلقا فمثلہ یبعد عن ذوی النظافة فضلا عن الصحابة رضی اللہ تعالٰی عنہم وھم المخاطبون اولا بقولہ صلی اللہ تعالٰی

پھر اگر یہ سوال ہو کہ حدیث میں اس حکم کو مطلق نیند سے متعلق فرمایا ہے اور حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اس ارشاد سے اس کی علت بیان فرمائی ہے کہ "وہ نہیں جانتا کہ رات کو اس کا ہاتھ کہاں رہا"۔ اگر یہ کہئے کہ لوگ بغیر استنجا کے سوتے تھے اس لئے یہ ارشاد ہوا تو اس سے اگر یہ مراد ہے کہ مطلقًا استنجا ہی نہ کرتے تھے تو ایسا تو ہر صاحبِ نظافت سے بعید ہے صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم سے تو اور زیادہ بعید ہے اور وہی حضرات اولین مخاطب ہیں

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء اذا استیقظ الخ حدیث ۲۴ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۰۰
سنن ابن ماجہ " باب الرجل یستیقظ من منامہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۲

علیہ وسلم اذا استیقظ احدکم من نومه[1] وان ارید خصوص الاستنجاء بالماء فالصحیح المعتمد ان الاستنجاء بالحجر مطھر اذا لم تتجاوز النجاسة المخرج اکثر من قدر الدرھم کما بینته فیما علقته علی رد المحتار فلا یظھر فرق بین الاستنجاء بالماء وترکه فی ایراث التوھم وعدمه۔

حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اس ارشاد کے کہ "جب تم میں سے کوئی نیند سے اُٹھے"۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ پانی سے استنجا نہ کرتے تھے تو صحیح معتمد یہ ہے کہ پتھر کے ذریعہ استنجا سے بھی طہارت ہو جاتی ہے جب کہ نجاست قدر درہم سے زیادہ مخرج سے تجاوز نہ کرے جیسا کہ ردالمحتار پر میں نے اپنے حواشی میں بیان کیا ہے تو احتمالِ نجاست پیدا کرنے اور نہ کرنے میں پانی سے استنجا کرنے اور نہ کرنے کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں۔

قلت الحدیث لافادة الاستنان اما تاکدہ عند تحقق النجاسة فی البدن فبالفحوی۔

قلت (میں کہوں گا) حدیث مسنونیت بتانے کے لئے ہے اور بدن میں نجاست متحقق ہونے کے وقت اس سنّت کا مؤکد ہونا مضمونِ کلام سے معلوم ہوا۔

فان قلت ھذا البحر قائلا فی البحر اعلم ان الابتداء بغسل الیدین واجب اذا کانت النجاسة محققة فیھما وسنة عند ابتداء الوضوء وسنة مؤکدة عند توھم النجاسة کما اذا استیقظ من النوم[2] اھ فھذا نص فی کون کل نوم موجب تاکد الاستنان۔

اگر سوال ہو کہ محقق صاحب بحر، البحرالرائق میں یہ لکھتے کہ: واضح ہو کہ دونوں ہاتھ دھونے سے ابتداء واجب ہے جب ہاتھوں میں نجاست ثابت ہو اور ابتدائے وضو کے وقت سنّت ہے، اور احتمالِ نجاست کے وقت سنّتِ مؤکدہ ہے جیسے نیند سے اُٹھنے کے وقت اھ۔ تو یہ عبارت اس بارے میں نص ہے کہ ہر نیند اس عمل کے سنّتِ مؤکدہ ہونے کا سبب ہے۔

قلت نعم ارسل ھنا

میں کہوں گا ہاں یہاں پر انھوں نے

ف: تطفل علی البحر

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء اذا استیقظ الخ حدیث ۲۴ دارالفکر بیروت ۱/۱۰۰
[2] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۷و۱۸

مااياں تقييده بعد اسطر اذيقول "علم بما قررناه ان مافى شرح المجمع من ان السنة فى غسل اليدين للمستيقظ مقيدة بان يكون نام غير مستنج اوكان على بدنه نجاسة حتى لولم يكن كذلك لايسن فى حقه ضعيف اوالمراد نفى السنة المؤكدة لا اصلها[1] اھ لاجرم ان قال فى الحلية هو مع الاستيقاظ اذا توهم النجاسة اكد[2] اھ فلم يجعل كل نوم محل توهم۔

مطلق رکھا مگر چند سطروں کے بعد اس کی قید واضح کردی ہے، آگے وہ فرماتے ہیں، ہماری تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ شرح مجمع میں جو لکھا ہے کہ "نیند سے اُٹھنے والے کے لئے دونوں ہاتھ دھونے کا مسنون ہونا اس قید سے مقید ہے کہ بغیر استنجا سویا ہو یا سوتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست رہی ہو یہاں تک کہ اگر یہ حالت نہ ہو تو اس کے حق میں سنّت نہیں ہے"۔ (شرح مجمع کا یہ قول) ضعیف ہے — یا اس سے مراد یہ ہو کہ سنّتِ مؤکدہ نہیں ہے، یہ نہیں کہ سرے سے سنّت ہی نہیں اھ — یہی وجہ ہے کہ حلیہ میں کہا: نیند سے اُٹھنے کے وقت جب احتمالِ نجاست ہو تو یہ زیادہ مؤکد ہے اھ — تو انھوں نے ہر نیند کو محلِ احتمال نہ ٹھہرایا۔

اقول وهو معنى قول الفتح قيل سنة مطلقا للمستيقظ وغيره وهو الاولى نعم مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة السنة اكد[3] اھ فاراد بالواو الاجتماع لترتب الحكم لامجرد التشريك فى ترتبه وان كان كلامه مطلقا فى المستيقظ وغيره

اقول یہی فتح القدیر کی اس عبارت کا بھی معنیٰ ہے کہ: کہا گیا نیند سے اُٹھنے والے اور اس کے علاوہ کے لئے یہ مطلقاً سنّت ہے اور یہی قول اولیٰ ہے، ہاں نیند سے اُٹھنے اور نجاست کا احتمال ہونے کی صورت میں سنّت زیادہ مؤکد ہے اھ۔ واوَ (اور) سے ان کی مراد یہ ہے کہ نیند سے اُٹھنا اور نجاست کا احتمال ہونا دونوں باتیں جمع ہوں تو سنّتِ مؤکدہ ہے یہ مراد نہیں کہ نیند سے اُٹھے

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۹

والتوهم غیر مختص بالمستیقظ علی ان السنن الغیر المؤکدۃ بعضہا اٰکد من بعض فافہم۔

جب بھی سُنّتِ مؤکدہ اور احتمالِ نجاست ہو جب بھی سُنّتِ مؤکدہ اگرچہ ان کا کلام نیند سے اٹھنے والے اور اس کے علاوہ کے حق میں مطلق ہے اور احتمال نجاست ہونا نیند سے اُٹھنے والے ہی کے لئے خاص نہیں۔ علاوہ ازیں سُنن غیر مؤکدہ میں بعض سنتیں بعض دیگر کی بہ نسبت زیادہ مؤکد ہوتی ہیں — تو اسے سمجھو۔

(۴) **اقول** اگرچہ[ف] مسواک ہمارے نزدیک سنّتِ وضو ہے خلافاللامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فعندہ سنۃ الصلٰوۃ کما فی البحر وغیرہ (بخلاف امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ کے، کہ ان کے نزدیک سنّتِ نماز ہے جیساکہ بحر وغیرہ میں ہے۔ ت) ولہذا جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لئے مسواک کرنا مطلوب نہیں جب تک منہ میں کسی وجہ سے تغیّر نہ آگیا ہو کہ اب اس دفع تغیّر کے لئے مستقل سنّت ہوگی، ہاں وضو بے مسواک کرلیا ہو تو اب پیش از نماز کرلے کما فی الدر وغیرہ (جیساکہ در وغیرہ میں ہے۔ ت) مگر اس کے وقت[ف] میں ہمارے یہاں اختلاف ہے بدائع وغیرہ معتمدات میں قبل وضو فرمایا اور مبسوط وغیرہ معتبرات میں وقت مضمضہ یعنی وضو میں کُلّی کرتے وقت۔ حلیہ میں ہے:

وقت استعمالہ علی ما فی روضۃ الناطفی والبدائع ونقلہ الزاھدی عن کفایۃ البیھقی والوسیلۃ والشفاء قبل الوضوء وربما یشھد

مسواک کے استعمال کا وقت قبل وضو ہے۔ ایسا ہی روضۃ الناطفی اور بدائع میں ہے اور زاہدی نے اسے کفایۃ البیہقی، وسیلہ اور شفا سے نقل کیا ہے — اور اس پر کچھ شہادت

ف۱: مسئلہ مسواک ہمارے نزدیک نماز کے لئے سنّت نہیں بلکہ وضو کے لئے، تو جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لئے اُس سے مسواک کا مطالبہ نہیں جب تک منہ میں کوئی تغیّر نہ آگیا ہو، ہاں اگر وضو بے مسواک کرلیا تھا تو اب وقت نماز مسواک کرے۔

ف۲: مسواک کے وقت میں ہمارے علماء کو اختلاف ہے کہ قبل وضو ہے یا وضو میں کُلّی کرتے وقت اور اس بارہ میں مصنف کی تحقیق۔

له ما فی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما عن رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ تسوک وتوضأ عہ ثم قام فصلی و فی سنن ابی داؤد عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان لایرقد من لیل ولا نہار فیستیقظ الا تسوک قبل ان یتوضأ و فی المحیط وتحفۃ الفقہاء وزاد الفقہاء ومبسوط شیخ الاسلام محلۃ المضمضۃ تکمیلا للانقاء واخرج الطبرانی عن ایوب قال کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ استنشق ثلثا وتمضمض وادخل اصبعہ فی فمہ وھذا ربما یدل علی ان وقت الاستیاک حالۃ المضمضۃ فان الاستیاک بالاصبع بدل عن الاستیاک بالسواک والاصل کون الاشتغال بالبدل

صحیح مسلم کی اس حدیث سے ملتی ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت فرمائی کہ سرکار نے مسواک کی اور وضو کیا پھر اٹھ کر نماز ادا کی — اور سنن ابوداؤد میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم دن یا رات میں جب بھی سو کر بیدار ہوتے تو وضو کرنے سے پہلے مسواک کرتے۔ اور محیط، تحفۃ الفقہاء، زاد الفقہاء اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مسواک کا وقت کُلّی کرنے کی حالت میں ہے تاکہ صفائی مکمل ہو جائے۔ اور طبرانی نے حضرت "ایوب" سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب وضو فرماتے تو تین بار ناک میں پانی لے جاتے اور کُلّی کرتے اور انگلی منہ میں داخل کرتے —— اس حدیث سے کچھ دلالت ہوتی ہے کہ مسواک کا وقت کُلّی کرنے کی حالت میں ہے اس لئے کہ انگلی استعمال کرنا مسواک استعمال کرنے کا بدل ہے

عہ ھکذا ھو فی نسختی الحلیۃ بالواو والذی فی صحیح مسلم رجع فتسوک فتوضأ ثم قام فصلی ولعلہ اظہر دلالۃ علی المراد اھ۔

عہ میرے نسخۂ حلیہ میں اسی طرح و توضأ (اور وضو کیا) واؤ کے ساتھ ہے۔ اور صحیح مسلم میں یہ ہے رجع فتسوک فتوضأ ثم قام فصلی (لوٹ کر مسواک کی پھر وضو کیا پھر اُٹھ کر نماز ادا کی) اور شاید دلالت مقصود میں یہ زیادہ ظاہر ہے اھ (ت)

له صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب السواک قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۲۸

وقت الاشتغال بالاصل[1] اھ مختصرًا۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ بدل میں مشغولی اسی وقت ہو جس وقت اصل میں مشغولیت ہوتی اھ مختصرًا۔

اقول ھکذا فی نسختی الحلیۃ عن ایوب فان کان عن ابی ایوب رضی اللہ تعالٰی عنہ واسقط الناسخ والا فالمرسل والظاھر الاول فان للطبرانی حدیثا عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ فی صفۃ الوضوء لکن لفظہ کما فی نصب الرایۃ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ تمضمض واستنشق وادخل اصابعہ من تحت لحیتہ فخللھا[2] اھ فاللہ تعالٰی اعلم وعلٰی ف کل یخلو عن ابعاد النجعۃ فقد اخرج الامام احمد فی مسندہ عن امیر المؤمنین علی کرم اللہ تعالٰی وجھہ انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجھہ وکفیہ ثلثا وتمضمض ثلثا فادخل

اقول میرے نسخۂ حلیہ میں "عن ایوب" (ایوب سے) ہے۔ اگر یہ اصل میں عن ابی ایوب رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے اور کاتب سے "ابی" چھوٹ گیا ہے جب تو مسند ہے ورنہ مرسل ہے اور ظاہر اوّل ہے۔ اس لئے کہ طبرانی کی ایک حدیث حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے طریقہ وضو کے بارے میں آئی ہے۔ لیکن اس کے الفاظ نصب الرایہ کے مطابق ۔۔ یہ ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب وضو فرماتے تو کُلّی کرتے اور ناک میں پانی ڈالتے اور اپنی انگلیاں داڑھی کے نیچے سے ڈال کر ریش مبارک کا خلال کرتے اھ ۔ تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے ۔۔ بہرحال اس حدیث سے استناد تلاش مقصود میں قریب چھوڑ کر دُور جانے کے مرادف ہے اس لئے کہ امام احمد نے مسند میں امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ سے روایت فرمائی ہے کہ انھوں نے ایک کُوزہ میں پانی منگا کر چہرے اور ہتھیلیوں کو تین بار دھویا اور تین بار کلی کی تو اپنی

ف: تطفل علی الحلیۃ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ کتاب الطہارت - احادیث ابی ایوب نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی لاہور ۱/۵۵

بعض اصابعہ فی فیہ وقال فی اٰخرہ ھکذا کان وضوء نبی[1] اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم و نحوہ عند عبد بن حمید عن ابی مطر عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

ایک انگلی منہ میں لے گئے ۔ اور اس کے آخر میں یہ فرمایا : اسی طرح خدا کے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو تھا۔ اور اسی کے ہم معنی عبد بن حمید کی حدیث ہے جو ابو مطر کے واسطہ سے حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے۔

ثم اقول لیس نصًّا فی کونہ بدلا عن السواک فقد تدخل الاصبع فی الفم لاستخراج النخاع مثلاً و اشار الیہ المحقق بقولہ ربما یدل[2]۔

ثم اقول یہ بھی اس بارے میں صریح نہیں کہ منہ میں انگلی ڈالنا مسواک کے بدلہ میں تھا' کیونکہ منہ میں انگلی کھنکار وغیرہ نکالنے کے لئے بھی ڈالی جاتی ہے۔ اسی بات کی طرف محقق حلبی نے اپنے لفظ ربما یدل (کچھ دلالت ہوتی ہے) سے اشارہ فرمایا ہے۔

علٰی انی اقول معلوم ضرورۃً[ف] شدۃ حبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم للسواک و انما فعل ھذا مرۃ بیانا للجواز فلیکن کونہ عند المضمضۃ ایضا لذلک ای من لم یستک سھوا مثلاً ولاسواک عندہ الاٰن فلیستک بالاصابع حین المضمضۃ و بھذا تضعف الدلالۃ جدا۔

علاوہ ازیں میں کہتا ہوں قطعی وضروری طور پر معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو مسواک کرنا بہت محبوب تھا اور صرف بیانِ جواز کے لئے ایک بار ایسا کیا۔ تو چاہئے کہ اس عمل کا وقتِ مضمضہ ہونا بھی اسی غرض سے ہو یعنی جس نے مثلاً بھول کر مسواک نہیں کی اور بروقت اس کے پاس مسواک موجود نہیں تو وہ وقتِ مضمضہ انگلیوں سے صفائی کرلے۔ اور اس سے (مسواک کا مقررہ وقت حالتِ مضمضہ ہونے پر) حدیث کی دلالت بہت ضعیف ہوجاتی ہے۔

ف: تطفل اٰخر علیھا۔

[1] مسند احمد بن حنبل عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۱۵۱

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

نعم روی ابوعبید فی کتاب الطھور عن امیرالمؤمنین عثمٰن رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ کان اذا توضأ یسوك فاہ باصبعہ[1] لکنی اقول معترك عظیم فی دلالۃ کان یفعل علی الاستمرار بل علی التکرار ولی فیھا رسالۃ سمیتھا "التاج المکلل فی انارۃ مدلول کان یفعل" فان اخترنا ان لا،لم یدل علی الاستنان اونعم فما کان عثمٰن لیواظب علی ترك السواك فی محلہ مع انھم ھم الائمۃ الاعلام العاضون بنواجذھم علی سنن سید الانام علیہ وعلیھم الصلٰوۃ والسلام، فاذن ینقدح فی الذھن واللہ اعلم ان السنۃ السواك قبل الوضوء وان یعالج باصبعہ عند المضمضۃ لکن لا اجترئ علی القول بہ لانی لم اجد احدا من علمائنا مال الیہ۔

ہاں ابوعبید نے کتاب الطھور میں امیرالمؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ "کان اذا توضأ یسوك فاہ باصبعہ" (وہ جب وضو کرتے تھے تو انگلی سے منہ (بطورِ مسواک) صاف کرلیا کرتے تھے ـــ لیکن **میں کہتا ہوں** اس میں سخت معرکہ آرائی ہے کہ کان یفعل (کیا کرتے تھے) کی دلالت استمرار بلکہ تکرار پر ہوتی ہے یا نہیں؟، اس کے بارے میں میرا ایک رسالہ بھی ہے جس کا نام ہے "التاج المکلل فی انارۃ مدلول کان یفعل" (کان یفعل کے مدلول کی توضیح میں آراستہ تاج) ـــ اگر ہم یہ اختیار کریں کہ یہ لفظ استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا تو مسنون ہونے پر اس کی دلالت ثابت نہ ہوگی۔ اور اگر یہ اختیار کریں کہ یہ لفظ استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا تو مسنون ہونے پر اس کی دلالت ثابت نہ ہوگی ۔ اور اگر یہ اختیار کریں کہ استمرار پر دلالت کرتا ہے تو حضرت عثمان کی یہ شان نہیں ہوسکتی کہ اصل مقام پر مسواک ترک کرنے پر وہ مداومت فرماتے رہے ہوں۔ جب کہ یہی حضرات تو وہ بزرگ پیشوا و ائمہ ہیں جو سیّد انام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنّتوں کو دانت سے پکڑنے رہنے والے ہیں۔ اب ذہن میں یہ خیال آتا ہے کہ سنت یہ ہے کہ وضو سے پہلے مسواک کرے اور کُلّی کرتے وقت

---

[1] کتاب الطھور باب المضمضۃ والاستنشاق لیستعان علیھا بالاصابع حدیث ۲۹۸ دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۱۱۶

انگلی سے صفائی کرے لیکن میں اسے کہنے کی جسارت نہیں کرتا کیونکہ اپنے علما میں سے کسی کو میں نے اس طرف مائل نہ پایا۔

فان قلت ماحداك على التقييد بقولك "ولاسواك عندہ الان" صح ابن عدی والدارقطنی والبیهقی و الضیاء فی المختارۃ رووا عن انس بسند قال الضیاء لا اری به باسا[1] اھ وقد ضعفه ابن عدی والبیهقی و قال البخاری فی روایة عن انس عبدالحکم القسملی منکرالحدیث[2] وقال فی التقریب ضعیف[3] انه قال قال رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم یجزئ من السواك الاصابع[4] ورواہ البیهقی بطریق

اگر سوال ہو آپ نے یہ قید کیوں لگائی کہ "اور بروقت اس کے پاس مسواک موجود نہیں"۔ حالانکہ سرکار کی یہ حدیث موجود ہے کہ "انگلیاں مسواک کی جگہ کافی ہیں"۔ اسے ابن عدی، دارقطنی، بیہقی نے اور ضیاء مقدسی نے مختارہ میں حضرت انس سے روایت کیا، اس کی سند سے متعلق ضیاء نے کہا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا اھ — ابن عدی اور بیہقی نے اسے ضعیف کہا — اور امام بخاری نے اس حدیث کے حضرت انس سے روایت کرنے والے شخص عبدالحکم قسملی کو منکر الحدیث کہا — اور تقریب میں اسے ضعیف کہا — اور بیہقی نے ایک اور سند سے اس کو روایت کیا اور اسے غیر محفوظ کہا — اور اس کے ہم معنی طبرانی، ابن عدی اور ابونعیم

ف: تضعیف عبدالحکم القسملی۔

---

[1] المختارۃ فی الحدیث للضیاء

[2] میزان الاعتدال ترجمہ عبدالحکم بن عبداللہ القسملی ۴۷۵۴ دارالمعرفۃ بیروت ۲/ ۵۳۶

السنن الکبرٰی (للبیهقی) کتاب الطهارۃ باب الاستیاک بالاصابع دارصادر بیروت ۱/ ۴۰

[3] تقریب التهذیب حرف العین ترجمہ ۳۷۶۱ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۵۳۳

[4] السنن الکبرٰی (للبیهقی) کتاب الطهارت باب الاستیاک بالاصابع دارصادر بیروت ۱/ ۴۰

الکامل لابن عدی ترجمہ عبدالحکم بن عبداللہ القسملی دارالفکر بیروت ۵/ ۱۹۷۱

کنزالعمال بحوالہ الضیاء حدیث ۲۷۱۸۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۵

أخرو قال غير محفوظ و نحوه للطبراني وابن عدي و ابي نعيم عن ام المومنين الصديقة رضي الله تعالٰی عنہا۔

نے حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی ہے۔

قلت روى ابو نعيم في كتاب السواك عن عمرو بن عوف المزني رضي الله تعالٰی عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالٰی علیه وسلم الاصابع تجزئ مجزى السواك اذا لم يكن سواك[1] ف وقد اطبق علماؤنا على هذا التقييد قال في الحلية لا يقوم الاصبع مقام السواك عند وجوده فان لم يوجد يقم مقامه ذكره في الكافي وغيره يعني ينال ثوابه كما ذكره في الخلاصة[2] اه و في الغنية لا تقوم الاصبع مقام العود عند وجوده وتجويز بعض الشافعية اصبع الغير دون اصبع نفسه تحكم بلا دليل[3] اه ، و في الهندية عن المحيط والظهيرية

میں کہوں گا ابو نعیم نے کتاب السواک میں حضرت عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: انگلیاں مسواک کی جگہ کافی ہوں گی جب مسواک نہ ہو۔ اور اس تقیید پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے۔ حلیہ میں ہے کہ: مسواک موجود ہے تو انگلی اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتی اور موجود نہیں ہے تو اس کے قائم مقام ہوجائے گی۔ اسے کافی وغیرہ میں ذکر کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ مسواک کا ثواب مل جائے گا جیسا کہ خلاصہ میں ذکر کیا ہے اھ۔ اور غنیہ میں ہے کہ لکڑی موجود ہے تو انگلی اس کے قائم مقام نہ ہوسکے گی۔ اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا کہ دوسرے کی انگلی بھی اپنی انگلی کی جگہ روا ہے بلا دلیل اور زبردستی کا حکم ہے اھ۔ ہندیہ میں محیط اور

ف: **مسئلہ** مسواک موجود ہو تو انگلی سے دانت مانجنا ادائے سنت وحصولِ ثواب کے لئے کافی نہیں، ہاں مسواک نہ ہو تو انگلی یا کھرا کپڑا ادائے سنت کردے گا اور عورتوں کے لئے مسواک موجود ہو جب بھی مِسّی کافی ہے۔

---

[1] کنز العمال بحوالہ ابو نعیم فی کتاب السواک حدیث ۲۶۱۶۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۱
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان یستاک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۳

لاتقوم الاصبع مقام الخشبة فان لم توجد فحینئذ تقوم الاصبع من یمینه مقام الخشبة[1] اھ وفی الدر عند فقدہ او فقد اسنانه تقوم الخرقة الخشنة او الاصبع مقامه کما یقوم العلك مقامه للمرأة مع القدرة علیه[2] اھ وھو ماخوذ من البحر وزاد فیه تقوم فی تحصیل الثواب لاعند وجودہ[3] اھ۔

ظہیریہ سے نقل ہے کہ انگلی، لکڑی کے قائم مقام نہیں ہوسکتی۔ اگر مسواک موجود نہیں ہے تو داہنے ہاتھ کی انگلی اس کے قائم مقام ہوجائے گی اھ ــــ درمختار میں ہے: مسواک نہ ہو یا دانت نہ ہوں تو کھُردرا کپڑا یا انگلی مسواک کے قائم مقام ہوجائے گی۔ جیسے عورت کو مسواک کی قدرت ہو جب بھی مِسّی اس کے قائم مقام ہوجائے گی اھ ــــ یہ کلام، بحر سے ماخوذ ہے اور بحر میں مزید یہ بھی ہے کہ انگلی تحصیلِ ثواب [illegible] کے قائم مقام ہوجائے گی اور مسواک موجود ہو تو نہیں اھ۔ (ت)

امام زیلعی نے قولِ اوّل اختیار فرمایا کما سیأتی نقله (جیسا کہ اس کی نقل آئے گی۔ت) اور امام ابن امیر الحاج کے کلام سے اس کی ترجیح مفاد۔

حیث قال فی اٰداب الوضوء تحت قول المنیة وان یستاك بالسواك ان کان والا فبالاصبع کون الادب فی فعله ان یکون فی حالة المضمضة علی قول بعض المشائخ[4] اھ۔

اس طرح کہ انھوں نے آدابِ وضو کے بیان میں منیہ کی عبارت وان یستاك بالسواك (اور یہ کہ مسواک سے صفائی کرے) کے تحت فرمایا: اگر مسواک موجود ہو ورنہ انگلی سے۔ بعض مشائخ کے قول پر اس کے استعمال میں مستحب یہ ہے کہ کُلی کرتے وقت ہو۔ اھ۔ (ت)

جس کا ف مفاد یہ ہے کہ اکثر علماء قولِ اوّل پر ہیں۔ علامہ حسن شرنبلالی شرح وہبانیہ میں فرماتے ہیں:

ف: ھذا قول بعض المشایخ مفادہ ان اکثرھم علٰی خلافه۔

---

[1] الفتاوی الہندیة کتاب الطہارة سُنن الوضو الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۷
[2] الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۱
[3] البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۱
[4] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

قولہ واعتاقہ بعض الائمۃ ینکر مفھومہ ان اکثر الائمۃ یجوزونہ[1]

"بعض ائمہ اس کی آزادی کا انکار کرتے ہیں"۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اکثر ائمہ جائز کہتے ہیں۔ (ت)

اور یہ کہ قول دوم نامعتمد ہے، ردالمحتار باب صفۃ الصلوۃ میں ہے:

قولہ لاباس بہ عند البعض اشار بھذا الی ان ھذا القول خلاف المعتمد[2]

"بعض کے نزدیک حرج نہیں" یہ کہہ کر انھوں نے اس بات کی جانب اشارہ کیا کہ یہ قول خلافِ معتمد ہے۔ (ت)

اور بحرالرائق میں دوم کو قولِ اکثر بتایا اور بہتر ٹھہرایا اور اُسی کے اتباع سے دُرمختار میں تضعیف اول کی طرف اشارہ کیا نہایہ وعنایہ وفتح میں دوم پر اقتصار فرمایا، نہایہ وہندیہ میں ہے:

الاستیاک ھو وقت المضمضۃ[3]

مسواک کرنا وقتِ مضمضہ ہے۔ (ت)

عنایہ میں ہے:

یستاک عرضا لاطولا عند المضمضۃ[4]

کُلی کے وقت مسواک کرے گا دانتوں کی چوڑائی میں، لمبائی میں نہیں۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

قولہ والسواک ای الاستیاک عند المضمضۃ[5]

"اور مسواک کرنا" یعنی کُلی کے وقت مسواک کرنا (ت)

بحر میں ہے:

اختلف فی وقتہ ففی النھایۃ وفتح القدیر انہ عند المضمضۃ وفی البدائع والمجتبی

وقتِ مسواک میں اختلاف ہے۔ نہایہ اور فتح القدیر میں ہے کہ یہ مضمضہ کے وقت ہے۔ بدائع اور

ف: نسبۃ قول الی البعض تفید ان المعتمد خلافہ۔

---

[1] شرح الوہبانیہ

[2] ردالمحتار کتاب الصلوۃ فصل (فی بیان تألیف الصلوۃ الی انتہاءہا) داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۳۳۲

[3] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ (الفصل الثانی فی سنن الوضوء) نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۷

[4] العنایۃ مع فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۱

[5] فتح القدیر " " " " ۱/ ۲۲

قبل الوضوء والاکثر علی الاول وھو الاولٰی
15 لانہ الاکمل فی الانقاء[1]

مجتبٰی میں ہے کہ قبل وضو ہے۔ اور اکثر اول پر ہیں اور وہی اولیٰ ہے کیونکہ صفائی میں یہ زیادہ کامل ہے۔(ت)

شرح نقایہ برجندی میں ہے: وعلیہ الاکثرون[2] (اور اسی پر اکثر حضرات ہیں۔ت)۔

اقول وباللہ التوفیق اوّلاً[ف] یہ معلوم ہو کہ دربارۂ سواک کلماتِ علماء مختلف ہیں کہ سنت ہے یا مستحب۔ عامہ متون میں سنّت ہونے کی تصریح فرمائی اور اسی پر اکثر ہیں۔ صغیری میں اسی کو اصح کہا، جوہرہ نیرہ و درمختار میں سُنّتِ مؤکدہ ہونے پر جزم کیا، لیکن ہدایہ و اختیار میں استحباب کو اصح اور تبیین وغیرہ مطلوب میں صحیح بتایا، فتح میں اسی کو حق ٹھہرایا، حلیہ وبحر نے ان کا اتباع کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں:

قد عدہ القدوری والاکثرون من السنن وھو الاصح[3]

امام قدوری اور اکثر حضرات نے اسے سنّت شمار کیا اور یہی اصح ہے۔(ت)

ردالمحتار میں ہے: وعلیہ المتون[4] (اور اسی پر متون ہیں۔ت)۔

درمختار میں ہے:

السواک سنۃ مؤکدۃ کما فی الجوھرۃ[5]

مسواک سنّتِ مؤکدہ ہے، جیسا کہ جوہرہ میں ہے۔(ت)

ہدایہ میں ہے: الاصح انہ مستحب[6] (اصح یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ت)

امام زیلعی فرماتے ہیں:

الصحیح انھما مستحبان یعنی السواک والتسمیۃ

صحیح یہ ہے کہ دونوں۔یعنی مسواک اور تسمیہ۔مستحب

ف: مسئلہ مسواک وضو کے لئے سنّت یا مستحب ہونے میں ہمارے علماء کو اختلاف ہے، اور اس بارہ میں مصنف کی تحقیق۔

[1] البحرالرائق	کتاب الطہارۃ	ایچ ایم سعید کمپنی	۱/ ۲۰
[2] شرح النقایۃ للبرجندی	"	نولکشور لکھنؤ	۱/ ۱۶
[3] صغیری شرح منیۃ المصلی	بحث سنن الوضوء	مطبع مجتبائی دہلی	ص ۱۳
غنیۃ المستملی	ومن الآداب ان یستاک	سہیل اکیڈمی لاہور	ص ۳۲
[4] ردالمحتار	کتاب الطہارۃ	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۷۷
[5] الدرالمختار	"	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۲۱
[6] الہدایۃ مع فتح القدیر	"	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	۱/ ۲۲

لانھمالیسا من خصائص الوضوء[1] ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں وضو کی خصوصیات میں سے نہیں ہیں۔ (ت)

محقق علی الاطلاق فرماتے ہیں:

الحق انہ من مستحبات الوضوء[2] حق یہ ہے کہ وہ مستحباتِ وضو میں سے ہے (ت)

امام ابن امیر الحاج بعد ذکرِ حدیث فرماتے ہیں:

ھذا عند التحقیق انما یفید الاستحباب فلاجرم ان قال فی خیر مطلوب ھو الصحیح وفی الاختیار قالوا والاصح انہ مستحب[3]۔ عند التحقیق ان سب کا مفاد استحباب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خیر مطلوب میں اسی کو صحیح کہا، اور "اختیار" میں ہے کہ علمائے فرمایا، اصح یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ (ت)

علامہ خیر الدین رملی قولِ بحر دربارۂ استحباب نقلا عن الفتح ھو الحق (فتح سے نقل کیا گیا کہ وہ حق ہے۔ ت) پھر قولِ صغیری دربارۂ سنیت ھو الاصح نقل کرکے فرماتے ہیں:

فقد علم بذلك اختلاف التصحیح اھ کمافی المنحۃ[4]۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بارے میں اختلافِ تصحیح ہے اھ جیسا کہ منحۃ الخالق میں ہے (ت)

اقول جب تصحیح مختلف ہے تو متون پر عمل لازم کما نصوا علیہ (جیسا کہ علماء نے اس قاعدے کی صراحت فرمائی ہے۔ ت) قولِ سنیت کی ایک وجہ ترجیح یہ ہوئی، **وجہ دوم** خود امامِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے سنیت پر نص وارد۔ امام عینی فرماتے ہیں:

المنقول عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ علی ماذکرہ صاحب المفید ان السواك من سنن الدین اھ نقلہ الشلبی[5] علی الکنز۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی سُنتوں میں سے ہے جیسا کہ صاحبِ مفید نے یہ نقل ذکر کی ہے اھ ___ اسے شلبی نے حاشیۂ کنز میں نقل کیا۔ (ت)

---

[1] تبیین الحقائق — کتاب الطہارۃ — دار الکتب العلمیۃ بیروت — ۱/ ۳۵
[2] فتح القدیر — " — مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر — ۱/ ۲۲
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[4] منحۃ الخالق علی البحر الرائق — کتاب الطہارۃ — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی — ۱/ ۲۰
[5] حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق — " — دار الکتب العلمیۃ بیروت — ۱/ ۳۵ و ۳۶

بلکہ ہمارے صاحبِ مذہب کے تلمیذ جلیل امام الفقہاء، امام المحدثین، امام الاولیاء سیدنا عبد اللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: "اگر بستی کے لوگ سنیتِ مسواک کے ترک پر اتفاق کریں تو ہم ان پر اس طرح جہاد کریں گے جیسا مرتدوں پر کرتے ہیں تاکہ لوگ اس سنت کے ترک پر جرأت نہ کریں۔"

فتاوٰی حجہ میں ہے:

قال عبد اللّٰہ بن المبارك لوان اھل قریۃ اجتمعوا علٰی ترك سنۃ السواك نقاتلھم کما نقاتل المرتدین کیلا یجترئ الناس علی ترك سنۃ السواك وھو من احکام الاسلام[1]

حضرت عبد اللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: اگر کسی بستی والے سب کے سب سنتِ مسواک چھوڑ دیں تو ہم ان سے اس طرح جنگ کریں گے جیسے مرتدین سے کرتے ہیں تاکہ لوگوں کو سنتِ مسواک کے ترک کی جسارت نہ ہو جبکہ یہ احکامِ اسلام میں سے ایک حکم ہے۔ (ت)

حلیہ میں اسے نقل کرکے فرمایا:

وھذا یفید انہ من سنن الدین کما حکاہ قولا فی المفید ولیس ببعید[2]

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ یہ دین کی ایک سنت ہے جیسا کہ مفید میں بلفظہ یہی قول امام صاحب سے حکایت کیا، اور یہ بعید نہیں۔ (ت)

وجہ سوم یہی اقوٰی من حیث الدلیل ہے کہ احادیثِ متواترہ اُس کی تاکید اور اُس میں قولاً وفعلاً اہتمام شدید پر ناطق جن سے کتبِ حدیث مملو ہیں بلکہ حضور پُرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اُس پر مواظبت و مداومت گویا ضروریات و بدیہیات سے ہے، ہر شخص کہ احوالِ قدسیہ پر مطلع ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا اس پر مداومت فرمانا جانتا ہے، خود ہدایہ میں فرمایا:

والسواك لانہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم کان یواظب علیہ[3]

اور مسواک کرنا ___ اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اس پر مداومت فرماتے تھے۔ (ت)

---

[1] الفتاوی الحجۃ

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[3] الہدایۃ کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۶

تبیین میں فرمایا:

وقد واظب علیہ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[1]

اور نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی۔ (ت)

اسی طرح کافی امام نسفی وغیرہ میں ہے۔

وسیرد علیك بقیۃ الکلام فی اتمام تقریب الس ام بعون الملك العلام۔

بعون ملک علام اس سے متعلق بقیہ کلام تقریب مقصود کی تکمیل میں آئے گا۔ (ت)

ثانیاً سنیت کو مواظبت درکار۔ اب ہم وضو میں کُلی کے وقت احادیث کو دیکھتے ہیں تو ہرگز اُس وقت مسواک پر مواظبت ثابت نہیں ہوتی، خود امام محقق علی الاطلاق کو اس کا اعتراف ہے اور اسی بناپر قولِ استحباب اختیار فرمایا۔ فتح میں فرماتے ہیں:

المطلوب مواظبتہ علیہ الصلٰوۃ والسلام عند الوضوء ولم اعلم حدیثا صریحا فیہ[2]

مطلوب یہ ہے کہ وضو کے وقت اس پر حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی مداومت ثابت ہو اور میرے علم میں اس بارے میں کوئی صریح حدیث نہیں ہے۔ (ت)

اقول بلکہ مواظبت درکنار چوبیس صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے صفتِ وضو قولاً وفعلاً نقل فرمائی:

(۱) امیر المومنین عثمٰن غنی (۲) امیر المومنین مولٰی علی (۳) عبداللہ بن عباس
(۴) عبداللہ بن زید بن عاصم (۵) مغیرہ بن شعبہ (۶) مقدام بن معدی کرب
(۷) ابومالک اشعری (۸) ابوبکرہ نُفیع بن الحارث (۹) ابُوہریرہ
(۱۰) وائل بن حجر (۱۱) نُفیر بن مالک حضرمی (۱۲) ابوامامہ باہلی
(۱۳) انس بن مالک (۱۴) ابوایوب انصاری (۱۵) کعب بن عمرو یامی
(۱۶) عبداللہ بن ابی اوفی (۱۷) براء بن عازب (۱۸) قیس بن عائذ
(۱۹) اُم المومنین صدیقہ (۲۰) رُبیع بنت معوذ بن عفراء (۲۱) عبداللہ بن انیس
(۲۲) عبداللہ بن عمرو بن عاص (۲۳) امیر معٰویہ (۲۴) رجل من الصحابۃ لم یسم رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۳۵

[2] فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

اوّل کے بیس علامہ محدث جلیل زیلعی نے ذکر کئے ان کے بعد کے دو امام محقق علی الاطلاق نے زیادہ فرمائے۔ اخیر کے دو اس فقیر غفرلہ نے بڑھائے، اور ان کے پچیسویں امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں مگر اُن سے خود اُن کے وضو کی صفت مروی ہے اگرچہ وہ بھی حکمِ مرفوع میں ہے،

رواہ سعید بن منصور فی سننہ عن الاسود بن الاسود بن یزید قال بعثنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ الی عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالٰی عنہ الحدیث[1]، والحدیث قبلہ رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ والعدنی والخطیب عن رجل من الانصار ان رجلا قال الا اریکم کیف کان وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قالوا بلی الحدیث[2] وحدیث معٰویۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عند ابن عساکر۔

اسے سعید بن منصور نے اپنی سُنن میں اسود بن اسود بن یزید سے روایت کیا۔ وہ کہتے ہیں مجھے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالٰی عنہ کے پاس بھیجا۔ اس کے بعد طریقہ وضو سے متعلق پُوری حدیث ہے ــــ اور اس سے قبل والی حدیث جسے ہم نے بتایا کہ ایک صحابی سے مروی ہے جن کا نام مذکور نہیں، اسے ابوبکر بن ابی شیبہ اور عدنی اور خطیب نے روایت کیا ایک انصاری سے کہ ایک شخص نے کہا میں تمھیں رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کا وضو نہ دکھاؤں ؟ لوگوں نے کہا کیوں نہیں! ــــ اس کے بعد باقی حدیث ہے ــــ اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث ابن عساکر نے روایت کی ہے۔ (ت)

ان پچیس ۲۵ صحابہ کی بہت کثیر التعداد حدیثیں اس وقت فقیر کے پیشِ نظر ہیں ان میں کہیں وضو یا کُلّی کرتے میں مسواک فرمانے کا اصلاً ذکر نہیں جنھوں نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کا طریقہ وضو زبان سے بتایا اُنھوں نے مسواک کا ذکر نہ کیا، جنھوں نے اسی لئے وضو کرکے دکھایا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا طریقہ مسنونہ بتائیں اُنھوں نے مسواک نہ کی۔ علی الخصوص امیر المومنین ذو النورین و

---

[1] کنز العمال بحوالہ ص عن الاسود بن الاسود حدیث ۲۶۹۰۲ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۴۴۶ و ۴۴۷

[2] " " ش والعدنی وخط عن رجل " ۲۶۸۶۵ " " " ۹/۴۳۷

امیرالمومنین مرتضٰے رضی اللہ تعالٰے عنہما کہ دونوں حضرات سے بوجوہِ کثیر بار بار بکثرت حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو کرکے دکھانا مروی ہوا کسی بار میں مسواک کا ذکر نہیں۔

عثمٰن غنی سے راوی اُن کے مولٰے حمران عند احمد والبخاری ومسلم وابی داؤد والنسائی وابن ماجۃ وابن خزیمۃ والبزار وابی یعلٰی والعدنی وابن حبان والدارقطنی وابن بشران فی امالیہ، وابی نعیم فی الحلیۃ، ابن الجارود عند الامام الطحاوی وابن حبان والبغوی فی مسند عثمٰن وسعید بن منصور، ابو وائل شقیق بن سلمۃ عند عبدالرزاق وابن منیع والدارمی وابی داؤد وابن خزیمۃ والدارقطنی، ابو دارہ عند احمد والدارقطنی والضیاء، عبدالرحمٰن سلمانی عند البغوی فیہ، عبداللہ بن جعفر ابو علقمۃ کلاھما عند الدارقطنی عبداللہ ابن ابی مُلیکہ عند ابی داؤد، ابو مالک دمشقی عند سعید بن منصور قال حُدثت، ابو النضر سالم عند ابن منیع والحارث وابی یعلٰی ولم یلق عثمٰن۔

سیدنا عثمان غنی سے ایک راوی ان کے آزاد کردہ غلام حمران ہیں جن کی روایت امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، بزّار، ابویعلٰی، عدنی، ابن حبان، دارقطنی، ابن بشران نے اپنی امالی میں اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ذکر کی ہے — دوسرے راوی ابن الجارود ہیں جن کی روایت امام طحاوی، ابن حبان نے، بغوی نے مسند عثمان میں، اور سعید بن منصور نے ذکر کی ہے — تیسرے راوی ابووائل شقیق بن سلمہ ہیں جن کی روایت عبدالرزاق، ابن منیع، دارمی، ابوداؤد، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے ذکر کی ہے۔ چوتھے راوی ابودارہ ہیں جن کی روایت امام احمد، دارقطنی اور ضیاء نے ذکر کی ہے — پانچویں راوی عبدالرحمان سلمانی ہیں جن کی روایت بغوی نے مسند عثمان میں ذکر کی ہے — چھٹے راوی عبداللہ بن جعفر، ساتویں ابوعلقمہ ہیں دونوں حضرات کی روایت دارقطنی نے ذکر کی ہے۔ آٹھویں راوی عبداللہ بن ابی مُلیکہ ہیں جن کی روایت ابوداؤد نے ذکر کی ہے — نویں راوی ابومالک دمشقی ہیں جن کی روایت سعید بن منصور نے ذکر کی ہے وہ کہتے ہیں مجھ سے بیان کیا گیا — دسویں راوی ابوالنضر سالم ہیں جن کی روایت ابن منیع، حارث اور ابویعلٰی نے ذکر کی ہے اور انھیں حضرت عثمان کی ملاقات حاصل نہیں۔ (ت)

علی مرتضٰی سے راوی عبد خیر عند عبد الرزاق وابی بکر بن ابی شیبۃ و سعید بن منصور والدارمی وابی داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ والطحاوی وابن منیع و ابن خزیمۃ و ابی یعلی وابن الجارود وابن حبان والدارقطنی والضیاء، ابوحیہ عند عبد الرزاق وابن ابی شیبۃ واحمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابی یعلی والطحاوی والبھروجی فی مسند علی والضیاء، سیدنا امام حسین رضی اللہ تعالٰی عنہ عند النسائی وابن جریر، عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما عند احمد وابی داؤد وابی یعلٰی وابن خزیمۃ والطحاوی وابن حبان والضیاء، زر بن حبیش عند احمد وابی داؤد و سمویہ والضیاء، ابوالغریف عند احمد وابی یعلٰی، ابومطر عند عبد بن حمید۔

حضرت علی مرتضٰی سے ایک راوی عبد خیر ہیں جن کی روایت عبدالرزاق، ابوبکر بن ابی شیبہ، سعید بن منصور، دارمی، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، ابن منیع، ابن خزیمہ، ابویعلٰی، ابن الجارود، ابن حبان، دارقطنی اور ضیاء نے ذکر کی ہے۔ دوسرے راوی ابوحیہ ہیں جن کی روایت عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابویعلٰی، طحاوی اور بہروجی نے مسند علی میں اور ضیاء نے ذکر کی ہے۔ تیسرے راوی سیدنا امام حسین رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں جن کی روایت نسائی، طحاوی اور ابن جریر نے ذکر کی ہے۔ چوتھے راوی عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما ہیں جن کی روایت امام احمد، ابوداؤد، ابویعلٰی، ابن خزیمہ، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء نے ذکر کی ہے۔ پانچویں راوی زر بن حبیش ہیں جن کی روایت امام احمد، ابوداؤد، سمویہ اور ضیاء نے ذکر کی ہے۔ چھٹے راوی ابوالغریف ہیں جن کی روایت امام احمد اور ابویعلٰی نے ذکر کی ہے۔ ساتویں راوی ابومطر ہیں جن کی روایت عبد بن حمید نے ذکر کی ہے۔

یونہی عبداللہ بن عباس و عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہم سے بھی احادیث کثیرہ بطرق عدیدہ مروی ہوئیں سب کی تفصیل باعثِ تطویل۔ ان تمام حدیث کا ترک ذکر مسواک پر اتفاق تو یہ بتا رہا ہے کہ اس وقت مسواک نہ فرمانا ہی معتاد تھا ورنہ کوئی تو ذکر کرتا۔

اقول بلکہ صدہا احادیث متعلق وضو و مسواک اس وقت سامنے ہیں کسی ایک حدیث صحیح صریح سے اصلاً مسواک کے لئے وقتِ مضمضہ یا داخلِ وضو ہونے کا پتا نہیں چلتا جن بعض سے اشتباہ ہوا اُن سے

دفع شبہہ کریں۔

حدیث اوّل محقق علی الاطلاق نے صرف ایک حدیث پائی جس سے اس پر استدلال ہوسکے۔

حیث قال بعد ذکر احادیث فانہ فی الصحیحین قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواك مع کل صلٰوۃ اوعند کل صلٰوۃ وعند النسائی فی روایۃ عند کل وضوء ورواھا ابن خزیمۃ فی صحیحہ وصححھا الحاکم وذکرھا البخاری تعلیقا ولا دلالۃ فی شیئ علی کونہ فی الوضوء الاھذہ وغایۃ مایفید الندب وھو لا یستلزم سوی الاستحباب اذیکفیہ اذا ندب لشیئ ان یتعبد بہ احیانا و لا سنۃ دون المواظبۃ[1]

اس طرح کہ انھوں نے متعدد حدیثیں ذکر کرنے کے بعد لکھا : اور بخاری ومسلم میں ہے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا : اگر میں اپنی امت پر گراں نہ جانتا تو انھیں ہر نماز کے ساتھ ، یا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا ۔۔۔ اور نسائی کی ایک روایت میں ہے : ہر وضو کے وقت ۔ اسے ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ۔۔۔ حاکم نے اسے صحیح کہا اور امام بخاری نے اسے تعلیقاً ذکر کیا ۔۔۔ ان احادیث میں سے کسی میں مسواک کے وضو کے اندر ہونے پر کوئی دلالت نہیں ، مگر صرف اس روایت میں ۔۔۔ اور یہ بھی زیادہ سے زیادہ ندب کا افادہ کررہی ہے اور یہ صرف استحباب کو مستلزم ہے اس لئے کہ اس میں یہ کافی ہے کہ حضور جب کسی چیز کی ترغیب دیں تو بعض اوقات اسے عبادت قرار دے دیں اور مسنون ہونا حضور کی مداومت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ۔ (ت)

انھیں کا اتباع اُن کے تلمیذ محقق حلبی نے حلیہ میں کیا۔

اقول اوّلاً احادیث میں مشہور و مستفیض یہاں ذکر نماز ہے یعنی لفظ ،

عند کل صلٰوۃ یا مع کل صلٰوۃ ، رواہ — ہر نماز کے وقت یا ہر نماز کے ساتھ ۔۔۔ اسے

ف : تطفل علی الفتح والحلیۃ ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

مالك[1] واحمد[1] والستة[1] عن	امام مالک، امام احمد اور اصحابِ ستہ نے حضرت

[2] قال الشوکانی فی نیل الاوطار "قال النووی غلط بعض الائمۃ الکبار فزعم ان البخاری لم یخرجہ وھو خطأ منہ وقد اخرجہ من حدیث مالک عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ ولیس ھو فی الموطا من ھذا الوجہ بل ھو فیہ عن ابن شھاب عن حمید عن ابی ھریرۃ قال "لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء ولم یصرح برفعہ قال ابن عبد البر وحکمہ الرفع وقد رواہ الشافعی عن مالک مرفوعاً ھذا کلامہ فی النیل ثم جعل یعد بعض ماورد فی الباب ولم یُعلم ما انتھی الیہ کلام الامام النووی —	[2] شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ — امام نووی نے فرمایا : بعض ائمۂ کبار نے غلطی سے یہ دعوی کیا کہ امام بخاری نے یہ حدیث روایت نہ کی ، اور یہ دعوی غلط ہے ۔ امام بخاری نے اسے امام مالک سے روایت کیا ہے وہ ابوالزناد سے ، وہ اعرج سے وہ ابوہریرہ سے راوی ہیں ۔ اور امام مالک کی موطا میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ نہیں بلکہ اس میں ابن شہاب زہری سے روایت ہے وہ حمید سے وہ ابوھریرہ سے راوی ہیں انھوں نے فرمایا " اگر میں اپنی اُمت پر گراں نہ جانتا تو انھیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا " اور اس کے مرفوع ہونے کی صراحت نہ کی — ابن عبدالبر نے کہا یہ مرفوع ہی کے حکم میں ہے ۔ اور اسے امام شافعی نے امام مالک سے مرفوعاً روایت کیا ہے — یہ نیل الاوطار کی عبارت ہے ۔ اس کے بعد اس باب میں وارد ہونے والی کچھ حدیثیں شمار کرانا شروع کر دیا اور یہ نہ بتایا کہ امام نووی کا کلام کہاں ختم ہُوا ۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب جاء فی السواک میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱
مسند الامام احمد بن حنبل عن ابی ھریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۴۵
صحیح البخاری کتاب الجمعہ باب السواک قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۲
صحیح مسلم کتاب الطہارۃ " " " ۱/۱۲۸
[2] نیل الاوطار ابواب السواک وسنن الفطرۃ باب الحث علی السواک مصطفی البابی مصر ۱/۱۲۶

ابی ھریرۃ واحمد وابوداؤد و النسائی والترمذی والضیاء عن زید[1] بن خالد واحمد بسند جید عن ام المؤمنین زینب بنت[2] جحش وکابن ابی خیثمۃ وابن جریر عن ام المومنین ام حبیبۃ[3] والبزار

ابوہریرہ سے روایت کیا ـــ امام احمد، ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ضیاء نے زید بن خالد سے روایت کیا ـــ امام احمد نے بسند جید ام المومنین زینب بنت جحش سے، اور ابن ابی خیثمہ وابن جریر کی طرح ام المومنین ام حبیبہ سے روایت کیا ـــ بزار

ف: رد علی الشوکانی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اقول لاظن قولہ لیس ھو فی المؤطا الخ من کلام الامام وھو خطأ[ف] اشد واعظم فان الحدیث فی المؤطا اولا بعین السند المذکور فی البخاری رفعا ثم متصلا بہ بالسند الاٰخر وقفا وقد روی ھذا ایضا معن بن عیسٰی وایوب بن صالح وعبدالرحمٰن بن مھدی وغیرھم عن مالک مرفوعاً وھٰؤلاء کلھم من رواۃ المؤطا اھ منہ۔

اقول میں نہیں سمجھتا کہ یہ الفاظ" اور امام مالک کی مؤطا میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ نہیں الخ" امام نووی کے کلام میں ہوں جب کہ یہ بہت شدید اور عظیم خطا ہے اس لئے کہ یہ حدیث مؤطا میں پہلے بعینہ بخاری ہی کی ذکر کردہ سند کے ساتھ مرفوعاً ہے پھر اس سے متصل دوسری سند کے ساتھ موقوفاً ہے ـــ اور اسے معن بن عیسٰی، ایوب بن صالح، عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم نے بھی امام مالک سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور یہ سب حضرات مؤطا کے راوی ہیں ۱۲ منہ (ت)

ف: رد علی الشوکانی

[1] مسند الامام احمد بن حنبل بقیہ حدیث زید بن خالد الجہنی المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۱۱۶
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی السواک حدیث ۲۲ دارالفکر بیروت ۱/ ۹۹
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب کیف یستاک آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۷
کنز العمال بحوالہ حم ت والضیاء عن زید بن خالد الجہنی حدیث ۲۶۱۹۰ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۵
[2] مسند الامام احمد بن حنبل حدیث زینب بنت جحش المکتب الاسلامی بیروت ۶/ ۴۲۹
[3] مسند الامام احمد بن حنبل حدیث ام حبیبہ بنت ابی سفیان " " ۶/ ۳۲۵
کنز العمال بحوالہ ابن جریر حدیث ۲۶۲۰۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۷

وسمویہ عن انس[1] وھما والطبرانی و ابویعلی والبغوی والحاکم عن سیدنا العباس[2] واحمد والبغوی والطبرانی وابونعیم والباوردی وابن قانع والضیاء عن تمام[3] بن العباس واحمد والباوردی عن تمام[4] بن قثم وصوبوا کونہ عن العباس وعثمٰن بن سعید الدارمی فی الرد علی الجھمیۃ والدارقطنی فی احادیث النزول عن امیرالمؤمنین[5] علی والطبرانی فی الکبیر عن ابن عباس[6] وفی الاوسط کالخطیب عن ابن عمر[7] وابونعیم فی السواک عن ابن عمر[8] وسعید بن منصور عن

وسمویہ نے حضرت انس سے، بزار وسمویہ اور طبرانی، ابویعلی، بغوی اور حاکم نے سیدنا عباس سے ــــ امام احمد، بغوی، طبرانی، ابونعیم، باوردی، ابن قانع اور ضیاء نے تمام بن العباس سے ــــ امام احمد و باوردی نے تمام بن قثم سے روایت کیا اور بتایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ روایت حضرت عباس سے ہے. عثمان بن سعید دارمی نے الرد علی الجھمیہ میں، اور دارقطنی نے احادیث نزول میں امیرالمومنین حضرت علی سے ــــ اور طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابن عباس سے ــــ اور معجم اوسط میں خطیب کی طرح حضرت ابن عمر سے ــــ اور ابونعیم نے سواک میں حضرت ابن عمرو سے ــــ اور سعید بن منصور

---

[1] کنز العمال بحوالہ البزار حدیث ۲۶۱۷۶ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۳
〃 〃 سمویہ 〃 ۲۶۲۰۷ 〃 〃 〃 ۹/۳۱۷

[2] المعجم الکبیر 〃 ۱۳۰۲ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۲/۶۴
المستدرک للحاکم کتاب الطھارۃ اولا ان اشق علی امتی الخ دار الفکر 〃 ۱/۱۴۶

[3] المعجم الکبیر حدیث ۱۳۰۳ المکتبۃ الفیصلیۃ 〃 ۲/۶۴
کنز العمال بحوالہ حم والبغوی الخ 〃 ۲۶۲۱۱ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۸

[4] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃
مسند احمد بن حنبل حدیث قثم بن تمام اوتمام بن قثم الخ المکتب الاسلامی بیروت ۳/۴۴۲

[5]

[6] المعجم الکبیر حدیث ۱۱۱۲۵ و ۱۱۱۳۳ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱۱/۸۵ و ۸۷
[7] المعجم الاوسط 〃 ۸۴۴۳ مکتبۃ المعارف ریاض ۹/۲۰۴
[8] کنز العمال بحوالہ ابی نعیم عن ابن عمر حدیث ۲۶۱۹۶ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۶

مکحول[1] و ابوبکر بن ابی شیبة عن حسان[2] بن عطیة کلاھما مرسل۔

نے مکحول سے اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کی۔ یہ دونوں مرسل ہیں۔ (ت)

اور بعض میں ذکرِ وضو ہے یعنی:

مع کل وضوء یا عند کل وضوء رواہ الائمة مالك والشافعی و احمد و النسائی و ابن خزیمة و ابن حبان والحاکم والبیھقی عن ابی ھریرة[3] والطبرانی فی الاوسط بسند حسن عن علی[4] و فی الکبیر عن تمام[5] بن العباس و ابن جریر عن زید[6] بن خالد رضی اللّٰہ تعالٰی عنھم اجمعین۔

ہر وضو کے ساتھ یا ہر وضو کے وقت ___ اسے امام مالک، امام شافعی، امام احمد، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے حضرت ابوہریرہ سے ___ اور طبرانی نے معجم اوسط میں بسندِ حسن حضرت علی سے ___ اور معجم کبیر میں تمام بن عباس سے ___ اور ابن جریر نے زید بن خالد سے روایت کی۔ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ (ت)

جب روایاتِ متواترہ میں عند کل صلٰوۃ یا مع کل صلٰوۃ آنے سے ہمارے ائمہ کرام رضی اللّٰہ تعالٰی عنہم کے نزدیک نماز سے اتصال بھی ثابت نہ ہُوا بلکہ اتصال حقیقی اصلاً کسی کا قول نہیں

---

[1] کنز العمال بحوالہ ص عن مکحول حدیث ۲۶۱۹۵ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۶

[2] المصنف لابن ابی شیبۃ کتاب الطہارات ماذکر فی السواک حدیث ۱۸۰۲ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۵۷

[3] موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب ماجاء فی السواک میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

الام (للشافعی) ؍؍ باب السواک دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۷۵

مسند الامام احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۴۵

سنن النسائی کتاب الطہارۃ الرخصۃ فی السواک الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۶

صحیح ابن خزیمۃ حدیث ۱۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۷۳

المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۴۶

السنن الکبرٰی للبیہقی ؍؍ باب الدلیل علی ان السواک الخ دار صادر بیروت ۱/ ۳۶

[4] المعجم الاوسط حدیث ۱۲۶۰ مکتبۃ المعارف بیروت ۲/ ۱۳۸

[5] المعجم الکبیر حدیث ۱۳۰۲ المکتبۃ الفیصلیۃ ؍؍ ۲/ ۶۴

[6] کنز العمال بحوالہ ابن جریر عن زید بن خالد حدیث ۲۶۱۹۹ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۶

حتی کہ شافعیہ جو اُسے سنن نماز سے مانتے ہیں تو بعض روایات میں عند کل وضوء آنے سے داخل وضو ہونا کیونکر رنگ ثبوت پائے گا۔

فلیست عند لجعل مدخولہا ظرفا لموصوفہا بحیث یقع فیہ انما مفادھا القرب والحضور حسًّا او معنًی فلا تقول زید عند الدار اذا کان فیہا بل اذا کان قریبا منہا والقرب المفہوم ھو العرفی دون الحقیقی ولہ عرض عریض الاتری الی قولہ تعالٰی عند سدرۃ المنتھٰی عندھا جنۃ المأوٰی[1] مع ان السدرۃ فی السماء السادسۃ کما فی صحیح مسلم عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ[2] والجنۃ فوق السمٰوٰت۔

کیونکہ لفظ "عند" یہ بتانے کے لئے نہیں کہ اس کا مدخول اس کے موصوف کا ایسا ظرف ہے کہ وُہ اسی کے اندر واقع ہے بلکہ اس کا مفاد صرف قریب اور حاضر ہونا ہے حِسًّا یا معنًی ۔ زید عند الدار (زید گھر کے پاس ہے) اُس وقت نہیں بولتے جب زید گھر کے اندر ہو بلکہ اس وقت بولتے ہیں جب گھر سے قریب ہو ۔ اور یہاں جو قریب سمجھا جاتا ہے وُہ عرفی ہوتا ہے حقیقی نہیں ہوتا ۔ اور قرب عرفی کا میدان بہت وسیع ہے ۔ دیکھئے باری تعالٰی کا ارشاد ہے "سدرۃ المنتہٰی کے پاس، اسی کے پاس جنۃ الماوٰی ہے" ۔ حالاں کہ سدرہ چھٹے آسمان میں ہے ۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے ۔ اور جنت آسمانوں کے اوپر ہے۔

وبما قررنا ظھر ضعف ما وقع فی عمدۃ القاری تحت الحدیث فیہ اباحۃ السواک فی المسجد لان "عند" یقتضی الظرفیۃ حقیقۃ فیقتضی استحبابہ فی کل صلٰوۃ وعند بعض المالکیۃ

ہماری اس تقریر سے اُس کا ضُعف واضح ہوگیا جو عمدۃ القاری میں اس حدیث کے تحت رقم ہوگیا کہ: اس سے مسجد کے اندر مسواک کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ "عند" حقیقۃً ظرفیت چاہتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ مسواک ہر نماز کے اندر مستحب ہو ۔ اور بعض مالکیہ

ف: بیان مفاد عند۔

[1] القرآن الکریم ۵۳/ ۱۴ و ۱۵

[2] صحیح مسلم کتاب الایمان باب الاسراء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۹۷

كراهته فى المسجد لاستقذاره والمسجد ينزه عنه[1] اھ۔

کے نزدیک یہ ہے کہ مسجد میں مسواک کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس سے گندگی ہوگی اور مسجد کو اس سے بچایا جائے گا اھ۔

ف۱ **اقول اولاً** حقیقة الظرفیة غیر معقولة فی الصلٰوة ولاھی مفاد عند کما علمت۔

اقول اس پر چند کلام ہیں: **اوّل** نماز کے اندر حقیقی ظرفیت کا تصوّر نہیں ہوسکتا اور یہ "عند" کا مفاد بھی نہیں جیسا کہ ابھی واضح ہوا۔

ف۲ **وثانیاً** قد قال الامام العینی نفسه قبل ھذا بورقة ما نصه فان قلت کیف التوفیق بین روایة عند کل وضوء وروایة عند کل صلٰوة قلت السواك الواقع عند الوضوء واقع للصلٰوة لان الوضوء مشروع لها[2] اھ۔

دوم اس سے ایک ورق پہلے خود امام عینی یہ لکھ چکے ہیں: اگر سوال ہو کہ عند کل وضوء کی روایت اور عند کل صلٰوۃ کی روایت میں تطبیق کیسے ہوگی؟ تو میں کہوں گا: وضو کے وقت ہونے والی مسواک نماز کے لئے بھی واقع ہے اس لئے کہ وضو نماز ہی کے لئے مشروع ہوا ہے اھ۔

ف۳ **وثالثاً** کیف ف۴ یباح الاستیاك فی المسجد مع حرمة المضمضة والتفل فیه والسواك یستعمل مبلولا ویستخرج الرطوبات فلا یؤمن ان یقطر منها شیئ وکل ذٰلك لایجوز فی المسجد الا ان یکون فی اناء او موضع فیه

سوم مسجد میں مسواک کرنا جائز کیسے ہوگا جب اس میں کُلّی کرنا اور تھوکنا حرام ہے اور مسواک تر کرکے استعمال ہوتی ہے اور منہ سے رطوبتیں بھی نکالتی ہے جن میں سے کچھ مسجد میں ٹپکنے کا بھی اندیشہ ہے اور یہ سب مسجد میں جائز نہیں مگر یہ کہ کسی برتن کے اندر ہو یا کوئی ایسی جگہ ہو

ف۱: **تطفل** علی الامام العینی۔ ف۲: **تطفل** اٰخر علیه۔ ف۳: **تطفل** ثالث علیه۔

ف۴: **مسئلہ** مسجد میں مسواک کرنی نہ چاہئے۔ مسجد میں کُلّی کرنا حرام ہے مگر یہ کہ کسی برتن میں ہو یا بانیِ مسجد نے وقت بنائے مسجد اس میں کوئی جگہ خاص اس کام کے لئے بنادی ہو ورنہ اجازت نہیں۔

---

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الجمعۃ باب السواک یوم الجمعۃ تحت الحدیث ۸۸۷ دارالکتب العلمیہ بیروت ۶/ ۲۶۳

[2] " " " " " " " " " " " ۶/ ۲۶۰

معد لذٰلك من حين البناء كما بيناه فی فتاوٰنا۔

جو تعمیر مسجد کے وقت ہی سے اسی لئے بنا رکھی گئی ہو۔ جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاوٰی میں بیان کیا ہے۔

ورابعًا ماذکرہ (ف۱) لیس قول بعض المالکیۃ بل قول امام دارالھجرۃ نفسہ حکاہ عنہ القرطبی فی المفھم کما فی المواھب اللدنیۃ۔

چہارم جو انھوں نے ذکر کیا وہ بعض مالکیہ کا قول نہیں بلکہ خود امام دارالہجرۃ کا قول ہے ان سے قرطبی نے المفہم میں اس کی حکایت کی ہے، جیسا کہ مواہب لدنیہ میں ہے۔

ثانیًا عند (ف۲) الوضوء میں خصوصیت وقت مضمضہ بھی نہیں تو حدیث اگر بوجہ عدم افادہ مواظبت سنیت ثابت نہ کرے گی بوجہ عدم تعیین وقت استحباب عند المضمضہ بھی نہ بتائے گی فافہم۔

حدیث دوم طبرانی اوسط میں ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان العبد اذا غسل رجلیہ خرجت خطایاہ واذا غسل وجھہ وتمضمض وتشوص واستنشق ومسح برأسہ خرجت خطایا سمعہ وبصرہ ولسانہ واذا غسل ذراعیہ وقدمیہ کان کیوم ولدتہ امہ[۱]۔

بے شک بندہ جب اپنے پاؤں دھوتا ہے اُس کے گناہ دور ہوجاتے ہیں اور جب مُنہ دھوتا اور کُلّی کرتا دھوتا مانجھتا پانی سونگھتا سر کا مسح کرتا ہے اُس کے کانوں آنکھوں اور زبان کے گناہ نکل جاتے ہیں، اور جب کلائیاں اور پاؤں دھوتا ہے ایسا ہوجاتا ہے جیسا اپنی ماں سے پیدا ہوتے وقت تھا۔

اقول اوّلًا شوص دھونا اور پاک کرنا ہے کما فی الصحاح (جیسا کہ صحاح میں ہے۔ت)

قال الرازی:

الشوص الغسل والتنظیف[۲] اھ۔

شوص کے معنے دھونا اور صاف کرنا ہے اھ (ت)

ف۱: تطفل رابع علیہ۔

ف۲: تطفل اٰخر علی الفتح۔

---

[۱] المعجم الاوسط حدیث ۴۲۹۴ مکتبۃ المعارف ریاض ۵/ ۲۰۲
کنز العمال حدیث ۲۶۰۴۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۲۸۹
[۲] الصحاح (للجوہری) باب الصاد فصل الشین داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۸۲۶

وفی القاموس الدلك باليد و مضغ السواك والاستنان به او الاستياك ووجع الضرس والبطن والغسل والتنقية[1]۔

اور قاموس میں ہے : ہاتھ سے ملنا ــ مسواک چبانا اور اس سے دانت مانجنا ــ یا مسواک کرنا ــ ڈاڑھ اور پیٹ کا درد ــ دھونا اور صاف کرنا۔ (ت)

ثانیاً حدیث میں افعال بترتیب نہیں تو ممکن کہ مسواک سب سے پہلے ہو، اور یہی حدیث کہ امام احمد نے بسندِ حسن مرتباً روایت کی اس میں ذکرِ شوص نہیں اس کے لفظ یہ ہیں :

عن ابی امامة رضی الله تعالٰی عنه قال ان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم قال ایما رجل قام الی وضوئه یرید الصلوٰة ثم غسل کفیه نزلت کل خطیئة من کفیه مع اول قطرة فاذا مضمض واستنشق واستنثر نزل کل خطیئة من لسانه وشفتیه مع اول قطرة فاذا غسل وجهه نزلت کل خطیئة من سمعه و بصره مع اول قطرة فاذا غسل یدیه الی المرفقین و رجله الی الکعبین سلم من کل ذنب کهیأة یوم ولدته امه[2]۔

(حضرت ابی امامہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے فرمایا:) جب آدمی نماز کے ارادے سے وضو کو اُٹھے پھر ہاتھ دھوئے تو ہاتھ کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ نکل جائیں، پھر جب کُلّی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور صاف کرے زبان ولب کے سب گناہ پہلی بوند کے ساتھ ٹپک جائیں، پھر جب مُنہ دھوئے آنکھ کان کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ اُتر جائیں، پھر جب کُہنیوں تک ہاتھ اور گٹّوں تک پاؤں دھوئے سب گناہوں سے ایسا خالص ہو جائے جیسا جس دن ماں کے پیٹ سے پیدا ہُوا تھا۔

فائدہ ف : یہ نفیس وعظیم بشارت کہ امتِ محبوب صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم پر رب عزّ وجل کا عظیم فضل اور نمازیوں کے لئے کمال تہنیت اور بے نمازوں پر سخت حسرت ہے بکثرت احادیثِ صحیحہ معتبرہ میں وارد ہوئی، اس معنی کی حدیثیں حدیثِ[1] ابو امامہ کے علاوہ صحیح مسلم شریف میں

ف : وضو سے گناہ دُھلنے کی حدیثیں۔

[1] القاموس المحیط باب الصاد فصل الشین مصطفٰے البابی مصر ۲ /۳۱۸
[2] مسند احمد بن حنبل عن ابی امامۃ الباھلی المکتب الاسلامی بیروت ۵ /۲۶۳

امیرالمومنین عثمٰن غنی[1] و ابوہریرہ[2] و عمرو بن عبسہ[3] اور مالک و احمد و نسائی و ابن ماجہ و حاکم کے یہاں عبداللہ صنابحی[4] اور طحاوی و معجم کبیر طبرانی میں عباد[5] والد ثعلبہ اور مسند احمد میں مرہ[6] بن کعب اور مسند مسدد و ابی یعلی میں انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہم سے مروی ہیں ان میں حدیث صنابحی و حدیث عمرو سب سے اتم ہیں کہ ان میں ناک کے گناہوں کا بھی ذکر ہے اور مسح سر کرنے سے سر کے گناہ نکل جانے کا بھی۔

ففی الاول اذا استنثر خرجت الخطایا من انفه ثم قال بعد ذکر الوجه والیدین فاذا مسح راسه خرجت الخطایا من راسه حتی تخرج من اذنیه[1]، وفی الثانی مامنکم رجل یقرب وضوءه فیتمضمض ویستنشق ویستنثر الا

حدیث صنابحی میں یہ ہے: "جب ناک صاف کرے تو ناک کے گناہ گر جائیں" — پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد ہے: "پھر اپنے سر کا مسح کرے تو اس کے سر سے گناہ نکل جائیں یہاں تک کہ کانوں سے بھی نکل جائیں" — اور حدیث عمرو میں ہے: "تم میں جو بھی وضو کے لئے جا کر کلی کرے ناک میں پانی ڈالے اور جھاڑے تو اس کے چہرے

عہ۱ رواه ایضا احمد وابن ماجة ۱۲ منه۔

عہ۱ اور اسے امام احمد و ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

عہ۲ و رواه ایضا مالك والشافعی والترمذی والطحاوی ۱۲ منه۔

عہ۲ اور اسے امام مالک، امام شافعی اور ترمذی و طحاوی نے بھی روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

عہ۳ و رواه ایضا احمد وابوبکر بن ابی شیبة والامام الطحاوی والضیاء وهو عند الطبرانی فی الاوسط مختصرا و ابن زنجویة بسند صحیح ۱۲ منه۔

عہ۳ اور اسے امام احمد، ابوبکر بن ابی شیبہ، امام طحاوی اور ضیا نے بھی روایت کیا اور یہ طبرانی کی معجم اوسط میں مختصراً اور ابن زنجویہ کے یہاں بسند صحیح مروی ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] کنز العمال بحوالہ مالک، حم، ن، ہ، ک حدیث ۲۶۰۳۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۲۸۵
موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب جامع الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۲۱
مسند احمد بن حنبل حدیث ابی عبداللہ الصنابحی المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۳۴۸ و ۳۴۹
سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب مسح الاذنین مع الرأس نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۹
المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۲۹

خرجت خطایا وجهه من فیه و خیاشمه ثم قال بعد ذکر الوجه و الیدین ثم یمسح رأسه الاخرت خطایا رأسه من اطراف شعره مع الماء۔[1]

کے گناہ منہ سے اور ناک کے بانسوں سے نکل پڑیں"۔ پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد ہے" پھر اپنے سر کا مسح کرے تو اس کے سر کے گناہ بال کے کناروں سے پانی کے ساتھ گرجائیں۔" (ت)

بہت علما فرماتے ہیں یہاں گناہوں سے صغائر مراد ہیں۔

اقول تحقیق یہ ہے کہ کبائر بھی دُھلتے ہیں اگرچہ زائل نہ ہوں، یہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ وغیرہ اکابر اولیائے کرام قدست اسرارہم کا مشاہدہ ہے جسے فقیر نے رسالہ الطرس المعدل فی حد المستعمل (۱۳۲۰ھ) میں ذکر کیا اور کرم مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحر بے پایاں ہے حدث عن البحر ولاحرج والحمد للہ رب العٰلمین (بحر سے بیان کیا، اس میں کوئی حرج نہیں والحمد للہ رب العٰلمین ت) اور بات وہ ہے جو خود مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے یہ بشارت بیان کرکے ارشاد فرمائی کہ لاتغتروا اس پر مغرور نہ ہونا رواہ البخاری[2] عن عثمٰن ذی النورین رضی اللہ تعالٰی عنہم، وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

حدیث سوم سنن بیہقی میں ہے:

عن عبد اللہ بن المثنی قال حدثنی بعض اھل بیتی عن انس بن مالك رضی اللہ تعالٰی عنہ ان رجلا من الانصار من بنی عمرو بن عوف قال یارسول اللہ انك رغبتنا فی السواك فھل دون ذٰلك من شیئ؟ قال اصبعك سواك عند وضوئك

(عبد اللہ بن المثنی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں میں سے کسی نے بیان کیا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا کہ بنی عمرو بن عوف سے) ایک انصاری نے عرض کی یارسول اللہ! حضور نے مسواک کی طرف ہمیں ترغیب فرمائی کیا اس کے سوا بھی کوئی صورت ہے؟ فرمایا: وضو کے وقت تیری انگلی مسواک ہے کہ

---

[1] کنز العمال بحوالہ مالک حم، م حدیث ۲۶۰۳۵ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۲۸۶
صحیح مسلم کتاب صلوۃ المسافرین باب اسلام عمرو بن عبسۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷۶

[2] صحیح البخاری کتاب الرقاق باب یایھا الناس ان وعد اللہ حق الخ " " " ۲/۹۵۲

تمر بها علی اسنانك انه لا عمل لمن لانیة له ولا اجر لمن لاخشیة له[1]
اپنے دانتوں پر پھیرے، بیشک بے نیت کے کوئی عمل نہیں اور بے خوف الٰہی کے ثواب نہیں۔

اقول اوّلاً یہ حدیث ضعیف ہے لما تری من الجھالۃ فی سندہ وقد ضعفہ البیھقی (جیسا کہ تو دیکھتا ہے اس کی سند میں جہالت ہے اور امام بیہقی نے اسے ضعیف کہا ہے۔ ت)

ثانیاً وثالثاً لفظ عند وضوءك میں وہی مباحث ہیں کہ گزرے۔

حدیث چہارم ایک حدیث مرسل میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء شطر الایمان والسواك شطر الوضوء، رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ[2] عن حسان بن عطیۃ ورستۃ فی کتاب الایمان عنہ بلفظ السواك نصف الوضوء والوضوء نصف الایمان[3]۔
وضو ایمان کا حصّہ ہے اور مسواک وضو کا حصہ ہے۔ اس کو ابوبکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کیا، اور رستہ نے اس کو ان سے کتاب الایمان میں ان الفاظ سے روایت کیا کہ مسواک نصف وضو ہے اور وضو نصف ایمان۔ (ت)

اقول یعنی ایمان بے وضو کامل نہیں ہوتا اور وضو بے مسواک۔ اس سے مسواک کا داخلِ وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا جس طرح وضو داخل ایمان نہیں، ہاں وجہ تکمیل ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ ہر سنت کے لئے حاصل ہے قبلیہ ہو خواہ بعدیہ، جس طرح صبح وظہر کی سنتیں فرضوں کی مکمل ہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ثالثاً اقول جب یہ محقق ہولیا کہ مسواک سنّت ہے اور ہمارے علما اسے سنّتِ وضو مانتے اور شافعیہ کے ساتھ اپنا خلاف یونہی نقل فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک سنّتِ نماز ہے اور ہمارے نزدیک سنّتِ وضو، اور متون مذہب قاطبۃً یک زبان یک زبان صریح فرمارہے ہیں کہ مسواک سُننِ وضو سے ہے تو اس سے عدول کی کیا وجہ ہے، سنّتِ شے قبلیہ ہوتی ہے یا بعدیہ یا داخلہ جیسے رکوع میں تسویہ ظہر۔ مگر روشن بیانوں سے ثابت ہُوا کہ مسواک وضو کی سنّتِ داخلہ نہیں کہ سنت بے مواظبت نہیں اور وضو کرتے میں مسواک فرمانے پر مداومت درکنار اصلاً ثبوت ہی نہیں، اور سنّتِ بعدیہ نہ کوئی مانتا ہے نہ اُس کا محل ہے کہ مسواک سے خون نکلے تو وضو بھی جائے۔ بحرالرائق میں ہے:

---

[1] السنن الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الاستیاک بالاصابع دارصادر بیروت ۱/ ۴۱
[2] المصنف لابن ابی شیبہ ماذکر فی السواک حدیث ۱۸۰۳ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۵۷
[3] الجامع الصغیر (للسیوطی) بحوالہ رستہ حدیث ۴۸۳۵ " " " ۲/ ۲۹۷

وعلله السراج الهندی فی شرح الهدایة بانه اذا استاك للصلوٰة ربما یخرج منه دم وھو نجس بالاجماع وان لم یکن ناقضا عند الشافعی رضی الله تعالٰی عنه[1]۔

اور سراج ہندی نے اپنی شرح ہدایہ میں اس کی علت یہ بیان فرمائی کہ جب نماز کے لئے وضو کرے گا تو بعض اوقات اس سے خون نکل جائے گا۔ اور یہ بالاجماع نجس ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں۔ (ت)

لاجرم ثابت ہوا کہ سنّتِ قبلیہ ہے اور یہی مطلوب تھا اور خود حدیثِ صحیح مسلم اس کی طرف ناظر، اور حدیث سنن ابی داوٗد اس میں نص۔

کما تقدم اما تعلیل التبیین عدم استنانه فی الوضوء بانه لایختص به۔

جیسا کہ گزرا، مگر تبیین میں مسواک کے سنّتِ وضو نہ ہونے کی علت یہ بتانا کہ مسواک وضو کے ساتھ خاص نہیں۔ (ت)

اقول اولا[ف۱] لایلزم لسنة الشیئ الاختصاص به الاتری ان ترك اللغو سنة مطلقا ویتأکد استنانه للصائم والمحرم والمعتکف والتسمیة کما لاتختص بالوضوء لاتختص بالاکل ولا یسوغ انکار انها سنة للاکل، وثانیا[ف۲] اذا واظب النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم علی شیئ فی شیئین فهل یکون ذلك سنة فیهما او فی احدهما اولا فی شیئ منهما الثالث

اقول اس پر اولاً یہ کلام ہے کہ سنّتِ شے ہونے کے لئے یہ لازم نہیں کہ اس شے کے ساتھ خاص بھی ہو۔ دیکھئے ترکِ لغو مطلقاً سنت ہے اور روزہ دار، صاحبِ احرام اور معتکف کے لئے اس کا مسنون ہونا اور مؤکد ہوجاتا ہے ___ اور تسمیہ جیسے وضو کے ساتھ خاص نہیں کھانے کے ساتھ بھی خاص نہیں مگر تسمیہ کے کھانے کی سنت ہونے سے انکار کی گنجائش نہیں۔ دوسرا کلام یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کسی عمل پر دو چیزوں کے اندر مواظبت فرمائیں تو وہ ان دونوں میں سنّت ہوگا یا ایک میں ہوگا یا کسی میں نہ ہوگا، تیسری

ف۱: تطفل علی الامام الزیلعی
ف۲: تطفل اٰخر علیه

[1] البحر الرائق کتاب الطهارة سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۰

باطل والا يخلف المحدود مع صدق الحد وكذا الثانی مع علاوة الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وثبت ان الاختصاص لا يلزم الاستنان۔

شق باطل ہے ورنہ لازم آئے گا کہ تعریف صادق ہے اور مُعَرَّف صادق ہی نہیں۔ یہی خرابی دوسری شق میں بھی لازم آئے گی، مزید برآں ترجیح بلامرجح بھی۔ تو پہلی شق متعین ہوگئی اور ثابت ہوگیا کہ سنّت ہونے کے لئے خاص ہونا لازم نہیں۔

اما ما فی عمدة القاری
اختلف العلماء فيه فقال بعضهم انه من سنة الوضوء وقال اٰخرون انه من سنة الصلٰوة وقال اٰخرون انه من سنة الدين وهو الاقوى نقل ذٰلك عن ابی حنيفة رضی الله تعالٰی عنه[1] اهـ ذكره فی باب السواك من ابواب الوضوء وزاد فی باب السواك يوم الجمعة ان المنقول عن ابی حنيفة انه من سنن الدين فحينئذ يستوی فيه كل الاحوال[2] اهـ۔

اب رہا وہ جو عمدۃ القاری میں ہے:
اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض نے فرمایا سنّتِ وضو ہے بعض دیگر نے کہا سنّتِ نماز ہے۔ اور کچھ حضرات نے فرمایا سنّتِ دین ہے، اور یہی زیادہ قوی ہے، یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے اھ، یہ علامہ عینی نے ابواب الوضو کے باب السواک میں ذکر کیا، اور باب السواک یوم الجمعہ میں اتنا اضافہ کیا: امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے کہ "مسواک دین کی سنّتوں میں سے ہے"۔ تو اس میں تمام احوال برابر ہوں گے اھ۔

اقول یؤیده حدیث الدیلمی عن ابی هریرة رضی الله تعالٰی عنه عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم السواك سنة فاستاكوا ای وقت شئتم[3]۔

اقول اس کی تائید دیلمی کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: مسواک سنّت ہے تو تم جس وقت چاہو مسواک کرو۔

---

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب السواک تحت حدیث ۲۴۴ دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۲۷۴
[2] " " " کتاب الجمعۃ " الخ " ۸۸۷ " " " " ۶/ ۲۶۱
[3] کنز العمال بحوالہ فر حدیث ۲۶۱۷۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۱

ولکن اولا[1] لاکونه سنة فی الوضوء ینفی کونه من سنن الدین بل یقررہ ولا کونه سنة مستقلة ینافی کونه من سنن الوضوء کما قررنا الا تری ان الماثور عنه رضی اللہ تعالٰی عنه انه من سنن الدین واطبقت حملة عرش مذھبه المتین المتون انه من سنن الوضوء و نصھا عین نصه رضی اللہ تعالٰی عنه۔

لیکن اوّلاً نہ تو اس کا سنتِ وضو ہونا سنتِ دین ہونے کی نفی کرتا ہے ۔ بلکہ اس کی تائید کرتا ہے ۔ اور نہ ہی اس کا سنت مستقلہ ہونا سنتِ وضو ہونے کے منافی ہے جیسا کہ ہم نے تقریر کی ۔ یہی دیکھئے کہ امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی ایک سنّت ہے اور ان کے مذہب متین کے حامل جملہ متون کا اس پر اتفاق ہے کہ مسواک وضو کی ایک سنت ہے ۔ اور نصِ متون خود امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا نص ہے ۔

وثانیا[2] ھذا الامام العینی نفسه ناصا قبل ھذا بنحو ورقة ان باب السواک من احکام الوضوء عند الاکثرین[1] اھ فلم نعدل عن قول الاکثرین وعن اطباق المتون لروایة عن الامام لاتنافیه اصلا۔

ثانیاً خود امام عینی نے اس سے ایک ورق پہلے صراحت فرمائی ہے کہ اکثر حضرات کے نزدیک مسواک کا باب احکام وضو سے ہے اھ تو ہم قولِ اکثر اور اتفاق متون سے امام کی ایک ایسی روایت کے سبب عدول کیوں کریں جو اس کے منافی بھی نہیں ہے ۔

وثالثا[3] اعجب من ھذا قوله رحمه اللہ تعالٰی فی شرح قول الکنز وسنته غسل یدیه الی رسغیه ابتداء کالتسمیة والسواک

ثالثاً اس سے زیادہ عجیب شرح کنز میں علامہ عینی کا کلام ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کنز کی عبارت یہ ہے: "سنته غسل یدیه الی رسغیه ابتداء کالتسمیة والسواک"۔

---

[1]: تطفل علی الامام العینی [2]: تطفل اٰخر علیه
[3]: ثالث علیه

---

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب السواک دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۲۷۲

اذ قال الامام الزيلعي قوله والسواك يحتمل وجهين احدهما ان يكون مجرورا عطفا على التسمية والثاني ان يكون مرفوعا عطفا على الغسل والاول اظهر لان السنة ان يستاك عند ابتداء الوضوء[1] اھ ما نصه بل الاظهر هو الثاني لان المنقول عن ابي حنيفة رضي الله تعالٰی عنه على ما ذكره صاحب المفيد ان السواك من سنن الدين فحينئذ يستوي فيه كل الاحوال[2] اھ۔

(وضو کی سنت گٹوں تک دونوں ہاتھوں کو شروع میں دھونا ہے جیسے تسمیہ اور مسواک) ـــــ اس پر امام زیلعی نے فرمایا: لفظ السواك کی دو ترکیبیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ لفظ التسمیۃ پر معطوف ہوکر مجرور ہو۔ دوسری یہ کہ لفظ غسل (دھونا) پر معطوف ہوکر مرفوع ہو ـــ اور اول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ ابتدائے وضو کے وقت مسواک کرے اھ۔ اس پر علامہ عینی فرماتے ہیں: بلکہ زیادہ ظاہر ثانی ہے اس لئے کہ جیسا کہ صاحب مفید نے ذکر کیا ہے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول یہ ہے کہ مسواک دین کی سُنتوں میں سے ہے تو اس صورت میں اس کے اندر تمام احوال برابر ہیں اھ۔

اقول كونه من سنن الدين كان يقابل عندكم كونه من سنن الوضوء فما يغني الرفع مع كونه عطفا على خبر سنته اي سنة الوضوء، وبوجه اٰخر (ف) ما المراد باستواء الاحوال نفي ان يختص به حال

اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سنتِ دین ہونا، سنتِ وضو ہونے کے مقابل تھا تو لفظ السواك کے مرفوع ہونے سے کیا کام بنے گا جب کہ وہ لفظ سنتہ (یعنی سنتِ وضو) کی خبر پر عطف ہوگا (معنی یہ ہوگا کہ اور ـــ وضو کی سنت ـــ مسواک کرنا بھی ہے ـــ تو اس ترکیب پر بھی سنتِ دین کے بجائے سنتِ وضو ہونا ہی

ف: تطفل رابع علیہ

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ سنن الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۳۵

[2] حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ " " " " "

بحیث تفقد السنیة فی غیرہ ام نفی التشکیك بحسب الاحوال بحیث لایکون التصاقه ببعضها ازید من بعض، علی الاول لاوجه لاستظهار الثانی فلوکان سنة فی ابتداء الوضوء ای اشد طلب فی ھذا الوقت والصق به لم ینتف استنانه فی غیر الوضوء، وعلی الثانی لاوجه للثانی ولا للاول فضلا عن کون احدھما اظھر من الاٰخر۔

نکلتا ہے ۱۲م) **بطرزِ دیگر** تمام احوال کے برابر ہونے سے کیا مراد ہے (۱) یہ کہ کسی حال میں مسواک کی ایسی کوئی خصوصیت نہیں جس کے باعث وہ دوسرے حال میں مسنون نہ رہ جائے (۲) یا احوال کے لحاظ سے تشکیک کی نفی مقصود ہے اس طرح کہ مسواک کا بعض احوال سے تعلق بعض دیگر سے زیادہ نہ ہو ــــ اگر تقدیرِ اول مراد ہے تو لفظ السواك کے رفع کو زیادہ ظاہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں ـ کیونکہ مسواک اگر ابتداے وضو میں سنت ہو ـ یعنی اس وقت میں اس کا مطالبہ اور اس سے اس کا تعلق زیادہ ہو ـ تو اس سے غیرِ وضو میں اس کی مسنونیت کی نفی نہیں ہوتی ـــ بر تقدیرِ دوم ترکیبِ ثانی کی کوئی وجہ رہ جاتی ہے نہ ترکیبِ اول کی کسی ایک کا دوسری سے زیادہ ظاہر ہونا تو درکنار۔ (کیونکہ تمام احوال کے برابر ہونے کا مطلب جب یہ ٹھہرا کہ کسی بھی حال سے اس کا تعلق دوسرے سے زیادہ نہیں، تو نہ یہ کہنے کی کوئی وجہ رہی کہ ابتدائے وضو میں سنت ہے نہ یہ ماننے کی وجہ رہی کہ وضو میں مطلقاً سنت ہے ۱۲م)

والعجب من البحر صاحب البحر انه جعل الاولٰی کون وقته عند المضمضة لاقبل الوضوء وتبع الزیلعی فی ان الجر اظھر لیفید ان الابتداء به سنة نبه علیه اخوہ

اور صاحبِ بحر پر تعجب ہے کہ ایک طرف تو انھوں نے یہ مانا ہے کہ وقتِ مسواک حالتِ مضمضہ میں ہونا اولٰی ہے قبلِ وضو نہیں، اور دوسری طرف انھوں نے کنز میں لفظ السواك کا جر زیادہ ظاہر ماننے میں امام زیلعی کی پیروی بھی کرلی ہے جس کا مفاد یہ ہے مسواک وضو کے

فی النھر رحمھم اللہ تعالٰی جمیعا۔

شروع میں ہونا سنّت ہے۔اس پر ان کے برادر نے النہر الفائق میں تنبیہ کی رحمھم اللہ تعالٰی جمیعا۔

اما تعلیل الفتح ان لاسنیۃ دون المواظبۃ ولم تثبت عند الوضوء۔

اب رہی فتح القدیر کی یہ تعلیل کہ بغیر مداومت کے سنّیت ثابت نہیں ہوتی اور وقتِ وضو مداومت ثابت نہیں۔

اقول الدلیل اعم من الدعوی فان المقصود نفی الاستنان للوضوء والدلیل نفی کونہ من السنن الداخلۃ فیہ فلم لایختار کونہ سنۃ قبلیۃ للوضوء۔

اقول دلیل دعوٰی سے اعم ہے، اس لئے کہ مدعا یہ ہے کہ مسواک وضو کے لئے سنت نہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ مسواک وضو کے اندر سنت نہیں۔ تو کیوں نہ یہ اختیار کیا جائے کہ مسواک وضو کی سنتِ قبلیہ ہے (یعنی وضو کے اندر تو نہیں مگر اس سے پہلے مسواک کرلینا سنّتِ وضو ہے ۱۲م)۔

بالجملہ بحکم متون واحادیث اظہر وہی مختار بدائع وزیلعی وحلیہ ہے کہ مسواک کی سنت قبلیہ ہے ہاں سنتِ مؤکدہ اُسی وقت ہے جب کہ مُنہ میں تغیر ہو۔ اس تحقیق پر جبکہ مسواک وضو کی سنت ہے مگر وضو میں نہیں بلکہ اُس سے پہلے ہے تو جو پانی کہ مسواک میں صرف ہوگا اس حساب سے خارج ہے سنّت یہ ہے کہ مسواک کرنے سے پہلے دھولی جائے اور فراغ کے بعد دھو کر رکھی جائے اور کم از کم اوپر کے دانتوں اور نیچے کے دانتوں میں تین تین بار تین پانیوں سے کی جائے۔ درمختار میں ہے:

اقلہ ثلاث فی الاعالی وثلاث فی الاسافل بمیاہ ثلثۃ۔[2]

اس کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ تین بار اوپر کے دانتوں میں، تین بار نیچے کے دانتوں میں تین تین پانیوں سے ہو۔

ف۱: تطفل علی الفتح

ف۲: مسئلہ مسواک دھو کر کی جائے اور کر کے دھولیں اور کم از کم تین تین بار تین پانیوں سے ہو۔

---

[1] فتح القدیر | کتاب الطہارۃ | مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر | ۱/۲۲

[2] الدرالمختار | " | مطبع مجتبائی دہلی | ص ۲۱

صغیری میں ہے :

یغسله عند الاستیاك وعند الفراغ منه[1]۔ مسواک کو مسواک کرنے کے وقت اور اس سے فارغ ہونے کے بعد دھولے۔ (ت)

(۵) اس قدر تو درکار ہی ہے اور اس کے ساتھ اگر منہ میں کوئی تغیر رائحہ ہوا تو جتنی بار مسواک اور کلیوں سے اس کا ازالہ ہو لازم ہے اس کے لئے کوئی حد مقرر نہیں، بدبودار[ف1] کثیف بے احتیاطی کا حقہ پینے والوں کو اس کا خیال سخت ضروری ہے اور ان سے زیادہ سگرٹ والے کہ اس کی بدبو مرکب تمباکو سے سخت تر اور زیادہ دیرپا ہے اور ان سب سے زائد اشد ضرورت تمباکو کھانے والوں کو ہے جن کے منہ میں اس کا جرم دبا رہتا اور منہ کو اپنی بدبو سے بسا دیتا ہے، یہ سب لوگ وہاں تک مسواک اور کلیاں کریں کہ منہ بالکل صاف ہو جائے اور بو کا اصلاً نشان نہ رہے، اور اس کا امتحان یوں ہے کہ ہاتھ اپنے منہ کے قریب لے جا کر منہ کھول کر زور سے دو تین بار حلق سے پوری سانس ہاتھ پر لیں اور معاً سونگھے بغیر اس کے اندر کی بدبو خود کم محسوس ہوتی ہے اور جب منہ[ف2] میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا حرام نماز میں داخل ہونا منع، واللہ الہادی۔

(۶) یوں ہی جسے ترکھانسی ہو اور بلغم کثیر ولزوج کہ بمشکل بتدریج جدا ہو اور معلوم ہے کہ مسواک کی تکرار اور کلیوں غراروں کا اکثار اس کے خروج میں معین تو اس کے لئے بھی حد نہیں باندھ سکتے۔

(۷) یہی حال زکام کا ہے جبکہ ریزش زیادہ اور لزوجت دار ہو اس کے تصفیہ اور بار بار ہاتھ دھونے میں جو پانی صرف ہو وہ بھی جدا اور نامعین المقدار ہے۔

(۸) پانوں کی کثرت[ف3] سے عادی خصوصاً جبکہ دانتوں میں فضا ہو تجربہ سے جانتے ہیں کہ چھالیا کے باریک ریزے اور پان کے بہت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اس طرح منہ کے اطراف واکناف میں جاگیر ہوتے

ف1: مسئلہ حقہ اور سگرٹ پینے اور تمباکو کھانے والوں کے لئے مسواک میں کہاں تک احتیاط واجب ہے اور ان کے امتحان کا طریقہ۔

ف2: مسئلہ منہ میں بدبو ہو تو جب تک صاف نہ کرلیں مسجد میں جانا یا نماز پڑھنا منع ہے۔

ف3: مسئلہ پان کے عادی کو کلیوں میں کتنی احتیاط لازم۔

---

[1] صغیری شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان یستاک مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۴

ہیں کہ تین بلکہ کبھی دس بارہ کلیاں بھی اُن کے تصفیہ تام کو کافی نہیں ہوتیں، نہ خلال انھیں نکال سکتا ہے نہ مسواک سوا کلیوں کے کہ پانی منافذ میں داخل ہوتا اور جنبشیں دینے سے اُن جمے ہُوئے باریک ذرّوں کو بتدریج چھڑا چھڑا کر لاتا ہے اس کی بھی کوئی تحدید نہیں ہوسکتی اور یہ کامل تصفیہ بھی بہت مؤکد ہے متعدد احادیث میں ارشاد ہُوا ہے کہ جب بندہ نماز میں کھڑا ہوتا ہے فرشتہ اپنا مُنہ اس کے منہ پر رکھتا ہے یہ جو کچھ پڑھتا ہے اس کے مُنہ سے نکل کر فرشتہ کے مُنہ میں جاتا ہے اس وقت اگر کھانے کی کوئی شے اس کے دانتوں میں ہوتی ہے ملائکہ کو اس سے ایسی سخت ایذا ہوتی ہے کہ اور شئی سے نہیں ہوتی۔

البیھقی فی الشعب و تمام فی فوائدہ و الدیلمی فی مسند الفردوس والضیاء فی المختارۃ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند صحیح قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا قام احدکم یصلی من اللیل فلیستک فان احدکم اذا قرأ فی صلٰوتہ وضع ملک فاہ علی فیہ ولا یخرج من فیہ شیئ الادخل فم الملک،[1] وللطبرانی فی الکبیر عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال لیس شیئ اشد علی الملکین من ان یریا بین اسنان صاحبھما شیئا وھو قائم یصلی،[2] وفی

بیہقی شعب الایمان میں، تمام فوائد میں، دیلمی مسند الفردوس میں، اور ضیاء مختارہ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسند صحیح راوی ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنے کھڑا ہو تو مسواک کرلے اس لئے کہ جب وہ اپنی نماز میں قراءت کرتا ہے تو ایک فرشتہ اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ دیتا ہے اور جو قراءت اس کے منہ سے نکلتی ہے فرشتے کے منہ میں جاتی ہے ـــــ اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے فرمایا: دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ گراں کوئی چیز نہیں کہ وہ اپنے ساتھ والے انسان کے دانتوں کے درمیان کھانے کی کوئی چیز پائیں جب وہ کھڑا نماز پڑھ رہا ہو ـــــ اور اس

ف: مسئلہ نماز میں منہ کی کمال صفائی کا لحاظ لازم ہے ورنہ فرشتوں کو سخت ایذا ہوتی ہے۔

---

[1] کنز العمال بحوالہ شعب الایمان و تمام والدیلمی حدیث ۲۶۲۲۱ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۹

[2] المعجم الکبیر حدیث ۴۰۶۱ المکتبۃ الفیصلیہ بیروت ۴/ ۱۷۷

الباب عند ابن المبارك فی الزھد عن ابی عبد الرحمٰن السلمی عن امیر المومنین علی رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم والدیلمی عن عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالٰی عنہما عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وابن نصر فی الصلٰوۃ عن الزھری عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرسلاً والاٰجری فی اخلاق حملۃ القراٰن عن علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ موقوفا۔

بارے میں امام عبد اللہ بن مبارک کی کتاب الزہد میں بھی حدیث ہے جو ابو عبد الرحمٰن سلمی سے مروی ہے وہ امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں ــــ اور دیلمی نے بھی عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے، نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کی ہے ــــ اور ابن نصر نے کتاب الصلٰوۃ میں امام زہری سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مرسلاً، اور آجری نے اخلاق حملۃ القرآن میں حضرت علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ (ت)

تنبیہ: سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے حسن بن زیاد کی روایت کہ مستثنٰی پانیوں سے آب اول کے نیچے گزری جس کا حاصل یہ تھا کہ ایک رطل پانی سے استنجا اور ایک رطل منہ اور دونوں ہاتھ، اور ایک رطل دونوں پاؤں کے لئے، اور اسی کو علامہ شرف بخاری رحمہ الباری نے مقدمۃ الصلٰوۃ میں ذکر فرمایا کہ ؎

(۱)	در وضو آب یکمن و نیم ست	غسل را چار من ز تعلیم ست
(۲)	در وضو کن بہ نیمن استنجا	دارم دست و رُوئے نیمن را
(۳)	پس بدان نیم من کہ مے ماند	پائے شوید ہر انکہ مے داند[1]

(۱) پانی وضو میں ڈیڑھ سیر ہے غسل کے لئے چار سیر کی تعلیم ہے۔

(۲) وضو میں آدھے سیر سے استنجا کر، ہاتھ اور منہ کے لئے آدھے سیر کو رکھ۔

(۳) پھر اس آدھے سیر سے جو بچتا ہے پاؤں دھوئے وہ جو کہ جانتا ہے۔

اقول اس سے ظاہر یہ ہے واللہ تعالٰی اعلم کہ وضو میں صرف فرائض غسل کا حساب بتایا ہے کہ

ف: مسئلہ منہ دھونے سے پہلے کی تینوں سنتیں بھی اسی ایک مُد میں داخل ہیں یا نہیں۔

---

[1] نام حق فصل سوم در بیان مقدار آب وضو و غسل مکتبہ قادریہ لاہور ص ۱۴۰

جتنا پانی دونوں پاؤں کے لئے رکھا ہے اُسی قدر مُنہ اور دونوں ہاتھ کے لئے، اوّل تو اسی میں قدرے بُعد ہے۔ پاؤں کی ساخت اگر عالمِ کبیر میں شتر کی نظیر ہے جس کے سبب اُس کے تمام اطراف پر گزرنے کے لئے پانی زیادہ درکار ہے تو شک نہیں کہ ناخنِ دست سے کہنی کے اوپر تک ہاتھ کی مساحت پاؤں سے بہت زائد ہے تو غایت یہ کہ ہاتھ کے برابر پاؤں پر صرف ہو نہ کہ منہ اور دونوں ہاتھ کے مجموعہ کے برابر پاؤں پر، ولہذا حدیث میں ہاتھوں اور پاؤں پر برابر صرف کا ذکر آیا۔ بخاری ونسائی وابوبکر بن ابی شیبہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

انه توضأ فغسل وجهه اخذ غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق ثم اخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا اضافها الى يده الاخرى فغسل بها وجهه ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى ثم مسح برأسه ثم اخذ غرفة من ماء فرش على رجله اليمنى حتى غسلها ثم اخذ غرفة اخرى فغسل بها رجله اليسرى ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يتوضأ۔

انھوں نے وضو کیا تو اپنا چہرہ دھویا ایک چُلّو پانی لے کر اس سے کُلّی کی اور ناک میں ڈالا پھر ایک چُلّو لے کر اس طرح کیا ۔۔ اسے اپنے بائیں ہاتھ میں ملا کر اس سے اپنا چہرہ دھویا ۔۔ پھر ایک چُلّو پانی لے کر اس سے اپنا داہنا ہاتھ دھویا ۔۔ پھر ایک چُلّو پانی لے کر اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا پھر سر کا مسح کیا ۔۔ پھر ایک چُلّو پانی لے کر اسے دائیں پاؤں پر ڈال کر اسے دھویا پھر دوسرا چلّو لے کر اس سے بایاں پاؤں دھویا پھر فرمایا: میں نے اسی طرح رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو وضو کرتے دیکھا۔ (ت)

عہ ورواه ابوداؤد مختصرا ويأتي و ابن ماجة ايضا فاختصره جدا وفرقه ۱۲ منه

عہ ابوداؤد نے اسے مختصراً روایت کیا۔ یہ روایت آگے آئے گی۔ اور اسے ابن ماجہ نے بھی روایت کیا مگر بہت مختصر کر دیا اور اسے الگ الگ کر دیا ۱۲ منہ (ت)

لہ صحیح البخاری کتاب الوضو باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۶
سنن النسائی باب مسح الاذنین مع الرأس الخ نور محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۹
المصنف لابن ابی شیبہ فی الوضوء کم ھو مرۃ حدیث ۶۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۷

اور اگر اس سے قطع نظر کیجئے تو دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا، کلی کرنا، ناک میں ڈالنا، منہ دھونا، دونوں ہاتھ ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھونا، اس تمام مجموعہ کے برابر صرف دونوں پاؤں پر صرف ہونا غایت استبعاد میں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ ابتدائی سنتیں یعنی کلائیوں تک ہاتھ تین بار دھونا تین کُلیاں، تین بار ناک میں پانی، یہ سب بھی اس حساب یک ثلث سے خارج ہو۔ عجب نہیں کہ حدیث رُبیّع رضی اللہ تعالٰی عنہا جس میں پورا وضو مع سنن مذکور ہوا اور وضو کا برتن بھی دکھایا اور راوی نے اس کا تخمینہ ایک مُد اور تہائی تک کیا اُس کا منشا یہی ہو کہ سُننِ قبلیہ کے لئے ثُلث مُد بڑھ گیا مگر احادیث مطلقہ سے متبادر وضو مع السنن ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

امرِ چہارم: کیا پانی کی یہ مقداریں کہ مذکور ہوئیں حدِ محدود ہیں کہ اُن سے کم وبیش ممنوع۔ ائمہ دین علمائے معتمدین مثل امام ابوزکریا نووی شرح صحیح مسلم اور امام محمود بدر عینی شرح صحیح بخاری اور امام محمد بن امیر الحاج شرح منیہ اور ملا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں اجماعِ اُمت نقل فرماتے ہیں کہ ان مقادیر پر قصر نہیں مقصود یہ ہے کہ پانی بلاوجہ محض زیادہ خرچ نہ ہو ادائے سنت میں تقصیر رہے پھر کسی قدر ہو کچھ بندش نہیں حدیث وظاہر الروایۃ میں جو مقادر وجیار مُد آئیں ان سے مراد ادنٰی قدر سنت ہے، حلیہ میں ہے:

ثم اعلم انه نقل غیر واحد اجماع المسلمین علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بمقدار بعینه بل یکفی فیه القلیل والکثیر اذا وجد شرط الغسل وھو جریان الماء علی الاعضاء، وما فی ظاھر الروایۃ من ان ادنی مایکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد للحدیث المتفق علیه لیس بتقدیر لازم بل ھو بیان ادنی قدر الماء المسنون فی الوضوء والغسل السابغین[1]

پھر واضح ہو کہ متعدد حضرات نے اس بات پر اجماع مسلمین نقل کیا ہے کہ وضو وغسل میں کتنا پانی کافی ہوگا اس کی کوئی خاص مقدار مقرر نہیں بلکہ کم وبیش اس میں کفایت کرسکتا ہے جب کہ دھونے کی شرط پائی جائے وہ یہ کہ پانی اعضاء پر بہہ جائے ــــ اور وہ جو ظاہر الروایہ میں ہے کہ کم سے کم جتنا پانی غسل میں کفایت کرسکتا ہے وہ ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مُد کیوں کہ اس بارے میں متفق علیہ حدیث آئی ہے، تو یہ کوئی لازمی مقدار نہیں بلکہ یہ کامل وضو وغسل میں پانی کی ادنٰی مقدار مسنون کا بیان ہے۔(ت)

ف: مسئلہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وضو وغسل میں پانی کی کوئی مقدار خاص لازم نہیں۔

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اسی میں ہمارے مشایخ کرام سے ہے :

من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك اجزأہ وان لم یکفه زاد علیه[1]

جو اس سے کم میں وضو وغسل کامل کرے اس کے لئے کافی ہے اور اگر اتنا کفایت نہ کرے تو اس پر اضافہ کرلے۔ (ت)

بلکہ ہمارے[ف1] علماء نے تصریح فرمائی کہ غسل میں ایک صاع سے زیادت افضل ہے۔ فتاوٰی خلاصہ میں ہے :

الافضل ان لایقتصر علی الصاع فی الغسل بل یغتسل بازید منه بعد ان لایؤدی الی الوسواس فان ادی لایستعمل الاقدر الحاجة[2]

افضل یہ ہے کہ غسل میں ایک صاع پر محدود نہ رکھے بلکہ اس سے زائد سے غسل کرے بشرطیکہ وسوسے کی حد تک نہ پہنچائے اگر ایسا ہو تو صرف بقدر حاجت استعمال کرے۔ (ت)

اس عبارت میں تصریح ہے کہ قدر حاجت سے زیادہ خرچ کرنا مستحب ہے جبکہ حد وسوسہ تک نہ پہنچے ہاں وسوسہ کا قدم درمیان ہو تو حاجت سے زیادہ صرف نہ کرے۔

اقول وباللہ[ف2] التوفیق ، مراتب پانچ ہیں :

(۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول

ضرورت یہ کہ اس کے بغیر گزر نہ ہوسکے جیسے مکان میں جحریت خلہ[3] وہ سوراخ جس میں آدمی بزور سما سکے۔ کھانے میں لقیمات یقمن صلبه[4] چھوٹے چھوٹے چند لقمے کہ سدرمق کریں ادائے

ف1 : مسئلہ غسل میں ایک صاع سے زیادہ پانی خرچ کرنا افضل ہے جب تک حد اسراف بے سبب یا وسوسہ کی حالت نہ ہو۔

ف2 : شئی کے پانچ مرتبے ہیں ، ضرورت ، حاجت ، منفعت ، زینت ، فضول اور ان کی تحقیق اور مکان طعام ولباس وطہارت میں ان کی مثالیں۔

---

[1] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

[2] خلاصة الفتاوٰی کتاب الطہارۃ فی کیفیة الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۴

[3] مسند الامام احمد بن حنبل حدیث ابی عسیب رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۵/ ۸۱

[4] سنن ابن ماجہ کتاب الاطعمہ باب الاقتصاد فی الاکل الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۴۸

فرائض کی طاقت دیں، لباس میں خرقۃ توازی عورتہ[1] اتنا ٹکڑا کہ ستر عورت کرے۔
حاجت یہ کہ بے اس کے ضرر ہو جیسے مکان اتنا کہ گرمی جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے۔ کھانا اتنا جس سے ادائے واجبات وسُنن کی قوت ملے، کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز و مجمع ناس میں خلاف ادب وتہذیب ہے مثلاً خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔

ابوداؤد والحاکم عن بریدۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نھی ان یصلی الرجل فی سراویل ولیس علیہ رداء[2]۔

(ابوداؤد اور حاکم نے حضرت بریدہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی کہ) رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے چادر اوڑھے صرف پاجامے میں نماز پڑھے۔

مسند احمد وصحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شیئ[3]۔

ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ دونوں شانے کھلے ہوں۔

ولفظ البخاری عاتقہ بالافراد (اور بخاری نے مفرد لفظ عاتقہ ذکر کیا ہے۔ ت)

فتاوٰی خلاصہ میں ہے:

لوصلی مع السراویل والقمیص

اگر کُرتا ہوتے ہوئے صرف پاجامے میں نماز

ف: مسئلہ خالی پاجامہ سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب الزہد حدیث ۲۳۴۸ دارالفکر بیروت ۵/ ۱۵۲
مسند احمد بن حنبل المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۶۲ و ۵/ ۸۱
[2] سنن ابی داؤد کتاب الصلوٰۃ باب من قال تیزر بہ اذا کان ضیقا آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۹۳
المستدرک للحاکم " ونھی ان یصلی الرجل وسراویل الخ دارالفکر بیروت ۱/ ۲۵۰
[3] صحیح البخاری کتاب الصلوٰۃ باب اذا صلی فی الثوب الواحد الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۵۲
صحیح مسلم " باب الصلوٰۃ فی ثوب واحد وصفۃ لبسہ " ۱/ ۱۹۸
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۴۳

عندہ یکرہ۔[1] پڑھی تو مکروہ ہے۔ (ت)

17 یونہی تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ، مردود الشہادۃ، خفیف الحرکات ہے۔ یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ آج کل اکثر لوگوں میں اس کی بے پرواہی پھیلی ہے خصوصاً وہ جن کے مکان سرِ راہ ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

لاتقبل شھادۃ من یمشی فی الطریق بسراویل وحدہ لیس علیہ غیرہ کذا فی النھایۃ۔[2]

اس کی شہادت مقبول نہیں جو راستے میں اس طرح چلتا ہو کہ اس کے جسم پر صرف پاجامہ ہو اور کچھ نہ ہو۔ ایسا ہی نہایہ میں ہے۔ (ت)

منفعت یہ کہ بغیر اُس کے ضرر تو موجود نہیں مگر اُس کا ہونا اصل مقصود میں نافع و مفید ہے جیسے مکان میں بلندی و وسعت، کھانے میں سرکہ چٹنی سیری، لباس نماز میں عمامہ۔

زینت یہ کہ مقصود سے محض بالائی زائد بات ہے جس سے ایک معمولی افزائش حسن وخوشنمائی کے سوا اور نفع و تائید غرض نہیں جیسے مکان کے دروں میں محرابیں، کھانے میں رنگتیں کہ قورمہ خوب سُرخ ہو فرنی نہایت سفید بُراق ہو، کپڑے میں بخیہ باریک ہو قطع میں کج نہ ہو۔

فضول یہ کہ بے منفعت چیز میں حد سے زیادہ توسّع و تدقّق جیسے مکان میں سونے چاندی کے کلس، دیواروں پر قیمتی غلاف، کھانا کھائے پر میوے شیرینیاں، پائچے گٹوں سے نیچے، اوّل مرتبہ فرض میں ہے، دوم واجب وسُنن مؤکدہ، سوم و چہارم سُننِ غیر مؤکدہ سے مستحبات و آدابِ زائدہ تک، پنجم باختلاف مراتب مباح و مکروہِ تنزیہی و تحریمی سے حرام تک۔

قال المحقق علی الاطلاق فی الفتح ثم السید الحموی فی الغمز قاعدۃ الضرر یزال ھھنا خمسۃ مراتب ضرورۃ وحاجۃ ومنفعۃ وزینۃ وفضول فالضرورۃ

محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں، پھر سید حموی نے غمز العیون میں فرمایا: قاعدہ — ضرر دور کیا جائیگا۔ یہاں پانچ مراتب ہیں۔ ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول۔ ضرورت: اس

ف: مسئلہ تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ مردود الشہادۃ ہے۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الجنس فیما یکرہ فی الصلوٰۃ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۵۸

[2] الفتاوٰی الہندیۃ کتاب الشہادات الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۳/ ۴۶۹

بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلك او قارب وهذا یبیح تناول الحرام والحاجة کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکله لم یهلك غیر انه یکون فی جهد ومشقة وهذا لایبیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم والمنفعة کالذی یشتھی خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزینة کالمشتھی الحلوی والسکر والفضول التوسع باکل الحرام والشبهة[1] اھ۔

حد کو پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے ـــــ اس سے حرام کا کھانا، جائز ہو جاتا ہے ـــــ اور حاجت جیسے اتنا بھوکا ہو کہ اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تکلیف اور مشقت میں پڑ جائے۔ اس سے حرام کا کھانا، جائز نہیں ہوتا اور روزے میں افطار مباح ہو جاتا ہے ـــــ منفعت جیسے وہ شخص جو گیہوں کی روٹی، بکری کے گوشت اور چکنائی والے کھانے کی خواہش رکھتا ہو ـــــ زینت جیسے حلوے اور شکر کی خواہش رکھنے والا ـــــ اور فضول یہ کہ حرام اور مشتبہ چیز کھانے کی وسعت اختیار کرنا۔(ت)

اقول تکلم رحمه الله تعالٰی فی مادة واحدة بخصوصها وقنع عن التعریفات بالامثلة احالة علی فهم السامع وفی[ف] جعل الحلوی والسکر من الزینة تأمل فان فی الحلوی منافع لیست فی غیرها وقد کان صلی الله تعالٰی علیه وسلم یحب الحلواء والعسل

اقول حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی نے صرف ایک بات (کھانے) پر کلام کیا اور تعریفات پیش کرنے کے بجائے فہم سامع کے حوالے کرتے ہوئے مثالوں پر اکتفا کی ـــــ اور حلوے و شکر کو زینت شمار کرنا محلِ تامل ہے اس لئے کہ حلوے میں کچھ ایسے فوائد ہیں جو دوسری چیز میں نہیں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حلوا اور شہد پسند فرماتے تھے جیسا کہ

ف: تطفل علی الفتح والحموی۔

---

[1] غمز عیون البصائر مع الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدۃ الخامسہ ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۱۹

كما اخرجه الستة[1] عن ام المؤمنين رضي الله تعالٰی عنها و ما كان ليحب ما لا منفعة فيه وقد نهاه ربه تبارك وتعالٰی عن زهرة الحيٰوة الدنيا فلو لم تكن الا زينة لما احبها و لعل ما ذكر العبد الضعيف امكن وامتن۔

اصحابِ ستہ نے ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی ہے ـــ اور سرکار کی یہ شان نہ تھی کہ ایسی چیز محبوب رکھیں جس میں کوئی فائدہ نہ ہو۔ حالاں کہ انھیں رب تعالٰی نے دنیاوی زندگی کی آرائش سے منع فرمایا ہے تو یہ اگر محض زینت ہوتا تو سرکار اسے پسند نہ فرماتے۔ اور شاید بندۂ ضعیف نے جو ذکر کیا وہ زیادہ پختہ اور مضبوط ہے۔ (ت)

انھیں مراتب کو طہارت میں لحاظ کیجئے تو جس عضو کا جتنا دھونا فرض ہے اس کے ذرے ذرے پر ایک بار پانی تقاطر کے ساتھ اگرچہ خفیف بہہ جانا مرتبۂ ضرورت میں ہے کہ بے اس کے طہارت ناممکن، اور تثلیث مرتبۂ حاجت میں ہے یونہی وضو میں منہ دھونے سے پہلے کی سنن ثلاث کہ یہ چاروں مؤکدات ہیں اور ان کے ترک میں ضرر من زاد اونقص فقد تعدی و ظلم (جس نے اس سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ ت) اور ہر بار پانی بفراغت بہنا جس سے کمال تثلیث میں کوئی شبہہ نہ گزرے اور ہر ذرۂ عضو پر غور و تامل کی حاجت نہ پڑے یہ منفعت ہے، اور غرّہ[ف] و تحجیل کی اطالت زینت، اور کسی عضو کو قصداً چار بار دھونا فضول۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان امتی یدعون یوم القیٰمة غرا محجلین من اٰثار الوضوء

یعنی میری امت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن و منور

ف: مسئلہ وضو میں غرہ و تحجیل کا بڑھانا مستحب ہے اور اس کے معنی کا بیان۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الاشربۃ باب شرب الحلواء والعسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۸۴۰
سنن ابی داؤد 〃 باب فی شرب العسل آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۱۶۹
سنن الترمذی کتاب الاطعمۃ باب ما جاء فی حب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحلواء والعسل حدیث ۱۸۳۸ دار الفکر بیروت ۳/ ۳۲۷
سنن ابن ماجۃ 〃 باب الحلواء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۴۶

فمن استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل رواہ الشیخان[1] عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ وفی لفظ لمسلم عنہ انتم الغر المحجلون یوم القیٰمۃ من اسباغ الوضوء فمن استطاع منکم فلیطل غرتہ وتحجیلہ[2]

ہوں گے تو تم میں جس سے ہوسکے اسے چاہئے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے (اسے شیخین نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا اور مسلم کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں، تم لوگ وضو کامل کرنے کی وجہ سے روزِ قیامت روشن چہرے، چمکتے دست وپا والے ہوگے تو تم میں جس سے ہوسکے اپنے چہرے اور ہاتھوں کی روشنی زیادہ کرے ت)

یعنی میری امت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن ہوں گے تو تم میں جس سے ہوسکے اسے چاہئے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے یعنی چہرہ کے اطراف میں جو حدیں شرعًا مقرر ہیں اس سے کچھ زیادہ دھوئے اور ہاتھ نصف بازو اور پاؤں نیم ساق تک۔ درمختار میں ہے:

من الاداب اطالۃ غرتہ وتحجیلہ[3]۔

آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ اپنے چہرے اور دست وپا کے نشاناتِ نور زیادہ کرے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

فی البحر اطالۃ الغرۃ بالزیادۃ علی الحد المحدود وفی الحلیۃ والتحجیل فی الیدین والرجلین وھل لہ حد لم اقف فیہ علی شیئ لاصحابنا ونقل النووی اختلاف الشافعیۃ علی ثلثۃ اقوال الاول الزیادۃ بلا توقیت الثانی الی نصف العضد والساق، الثالث

بحر میں ہے، چہرے کی روشنی زیادہ کرنا اس طرح کہ مقررہ حد سے زیادہ دھوئے ___ اور حلیہ میں ہے کہ تحجیل کا تعلق دونوں ہاتھ پاؤں سے ہے (ہاتھ پاؤں کو مقدار سے زیادہ دھوئے) کیا زیادتی کی کوئی حد بھی ہے اس بارے میں اپنے اصحاب کی کسی بات سے واقفیت مجھے نہ ہوئی۔ امام نووی نے اس بارے میں شافعیہ کے تین اقوال لکھے ہیں اول یہ کہ بغیر کسی تحدید کے زیادتی ہو۔

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۵
صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب استحباب اطالۃ الغرۃ والتحجیل فی الوضوء " " " ۱/ ۱۲۶
[2] " " " " " " " " " " " " "
[3] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۴

الی المنکب والرکبتین قال والاحادیث تقتضی ذٰلک کلہ اھ ونقل ط الثانی عن شرح شرعۃ مقتصرا علیہ[1] اھ۔

دوم یہ کہ آدھے بازو اور نصف ساق تک زیادتی ہو۔ سوم یہ کہ کاندھے اور گھٹنوں تک زیادتی ہو۔ فرمایا کہ احادیث کا مقتضا یہ سب ہے اھ —— اور علامہ طحطاوی نے قولِ دوم کو شرح شرعہ سے نقل کیا اور اسی پر اکتفا کی اھ۔ (ت)

درمختار مکروہاتِ وضو میں ہے:

والاسراف ومنہ الزیادۃ علی الثلاث[2]

اور اسراف، اسی سے یہ بھی ہے کہ تین بار سے زیادہ دھوئے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

لو زاد (ای علی التثلیث) لطمانینۃ القلب لاباس بہ[3]

اگر اطمینانِ قلب کے لئے تین بار سے زیادہ دھویا تو اس میں حرج نہیں۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

لانہ امر بترک ما یریبہ الی مالا یریبہ وینبغی ان یقید ھذا بغیر الموسوس اما ھو فیلزمہ قطع مادۃ الوسواس عنہ وعدم التفاتہ الی التشکیک لانہ فعل الشیطان وقد امرنا بمعاداتہ ومخالفتہ رحمتی[4]

اس لئے کہ اسے حکم ہے کہ شک کی حالت چھوڑ کر عدم شک کی حالت اختیار کرے، اور یہ حکم غیر وسوسہ زدہ کے ساتھ مقید ہونا چاہئے۔ وسوسے والے پر تو یہ لازم ہے کہ وسوسے کا مادہ قطع کرے اور تشکیک کی جانب التفات نہ کرے کیوں کہ یہ شیطان کا فعل ہے اور ہمیں حکم یہ ہے کہ اس سے دشمنی رکھیں اور اس کی مخالفت کریں۔ رحمتی۔ (ت)

اور شک نہیں کہ صرف ایک صاع سے غسل میں سر سے پاؤں تک بفراغ خاطر تثلیث کا حصول دشوار،

---

[1] ردالمحتار | کتاب الطہارۃ | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۸۸
[2] الدرالمختار | " | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۳
[3] " | " | " | ۱/۲۲
[4] ردالمحتار | " | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۹۱

لہذا ہمارے علمائے اطمینانِ قلب کے لئے صاع سے زیادت کو افضل فرمایا،

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع مایریبك الٰی مالا یریبك فان الصدق طمانینۃ وان الکذب ریبۃ رواہ الائمۃ احمد[1] والترمذی وابن حبان بسند جید عن الحسن المجتبٰی ریحانۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ ثم علیہ وسلم وھو عند ابن قانع عنہ بلفظ فان الصدق ینجی[2]

کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تجھے جو چیز شک میں ڈالے اسے چھوڑکر وہ اختیار کر جس میں تجھے شک نہ ہو۔ اس لئے کہ صدق طمانینت ہے اور کذب شک وقلق۔ اسے امام احمد، ترمذی، اور ابن حبان نے بسندِ جیّد ریحانۂ رسول حضرت حسن مجتبٰی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا — اور ابن قانع نے ان سے جو روایت کی اس میں یہ الفاظ ہیں: اس لئے کہ صدق نجات بخش ہے۔ (ت)

اور یہ ضرور فوق الحاجۃ ہے کہ منفعت ہے یوں ہی میل کا چھڑانا داخلِ زینت، اور اس میں جو زیادت ہو وہ بھی فوق الحاجۃ۔ یہ معنی ہیں قولِ خلاصہ کے کہ غیر موسوس کو حاجت سے زیادہ صرف کرنا افضل ہے۔

اقول وبما وفقنی المولٰی تبارك وتعالٰی من ھذا التقریر المنیر ظھر الجواب عما اوردہ الامام ابن امیر الحاج اذقال بعد نقل ماقدمنا عن الخلاصۃ لایعری اطلاق الافضلیۃ المذکورۃ من نظر

اقول اس تقریرِ منیر سے — جس سے مولٰی تبارک وتعالٰی نے مجھ کو واقف کرایا۔ اس اعتراض کا جواب واضح ہوگیا جو امام ابن امیر الحاج نے خلاصہ کی سابقہ عبارت نقل کرنے کے بعد پیش کیا کہ: مذکورہ افضلیت کو مطلق رکھنا محلِ نظر ہے جیسا کہ تأمل کرنے والے

---

[1] سنن الترمذی کتاب صفۃ القیامۃ حدیث ۲۵۲۶ دار الفکر بیروت ۴/۲۳۲
مسند احمد بن حنبل عن حسن رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۲۰۰
موارد الظمآن الٰی زوائد ابن حبان حدیث ۵۱۲ المطبعۃ السلفیہ ص ۱۳۷
نوٹ، موارد الظمآن کے الفاظ میں ہے، فان الخیر طمانیۃ والشر ریبۃ۔
[2] کشف الخفاء بحوالہ ابن قانع عن الحسن حدیث ۱۳۰۵ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۳۶۰

كمالا يخفى على التأمل[1] اھ، ولله الحمد.

تنبیہ: ماذكرت ان تثليث الغسل بالطمانينة عسير بالصاع شیئ تشهد له التجربة وايش انا وانت وقد استبعده ريحانة من رياحين المصطفى صلى الله تعالى عليه وعليهم وسلم اعنى السيد الامام الاجل محمد الباقر رضى الله تعالى عنه اخرج البخارى (وعزاه في الحلية لهما ولم اره لمسلم ولا عزاه اليه في العمدة ولا الارشاد) عن ابى اسحٰق حدثنا ابوجعفر انه كان عند جابر بن عبدالله هو وابوه رضى الله تعالى عنهم وعنده قوم فسألوه عن الغسل فقال يكفيك صاع، فقال رجل مايكفينى فقال جابر كان يكفى من هو اوفى منك شعرا وخيرامنك ثم امّنا فى ثوب[2]، قال فى العمدة فى مسند اسحٰق بن راهويه

پرمخفی نہیں اھ — وللہ الحمد۔

تنبیہ: یہ جو میں نے ذکر کیا کہ ایک صاع سے غسل میں اعضا کو تین تین بار دھولینا مشکل ہے ایسی بات ہے جس پر تجربہ شاہد ہے اور ما وشما کیا ہیں اسے گلشنِ مصطفٰے صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کے ایک گلِ تر امامِ اجل سیدنا محمد باقر رضی اللہ تعالٰے عنہ نے بعید سمجھا — امام بخاری نے (حلیہ میں اس پر بخاری و مسلم دونوں کا حوالہ دیا ہے، اور میں نے یہ حدیث مسلم میں نہ دیکھی۔ اور عمدۃ القاری وارشاد الساری میں بھی مسلم کا حوالہ نہ دیا) ابواسحاق سے روایت کی انھوں نے فرمایا ہم سے ابوجعفر (امام محمد باقر) نے حدیث بیان فرمائی کہ وُہ اور اُن کے والد حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے پاس تھے۔ اور کچھ دوسرے لوگ بھی وہاں موجود تھے۔ ان حضرات نے حضرت جابر سے غسل کے بارے میں پُوچھا انھوں نے فرمایا: ایک صاع تمھیں کافی ہے۔ ایک شخص نے کہا: مجھے کافی نہیں ہوتا۔ اس پر حضرت جابر نے فرمایا: کافی تو انھیں ہوجاتا تھا جو تم سے زیادہ بال اور خیر و خوبی والے تھے۔ پھر انھوں نے ایک ہی کپڑا اوڑھ کر ہماری امامت

ف: تطفل أخر عليها.

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع ونحوہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

ان متولی السؤال ھو ابوجعفر[1] وقولہ قال رجل المراد بہ الحسن بن محمد بن علی بن ابی طالب الذی یعرف ابوہ بابن الحنفیۃ[2] اھ وتبعہ القسطلانی۔

بھی فرمائی ہے ــــ عمدۃ القاری میں ہے کہ مسند اسحٰق بن راہویہ میں ہے کہ سوال کرنے والے ابوجعفر (امام محمد باقر) تھے ــ اور انکی عبارت "ایک شخص نے کہا" میں قائل سے مراد حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب ہیں جن کے والد ابن الحنفیہ کے ساتھ معروف تھے اھ ــ اس پر قسطلانی نے بھی عینی کی پیروی کی ہے۔

اقول ف حدیث الحسن بن محمد علی مافی الصحیحین ھکذا عن ابی جعفر قال لی جابر اتانی ابن عمك یعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیۃ قال کیف الغسل من الجنابۃ فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یاخذ ثلث اکف فیفیضھا علی رأسہ ثم یفیض علی سائر جسدہ فقال لی الحسن انی رجل کثیر الشعر فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اکثر منك شعرا ھذا لفظ[3] خ ونحوہ عند م وفیہ قال جابر فقلت لہ یا ابن اخی کان شعر رسول اللہ

اقول حضرت حسن بن محمد کی حدیث صحیحین میں اس طرح ہے، ابوجعفر سے مروی ہے کہ مجھ سے حضرت جابر نے فرمایا: میرے پاس تمہارا عم زاد ــ حسن بن محمد بن الحنفیہ کی جانب اشارہ ہے ــ آیا ــ کہا: غسلِ جنابت کس طرح ہوتا ہے؟ میں نے کہا: نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تین کف پانی لے کر اپنے سر پر بہاتے پھر باقی جسم پر بہاتے۔ اس پر حسن نے مجھ سے کہا: میرے بال بہت ہیں۔ میں نے کہا: نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بال تم سے زیادہ تھے ــ یہ بخاری کے الفاظ ہیں۔ اور اسی کے ہم معنی مسلم کی روایت میں بھی ہے، اور اس میں یوں ہے کہ جابر نے فرمایا: میں نے اس سے کہا جانِ برادر! رسول اللہ

ف: تطفل علی الامام العینی والقسطلانی۔

[1] و [2] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری باب الغسل تحت الحدیث ۲۵۲ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۲/۲۹۵
[3] صحیح البخاری کتاب الغسل باب من افاض علی رأسہ ثلثا قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اکثر منک شعرک واطیب[1] وھو نص فی ان محمدا لم یشھد مخاطبۃ جابر والحسن وانما حکاھا لہ جابر بخلاف حدیث الباب وفی الکلام ایضا نوع تفاوت بل الرجل القائل ھو الامام ابوجعفر نفسہ اومن قال منھم مع تسلیم الباقین اخرج النسائی عن ابی اسحٰق عن ابی جعفر قال تمارینا فی الغسل عند جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنھما فقال جابر یکفی من الغسل من الجنابۃ صاع من ماء قلنا مایکفی صاع ولاصاعان قال جابر قد کان یکفی من کان خیرا منکم واکثر شعرا[2] صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بال تمھارے بالوں سے زیادہ اور پاکیزہ تر تھے ـــ یہ روایت اس بارے میں نص ہے کہ امام محمد باقر حضرت جابر وحسن کی گفتگو کے وقت موجود نہ تھے اور ان سے حضرت جابر نے قصہ بتایا بخلاف زیر بحث حدیث کے (جس میں خود ان کی موجودگی مذکور ہے) اور کلام میں کچھ تفاوت ہے۔ بلکہ اس حدیث میں ناکافی ہونے کی بات کہنے والے خود امام ابوجعفر ہیں یا ان حضرات میں سے کوئی اور شخص جنھوں نے کہا اور باقی نے تسلیم کیا۔ (کیوں کہ نسائی کی روایت میں یہ تفصیل ہے) امام نسائی نے ابواسحٰق سے روایت کی وہ ابوجعفر سے راوی ہیں انھوں نے کہا: ہم نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہما کے پاس غسل کے بارے میں اختلاف کیا۔ حضرت جابر نے کہا: غسل جنابت میں ایک صاع پانی کافی ہے۔ ہم نے کہا: ایک صاع دو صاع ناکافی ہے۔ حضرت جابر نے فرمایا: کافی تو انھیں ہوجاتا تھا جو تم لوگوں سے بہتر اور تم سے زیادہ بال والے تھے صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

قال فی الحلیۃ یشعر ایضا بان ھذا التقدیر لیس بلازم فی کل حالۃ لکل واحد ومن ثمہ، قال الشیخ عزالدین بن عبدالسلام ھذا فی حق من

حلیہ میں لکھتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحدید ہر حال میں، ہر شخص کے لئے لازم نہیں۔ اسی لئے شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے فرمایا یہ اس کے حق میں ہے جس کا جسم نبی کریم

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض باب استحباب افاضۃ الماء علی الرأس وغیرہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۹
[2] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للغسل نور محمد کارخانہ کراچی ۱/۴۶

یشبه جسدہ جسد النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انتہی یعنی فی الحجم ولعل انکار جابر وردہ علی القائل لظہور ان جسد القائل کان نحو جسد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مع فہم جابر عنہ الشک فی کون ذٰلک کافیا لہ اما لوسوسۃ اوغیرھا فاتی بردعنیف لیکون اقلع لذٰلک السبب من النفس واجمع فی التأسی بہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی ذٰلک۔

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے جسم کی طرح ہو۔ انتہی۔ یعنی حجم میں۔ اور شاید حضرت جابر کا انکار اور قائل کی تردید اسی لئے تھی کہ ظاہر یہ تھا کہ قائل کا جسم رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کے جسم کی طرح تھا، ساتھ ہی حضرت جابر نے قائل سے متعلق یہ سمجھا کہ اسے ایک صاع کے کافی ہونے میں شک ہے جس کی وجہ وسوسہ ہے یا اور کچھ۔ تو اس کی ایسی سخت تردید فرمائی جو نفس سے اس شک کا سبب نکال باہر کردے اور اس بارے میں رسول اکرم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کی اقتدا پر طمانینت قلب پیدا کردے۔

ھذا التوجیہ الذی وفقنا لہ اولٰی من قول غیر واحد من المشائخ ان ما فی ظاھر الروایۃ (ای ما تقدم ان الصاع والمد ادنی مایکفی) بیان لمقدار الکفایۃ ثم یردفونہ بقولھم حتی ان من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذٰلک اجزأہ وان لم یکفہ زاد علیہ وکذا الکلام فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ (ای ما تقدم من رطل ورطلین وثلثۃ فی الاحوال) فی الوضوء اھ[1] کلامہ الشریف مزیدا ما بین الاھلۃ۔

یہ توجیہ جس کی ہمیں توفیق ملی متعدد مشائخ کے اس قول سے بہتر ہے کہ ظاہر الروایۃ کا کلام (یعنی وہ جو پہلے گزرا کہ صاع اور مُد، ادنٰی مقدار کفایت ہے) مقدار کفایت کا بیان ہے پھر اس کے بعد وہی مشائخ یہ بھی فرماتے ہیں کہ جو وضو اور غسل اس سے کم مقدار میں کامل کرلے اس کے لئے وہی کافی ہے اور اگر یہ اس کے لئے کافی نہ ہو تو اضافہ کرلے۔ اسی طرح اس میں بھی کلام ہے جو حسن بن زیاد نے وضو کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے روایت کی (یعنی وہ جو گزرا کہ مختلف احوال میں ایک رطل، دو رطل اور تین رطل کافی ہے) محقق حلبی کا کلام ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوا۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اقول اوّلاً نظر[ف۱] رحمہ اللہ تعالٰی الی لفظ البخاری قال رجل، ولو کان متذکرا مافی النسائی من قول الامام الباقر رضی اللہ تعالٰی عنہ قلنا لم یرض[۱] بذکر الوسوسۃ فحاشا محمد الباقر عنہا۔

وثانیاً لوکانت[ف۲] علی ذکر منہ لم ینکر قولہ لظہور ان جسد القائل الخ فان ذٰلک ان فرض مستقیما ففی جسد بعضہم کالامام الباقر لا کلہم والقائلون القوم لقولہ قلنا، وقول جابر من کان خیرا منکم وان تولی التکلم احد ہم۔

وثالثا لایقتصر الامر علی المقاربۃ فی الحجم وحدہ بل یختلف[ف۴]

اقول، اوّلاً صاحبِ حلیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے بخاری کے الفاظ "ایک شخص نے کہا" پر نظر رکھی اگر انھیں وہ یاد ہوتا جو نسائی میں امام باقر رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قول مذکور ہے کہ "ہم نے کہا" تو وسوسہ کا تذکرہ پسند نہ کرتے۔ کیوں کہ امام محمد باقر وسوسہ سے دُور ہیں۔

ثانیاً وہ روایت یاد رہتی تو یہ بات نہ کہتے کہ "ظاہر یہ تھا کہ قائل کا جسم الخ" کیوں کہ اسے اگر درست بھی مان لیا جائے تو ان میں سے بعض جیسے امام باقر کے جسم سے متعلق یہ بات ہوسکتی ہے سب سے متعلق نہیں جب کہ قائل سبھی حضرات تھے کیونکہ امام باقر کے الفاظ یہ ہیں کہ "ہم نے کہا" اور حضرت جابر کے الفاظ یہ ہیں کہ "تم لوگوں سے بہتر تھے" اگرچہ بولنے والے ان حضرات میں سے ایک ہی فرد رہے ہوں۔

ثالثا معاملہ صرف جسم میں قریب ہونے پر محدود نہیں، بلکہ فرق یوں بھی ہوتا ہے

ف۱: تطفل علی الحلیۃ ف۲: تطفل اٰخر علیہا ف۳: تطفل ثالث علیہا

ف۴: مسئلہ سب کے لئے غسل و وضو میں پانی کی ایک مقدار جس طرح عوام میں مشہور ہے محض باطل ہے ایک شخص دو قامت ہے ایک نہایت نحیف دُبلا پتلا، ایک بہت دراز قد ہے دوسرا کمال ٹھنگنا، ایک بدن نرم و نازک و تر ہے دوسرا خشک کھرّا، ایک کے تمام اعضاء پر بال ہیں دوسرے کا بدن صاف، ایک کی داڑھی بڑی اور گھنی، دوسرا بے ریش یا چند بال، ایک کے سر پر بڑے بڑے بال انبوہ دوسرے کا سر مُنڈا ہوا۔ ان سب کے لئے ایک مقدار کیونکر ممکن بلکہ شخص واحد کے لئے فصلوں اور شہروں اور عمر و مزاج کے تبدل سے مقدار بدل جاتی ہے، برسات میں بدن میں تری ہوتی ہے پانی جلد دوڑتا ہے، جاڑے میں خشکی ہوتی ہے وعلٰی ہذا القیاس۔

۱؎ سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۴۶

باختلاف بدنین نعومة وخشونة و رطوبة و یبوسة وکون الشخص اجرد اواشعر وکث اللحیة اوخفیفها و تام الوفرة او محلوقها الی غیر ذٰلک من الاسباب بل یختلف لشخص واحد باختلاف الفصول والبلدان والعمر و المزاج وغیر ذٰلک۔

کہ ایک بدن نرم ہو دوسرا سخت، ایک رطب ہو دوسرا یابس، اور یوں بھی کہ ایک شخص کم بال والا ہو دوسرا زیادہ بال والا، ایک کی داڑھی گھنی دوسرے کی خفیف، ایک کے سر پر لمبے لمبے بال ہوں دوسرے کا سر منڈا ہوا ہو، اور اس طرح کے فرق کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں — بلکہ موسم، شہر، عمر، مزاج وغیرہ کی تبدیلیوں سے خود ایک ہی شخص کا حال مختلف ہوا کرتا ہے۔

ورابعاً[۱] به ظهر ان لوفرض لهم مداناة فی الحجم کان من المحال العادی المداناة فی جمیع اسباب الاختلاف بل هو محال قطعا فمن اعظمها النعومة و من بدنه کبدن هذا القمر الزاهر صلی الله تعالٰی علیه وسلم۔

رابعاً اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ بالفرض ان سب حضرات میں حجم کا قریب قریب ہونا ظاہر تھا تو محال عادی ہے کہ تمام اسباب اختلاف میں باہم قرب رہا ہو، بلکہ یہ محال قطعی ہے کیونکہ سب سے عظیم سبب فرق بدن کی نرمی و لطافت ہے اور ایسا کون ہوسکتا ہے جس کا بدن اس ماہِ انور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بدن جیسا ہو۔

وخامسا[۲] لقی الامام الباقر سیدنا جابرا رضی الله تعالٰی عنهما انما کان بعد ما صار بصیرا فکیف یعرف حجم ابدانهم۔

خامساً امام باقر کی ملاقات سیدنا جابر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اس وقت ہوئی جب حضرت جابر آنکھوں سے معذور ہوچکے تھے تو وہ ان لوگوں کے حجم کی شناخت کیسے کرتے۔

وسادسا[۳] کلام جابر نفسه یدل انما بناه علی کثرة شعر الراس وقلته۔

سادساً خود حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ کا کلام بھی بتارہا ہے کہ انھوں نے بنائے کلام سر کے بالوں کی کثرت وقلت پر رکھی تھی۔

---

[۱]: تطفل رابع علیها

[۲]: تطفل خامس علیها

[۳]: تطفل سادس علیها۔

وسابعا یرید۱ رحمه الله تعالٰی الاخذ علی المشایخ انھم حملوا ظاھر الروایۃ علی ادنٰی مایہ الکفایۃ ثم عادوا علیھا بالنقض بقولھم من اسبغ بدونہ اجزأہ مع انہ ھوالناقل لفظ الظاھر ما تقدم ان ادنی مایکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد فلامحمل لھا الا ماذکروا ما بدلوا وما غیروا۔

سابعاً صاحبِ حلیہ رحمہ اللہ تعالٰی حضرات مشایخ پر یہ گرفت کرنا چاہتے ہیں کہ "انھوں نے ظاہر الروایہ کو ادنٰی مقدار کفایت پر محمول کیا پھر خود ہی اس کے خلاف اس کے قائل ہوئے کہ جو اس سے کم میں پورا کرے تو اسے وہی کافی ہے۔" حالانکہ صاحبِ حلیہ نے خود ہی ظاہر الروایہ کے الفاظ یہ نقل کیے کہ غسل میں ادنٰی مقدار کافی ایک صاع اور وضو میں ایک مُد ہے۔ تو ظاہر الروایہ کا مطلب ان حضرات نے جو ذکر کیا اس کے سوا کچھ اور نہیں۔ اور ان حضرات نے کوئی تغیر و تبدل نہ کیا۔

وثامنا لایجوز۲ ان یکون مراد الظاھر والمشائخ تقدیر ھذا الشخص واحد فی الدنیا یکون اضأل الناس واقصرھم واھزلھم واصغرھم حتی لایمکن لغیرہ ان یغتسل فی قدر مایکفیہ وانما ھی متمسکۃ فی ذلک بالحدیث کما ذکرتم وتقدم ولایسبق الی وھم انھم لایفرقون بین قصیر صغیر ضئیل اجرد امرد محلوق الرأس وطویل کبیر عبل اشعر کث اللحیۃ وافی الوفرۃ فیحکموا ان ھذا ھو ادنی ما یکفی کلا منھما فاذن

ثامناً ممکن نہیں کہ ظاہر الروایہ اور حضرات مشائخ کی مراد یہ ہو کہ تحدید دنیا کے ایسے فردِ واحد کے لئے ہے جو سارے انسانوں سے کم جثّہ، پست قد، دبلا پتلا اور چھوٹا ہو کہ اس کے لئے جس قدر پانی کافی ہو جاتا ہے اتنے میں دوسرے کسی شخص کے لئے غسل کر لینا ممکن ہی نہ ہو ــــ دراصل اس مقدار کے سلسلے میں ظاہر الروایہ کا استناد حدیث پاک سے ہے جیسا کہ آپ نے ذکر کیا اور حدیث بھی گزر چکی ــــ اور کسی کو وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ حضرات پست قامت اور دراز قامت، چھوٹے اور بڑے، نحیف اور فربہ، کم مُو اور بال دار، بے ریش اور گھنی داڑھی والے، سر منڈے اور وافر گیسو والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے اور ایک طرف سے

ف۱: تطفل سابع علیھا۔

ف۲: تطفل ثامن علیھا

لم یزید والاس جلا سویا معتدل الخلق متوسط الاحوال و حینئذ لایکون ما اسدفوا به مناقضا لظاھر الروایۃ و ومغایرا للتوجیہ الذی نحوتم الیہ، و بالجملۃ اری فہمی القاصر متقاعدا عن درك مرام ھذا الکلام۔

یہ حکم کرتے ہیں کہ یہی وہ ادنٰی مقدار ہے جو دونوں میں سے ہرایک کو کافی ہے ــــ تو ان کی مراد کیا ہے؟ تندرست، معتدل ہیأت، متوسط حالت کا آدمی۔ جب ایسا ہے تو بعد میں جو انھوں نے ذکر کیا (اس سے کم میں ہوجائے تو وہ کافی اور اتنے میں نہ ہوسکے تو اضافہ کرے) وہ نہ ظاہر الروایہ کے مخالف نہ اس توجیہ کے مغایر جو آپ نے اختیار کی ـــ بالجملہ میری فہم ناقص اس کلام کے مقصود کی دریافت سے قاصر ہے۔

وبعد اللتیا والتی انما بغیتی ان ھذا الامام رحمہ اللہ تعالٰی جعل الحدیث المذکور مشعرا بعدم التحدید ولا یستقیم الاشعار الا بان یسلم استبعاد الامام الباقر ویجعل رد سیدنا جابر رضی اللہ تعالٰی عنہما حذارا ان یکون ذٰلك عن وسوسۃ او نحوھا وحثا علی التأسی مھما امکن لا ایجابا لانہ یکفی کلاما کان یکفیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ و سلم وفیہ المقصود۔

اس ساری بحث وتمحیص کے بعد عرض ہے کہ میرا مقصود صرف یہ ہے کہ امام حلبی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہ مانا ہے کہ حدیث مذکور پتا دے رہی ہے کہ تحدید نہیں، اور یہ پتا دینا اسی وقت راست آسکتا ہے جب وہ امام باقر کا استبعاد تسلیم کریں اور یہ مانیں کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہما کی تردید اس اندیشہ سے تھی کہ وہ بات کہیں وسوسہ یا اسی جیسی کسی چیز کے باعث نہ ہو، اور اس بات پر آمادہ کرنے کی خاطر کہ جہاں تک ہوسکے سرکار کی پیروی کی جائے۔ یہ تردید ایجاب کے مقصد سے نہ تھی اس لئے کہ اس کے لئے تو یہی کہنا کافی تھا کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے لئے یہ مقدار کافی تھی اور مقصود اتنے ہی میں حاصل تھا۔

ثم اقول ف اذا کان ھذا

ثم اقول جب ایک صاع کے بارے

ف: اشکال فی حدیث البخاری والکلام علیہ حسب الاستطاعۃ۔

الاستبعاد فی الصاع فما ظنك بما یقتضیه ظاهر حدیث الغرفات المار تحت الامر الثالث عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما فانه یفید استیعاب کل من الوجه والید والرجل بغرفة واحدة، وظاهر ان المراد الاغتراف بالکف بل صرح به قوله اخذ غرفة فاضافها الی یدہ الاخرٰی فاذن یعسر جدا استیعاب الوجه بغرفة واحدة، فانها لا تزید علی قدر الکف بل لا تبلغه، اذ لابد للاغتراف من تقعیر فی الکف، وعرض الوجه ما بین الاذنین اکبر بکثیر من طول الکف فماء قدر کف لا یستوعب الوجه طولا وعرضا بحیث یمر علی کل ذرة منه بالسیلان، واضافته الی الید الاخرٰی لا تزیدہ قدرا بل لو ابقی الکفان متلاصقتین لم یبلغ عرض مجموعهما عرض الوجه وان فرق بینهما ووضعتا علی الجبینین طولا لم یستوعبهما الماء بحیث ینحدر من جمیع مساحة

میں یہ استبعاد ہے تو اس سے متعلق کیا خیال ہے جو امر سوم کے تحت بیان شدہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما کی، چُلّوؤں کے تذکرہ والی حدیث کے ظاہر کا مقتضا ہے ــــ کیونکہ اس کا مفاد تو یہ ہے کہ بس ایک چُلّو میں چہرے، ہاتھ، اور پاؤں ہر ایک کا استیعاب ہو جاتا تھا ــــ یہ بھی ظاہر ہے کہ ہتھیلی ہی سے چلّو لینا مراد ہے بلکہ اس قول میں تو اس کی صراحت بھی ہے کہ "ایک چلّو لے کر اسے اپنے دوسرے ہاتھ سے ملایا" ــــ جب ایسا ہے تو ایک ہی چلّو میں پورے چہرے کو دھو لینا بہت ہی مشکل ہے۔ اس لئے کہ ایک چلّو ہتھیلی بھر سے زیادہ نہ ہوگا بلکہ ہتھیلی بھر بھی نہ ہوگا اس لئے کہ چلّو لینے کے لئے ضروری ہے کہ ہتھیلی کچھ گہری رکھی جائے ــــ اور ایک کان سے دوسرے کان تک چہرے کی چوڑائی دیکھی جائے تو وہ، ہتھیلی کی لمبائی سے بہت زیادہ ہے تو ہتھیلی بھر پانی طول اور عرض دونوں میں چہرے کا اس طرح احاطہ نہیں کرسکتا کہ اس کے ہر ذرّے پر بہہ جائے۔ اور اسے دوسرے ہاتھ سے ملالیں تو اس کی مقدار میں اس سے کچھ اضافہ نہ ہو سکے گا بلکہ اگر دونوں ہتھیلیاں ملی ہوئی رکھی جائیں تو ان کی مجموعی چوڑائی بھی چہرے کی چوڑائی کے برابر نہ ہوگی ــــ اور اگر ان کو الگ الگ کرکے پیشانی کے دونوں حصوں پر لمبائی میں رکھا جائے تو ان دونوں میں اتنا پانی بھرا ہوا نہ ہوگا کہ دونوں کے طول کی پوری مساحت

الطولين سيالا الى منتهى سطح الوجه فان امر اليد على مسيل الماء وذلك بها مالم يبلغه من الوجه كان غسلا لبعض ودهنا لبعض وكل ذٰلك معلوم مشاهد وامر الذراع والقدم اشد اشكالا اذ لهما اطراف متباينة السمٰوٰت واحاطة ماء قدر كف بجميع اطراف اليد من الظفر الى المرفق مما لا يعقل، والكف نفسه لا تحيط بالذراع في امرار واحد وان امرت على ظهر الذراع ثم اعيدت على البطن او بالعكس لم يصحبها من الماء ما يزيد على قدر الدّهن وكذٰلك في القدم مع ما فيها من الصعود بعد الهبوط لاجل الاسالة الى فوق الكعبين وعمل اليد قد ذكرنا ما فيه ومن ادعى تيسر هذا فليرنا كيف يفعل فبالامتحان يكرم الرجل او يهان۔

وقد استشعر الكرماني في الكواكب الدراري ورود هذا وقنع بان منع ومر واثره الامام العيني و

سے ڈھلک کر بہتے ہوئے چہرے کی سطح زیریں کے آخری حصّہ تک پہنچ جائے۔ اور اگر ایسا کرے کہ جتنے حصّے پر پانی بہ گیا ہے وہاں ہاتھ پھیر کر ان حصوں پر مَل لے جہاں پانی نہیں پہنچا ہے تو یہ بعض حصّوں کو دھونا اور بعض کو مَلنا ہوا ــــ سب کو دھونا نہ ہوا ــــ اور یہ سب مشاہدہ وتجربہ سے معلوم ہے ــــ کلائی اور پاؤں کا معاملہ تو اور زیادہ مشکل ہے اس لئے کہ ان کے کنارے الگ الگ سمتوں میں پھیلے ہوئے ہیں ــــ ہتھیلی بھر پانی ہی ناخن سے لے کر کہنی تک ہاتھ کے تمام اطراف وجوانب کا احاطہ کرلے یہ عقل میں آنے والی بات نہیں ــــ اور ایک بار پھیرنے میں خود ہتھیلی پُوری کلائی کا احاطہ نہیں کرسکتی اور اگر ایک بار کلائی کی پشت پر ہتھیلی پھیرے، پھر اس کے پیٹ پر پھیرے یا اس کے برعکس کرے تو اس میں اتنا پانی نہ رہ سکے گا جو مَلنے سے زیادہ کام کرسکے ــــ یہی حال پاؤں کا ہے مزید اس میں یہ بھی ہے کہ پانی کو نیچے اُترنے کے بعد پھر ٹخنوں کے اوپر تک بہنے کے لئے چڑھنا بھی ہے ــــ اور ہاتھ کیا کام کرسکتا ہے بس وہی جو ہم نے ابھی بتایا ــــ جو دعوٰی رکھتا ہو کہ یہ آسان ہے وہ کرکے دکھائے کہ امتحان ہی سے آدمی کو عزت ملتی ہے یا ذلّت۔

الکواکب الدراری میں امام کرمانی کو اس اعتراض کا خیال ہوا اور صرف ناقابلِ تسلیم کہہ کر گزر گئے اور امام عینی نے بھی ان کا کلام نقل کرکے

18 اقرحیث قال قال الکرمانی فان قلت لایمکن غسل الرجل بغرفۃ واحدۃ قلت الفرق ممنوع ولعل الغرض من ذکرہ علی ھذا الوجہ بیان تقلیل الماء فی العضوالذی ھومظنۃ الاسراف فیہ[1] اھ۔

برقرار رکھا۔ وُہ لکھتے ہیں کرمانی فرماتے ہیں: اگر یہ کہو کہ ایک چُلّو میں پاؤں دھونا ممکن نہیں تو میں کہوں گا ہم یہ فرق نہیں مانتے۔ اور شاید اس طرح ذکر کرنے سے ان کا مقصد یہ ہے کہ پانی اس عضو میں کم صرف کیا جائے جس میں اسراف ہونے کا گمان ہے اھ۔

اقول ومجرد المنع فی امثال الواضحات لایسمع و لاینفع و حملہ المحقق فی الفتح علی تجدید الماء لکل عضو فقال "وما فی حدیث ابن عباس فاخذ غرفۃ من ماء الی اخرما تقدم یجب صرفہ الی ان المراد تجدید الماء بقرینۃ قولہ بعد ذٰلک ثم اخذ غرفۃ من ماء فغسل بھا یدہ الیمنٰی ثم اخذ غرفۃ من ماء فغسل بھا یدہ الیسرٰی ومعلوم ان لکل من الیدین ثلٰث غرفات لاغرفۃ واحدۃ فکان المراد اخذ ماء للیمنی ثم ماء للیسری اذلیس یحکی الفرائض فقد حکی السنن من

اقول (میں کہتا ہوں) اس طرح کی واضح باتوں میں صرف منع سے کام نہیں چلتا نہ ہی یہ قابلِ قبول ہوتا ہے ۔۔ اور حضرت محقق نے فتح القدیر میں اس کو اس پر محمول کیا ہے کہ ہر عضو کے لئے نیا پانی لیتے ۔۔ وہ لکھتے ہیں: وہ جو حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ پھر ایک چُلّو پانی لیا الی آخر الحدیث ۔۔ اسے اس طرف پھیرنا ضروری ہے کہ مراد نیا پانی لینا ہے اس کا قرینہ اس کے بعد ان کا یہ قول ہے کہ پھر ایک چُلّو پانی لیا تو اس سے دایاں ہاتھ دھویا، پھر ایک چلّو پانی لیا تو اس سے بایاں ہاتھ دھویا۔ اور معلوم ہے کہ ہر ہاتھ کے لئے تین چلّو لئے ہوں گے ایک ہی چُلّو نہیں، تو مراد یہ ہے کہ کچھ پانی دائیں ہاتھ کے لئے لیا پھر کچھ پانی بائیں ہاتھ کے لئے، لیا۔ اس لئے کہ وُہ صرف فرائض کی حکایت نہیں فرما رہے ہیں بلکہ

ف: تطفل علی الامام العینی والکرمانی۔

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء تحت الحدیث ۱۴۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۴۰۰ و ۴۰۱

المضمضة وغیرھا ولوکان لکان المراد ان ذلك ادنی مایمکن اقامة المضمضة بہ کما ان ذلك ادنی مایقام فرض الید بہ لان المحکی انما ھو وضوءہ الذی کان علیہ لیتبعہ المحکی لھم[1] اھ وتبعہ المحقق الحلبی فی الغنیۃ۔

مضمضہ وغیرہ سنتیں بھی بیان کی ہیں۔ اور اگر وہی ہو تو مراد یہ ہے کہ یہ وہ ادنٰی مقدار ہے جس سے عمل مضمضہ کی ادائیگی ہوسکتی ہے جیسے یہ وہ ادنٰی مقدار ہے جس سے فرضِ دست کی ادائیگی ہوجاتی ہے اس لئے کہ حکایت اُس وضو کی ہورہی ہے جو سرکار نے کیا تھا تاکہ دیکھنے والے لوگ اسی طریقہ کی پیروی کریں اھ۔ محقق حلبی نے غنیہ کے اندر اس کلام میں حضرت محقق کی پیروی کی ہے۔

قلت ومطمح نظرہ رحمہ اللہ تعالٰی سلخ الغرفۃ عن الوحدۃ مستند الی ان المحکی الوضوء المسنون بدلیل ذکر المضمضۃ والاستنشاق والمسنون التثلیث فکیف یراد الوحدۃ وانما معناہ اخذ لکل عمل ماء جدید اوھو اعم من اخذہ مرۃ او مرارا فیکون معنی قولہ غرفۃ من ماء فتمضمض بھا واستنشق ان اخذ لھما ماء جدیدا ولو مرارا فلا یدل علی انھما بماء واحد کما یقولہ الامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فھذا مرادہ وھو قید ینفعنا فیما نحن

قلت حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ چُلّو کے لفظ سے وحدت کا مفہوم الگ کردیں، اس پر ان کا استناد اس سے ہے کہ یہاں وضوئے مسنون کی نقل ہورہی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا ذکر ہے۔ اور مسنون تین بار دھونا ہے تو وحدت کیسے مراد ہوسکتی ہے۔ اس کا معنٰی بس یہ ہے کہ ہر عمل کے لئے نیا پانی لیا۔ اور یہ اس سے اعم ہے کہ ایک بار لیا یا چندبار لیا تو ان کے قول "پانی کا ایک چُلّو لے کر اس سے مضمضہ اور استنشاق کیا" کا معنٰی یہ ہوگا کہ دونوں کے لئے جدید پانی لیا اگرچہ چندبار۔ تو وہ یہ نہیں بتاتا کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں ایک ہی پانی میں ہوا جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ اس کے قائل ہیں ـــ یہ ہے حضرت محقق کی مراد ـــ اور وہ ہمارے زیرِ بحث

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۴

فیہ وان کان کلامہ فی مسألۃ اخرٰی۔

مسئلہ میں بھی کار آمد ہے اگرچہ ان کا کلام ایک دوسرے مسئلہ کے تحت ہے۔

اقول لکن فیہ[1] بعد لا یخفی والمحقق عارف بہ ولذا قال یجب صرفہ لکن الشان فی ثبوت الوجوب وما استند بہ سیأتی الکلام علیہ علی ان الحدیث[2] رواہ ابن ماجۃ عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما وھذا ھو مخرج الحدیث رواہ البخاری عن سلیمٰن بن بلال عن زید، والنسائی عن ابن عجلان عن زید مطولا، و قال ابن ماجۃ حدثنا عبد اللہ بن الجراح وابو بکر بن خلاد الباھلی ثنا عبد العزیز بن محمد عن زید، فاخرجہ مقتصرا علی قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مضمض و استنشق من غرفۃ واحدۃ[1] و

اقول لیکن اس میں نمایاں بعد ہے۔ اور حضرت محقق اس سے واقف ہیں اسی لئے فرمایا: "اسے پھیرنا" واجب ہے۔ لیکن مشکل معاملہ ثبوت وجوب ہے اور جس سے انھوں نے استناد فرمایا اس پر آگے کلام ہوگا **علاوہ ازیں** یہ حدیث ابن ماجہ نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے وہ عطا بن یسار سے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں۔ اور مخرج حدیث یہی زید بن اسلم ہیں۔ اسے امام بخاری نے سلیمان بن بلال سے روایت کیا وہ زید سے راوی ہیں۔ اور نسائی نے ابن عجلان سے روایت کیا وہ زید سے راوی ہیں مطولاً ۔ اور ابن ماجہ نے کہا: ہم سے عبد اللہ بن جراح اور ابو بکر بن خلاد باہلی نے حدیث بیان کی انھوں نے کہا ہم سے عبد العزیز بن محمد نے حدیث بیان کی وہ راوی ہیں زید سے۔ پھر اس میں صرف یہ روایت کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک چلّو (من غرفۃ واحدۃ) سے مضمضہ واستنشاق کیا ــــــ اور

ف[1]: تطفل علی المحقق والغنیۃ۔

ف[2]: تطفل اٰخر علیھما۔

---

[1] سنن ابن ماجۃ ابواب الطہارۃ باب المضمضۃ والاستنشاق الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۳

من هذا الطریق اخرجہ النسائی فقال اخبرنا الھیثم بن ایوب الطالقانی قال حدثنا عبدالعزیز بن محمد قال ثنا زید بن اسلم وفیہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فغسل یدیہ ثم تمضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ[1] الحدیث، فھذا لایقبل الانسلاخ عن الوحدۃ وکاف فی الجواب ماافادہ اٰخرا بقولہ ولوکان لکان الخ مع ما قدمن احادیث ناطقۃ بالمذھب وزاد تلمیذہ المحقق فی الحلیۃ حدیثا اٰخر رواہ البزار بسند حسن۔

اسی طریق سے امام نسائی نے تخریج کی تو انھوں نے فرمایا: ہمیں ہیثم بن ایوب طالقانی نے خبر دی انھوں نے کہا عبدالعزیز بن محمد نے بتایا انھوں نے کہا ہم سے زید بن اسلم نے حدیث بیان کی۔ اس میں یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے وضو فرمایا تو اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر ایک چُلّو (من غرفۃ واحدۃ) سے مضمضہ واستنشاق کیا' الحدیث ــ تو اس روایت سے وحدت کا معنی الگ نہیں کیا جاسکتا (کیوں کہ اس میں غرفۃ واحدۃ صراحۃً موجود ہے) اور جواب میں وہی کافی ہوگا جو آخر میں افادہ فرمایا کہ اگر وہی ہو تو مراد یہ ہے کہ یہ وُہ ادنٰی مقدار ہے الخ۔ اس کے ساتھ ہمارے مذہب کی تائید میں بولتی ہوئی وہ احادیث بھی ہیں جو حضرت محقق پہلے پیش کر آئے۔ اور ان کے تلمیذ محقق نے حلیہ میں ایک اور حدیث کا اضافہ کیا جو بزار نے بسندِ حسن روایت کی۔

وانا **اقول** وباللہ التوفیق للعبد الضعیف فی الحدیث وجھان:

اقول وباللہ التوفیق، میرے نزدیک تاویلِ حدیث کے دو طریقے ہیں:

الاول حمل الغرفۃ علی المرۃ ای غسل کل عضو مرۃ مرۃ وبھذا تنحل العقد بمرۃ ولانسلم ان ذکر المضمضۃ والاستنشاق یستلزم استیعاب جمیع السنن لم

پہلا طریقہ یہ کہ لفظ غرفۃ کو مرّۃ پر محمول کیا جائے یعنی ہر عضو کو ایک ایک بار دھویا۔ اسی سے ساری گرہیں یکبارگی کھل جائیں گی ــــ اور یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ مضمضہ اور استنشاق کا ذکر اسے مستلزم ہے کہ تمام سُنتوں کا احاطہ رہا ہو۔

---

[1] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب مسح الاذنین نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۹

لایجوز ان یکون هذا بیانا لجواز الاقتصار علی مرة فی الفرائض والسنن ومافیه من البعد اللفظی یقربه جمع طرق الحدیث۔

یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ یہ وضو اس امر کے بیان کیلئے ہو کہ فرائض اور سنن دونوں ہی میں ایک بار پر اقتصار جائز ہے۔ اس میں جو لفظی بُعد نظر آرہا ہے وہ اس حدیث کے مختلف طُرق جمع کرنے سے قریب آجائے گا۔

فلعبد الرزاق عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما انه توضأ فغسل کل عضو منه غسلة واحدة ثم ذکر ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم کان یفعله[1]

(۱) عبدالرزاق کی روایت میں عطاء بن یسار سے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے یہ ہے کہ انھوں نے وضو کیا تو اپنے ہر عضو کو ایک بار دھویا۔ پھر بتایا کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایسا کرتے تھے۔

ولسعید بن منصور فی سننه بلفظ توضأ النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم فأدخل یده فی الاناء فمضمض واستنشق مرة واحدة ثم ادخل یده فصب علی وجهه مرة وصب علی یده مرة مرة ومسح براسه واذنیه مرة ثم اخذ ملأ کفه من ماء فرش علی قدمیه وهو منتعل[2] اھ وسیأتی تفسیر هذا الرش فی الحدیث۔

(۲) سنن سعید بن منصور کے الفاظ یہ ہیں: نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنا دستِ مبارک برتن میں ڈالا پھر کُلّی کی اور ناک میں پانی چڑھایا ایک بار۔ پھر اپنا دست مبارک داخل کرکے (پانی نکالا) تو ایک بار اپنے چہرے پر بہایا اور اپنے ہاتھ پر ایک ایک بار بہایا۔ اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا۔ پھر ہتھیلی بھر پانی لے کر اپنے قدموں پر چھڑکا جب کہ حضور نعلین پہنے ہوئے تھے۔ اس چھڑکنے کی تفسیر آگے حدیث ہی میں آئے گی۔

بل روی البخاری قال حدثنا محمد بن یوسف ثنا

(۳) بلکہ امام بخاری نے روایت کی، فرمایا: ہم سے محمد بن یوسف نے حدیث بیان کی انھوں نے کہا

---

[1] المصنف لعبدالرزاق کتاب الطہارۃ باب کم الوضوء من غسلۃ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۴۱

[2] کنز العمال بحوالہ سعید بن منصور حدیث ۲۶۹۳۵ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۴۵۴

سفین عن زید بلفظ توضأ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرۃ مرۃ۔[1]

ہم سے سفیان نے حدیث بیان کی وہ زید سے راوی ہیں۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: نبی صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے ایک ایک بار وضو کیا۔

وقال ابوداؤد حدثنا مسدد ثنا یحیٰی عن سفیٰن ثنی زید۔[2]

(۴) ابوداؤد نے کہا: ہم سے مسدد نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے راوی ہیں انھوں نے کہا مجھ سے زید نے حدیث بیان کی۔

وقال النسائی اخبرنا محمد بن مثنی ثنا یحیٰی عن سفیٰن ثنا زید۔[3]

(۵) نسائی نے کہا، ہمیں محمد بن مثنّی نے خبر دی انھوں نے کہا ہم سے یحیٰی نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے راوی ہیں انھوں نے کہا ہم سے زید نے حدیث بیان کی۔

وقال الامام الاجل الطحاوی حدثنا ابن مرزوق ثنا ابوعاصم عن سفیٰن عن زید[4] و لفظ الاولین فیہ الا اخبرکم بوضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فتوضأ مرۃ مرۃ[5] وبمعناہ لفظ الطحاوی۔

(۶) امام اجل طحاوی نے کہا: ہم سے ابن مرزوق نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا ہم سے ابوعاصم نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے وہ زید سے راوی ہیں۔ ابوداؤد و نسائی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: کیا میں تم لوگوں کو رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کا وضو نہ بتاؤں ــــ پھر انھوں نے ایک ایک بار وضو کیا ــــ اور اسی کے ہم معنی امام طحاوی کے الفاظ ہیں۔

۱؎ صحیح البخاری کتاب الوضوء	باب الوضوء مرۃ مرۃ	قدیمی کتب خانہ کراچی	۲۷/۱
۲؎ سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ	" " "	آفتاب عالم پریس لاہور	۱۸/۱
۳؎ سنن النسائی "	" " "	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	۲۵/۱
۴؎ شرح معانی الآثار "	باب الوضوء للصلوٰۃ مرۃ مرۃ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۲۸/۱
۵؎ سنن ابی داؤد "	باب الوضوء مرۃ مرۃ	آفتاب عالم پریس لاہور	۱۸/۱
سنن النسائی "	" " "	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	۲۵/۱

وللنسائی من طریق ابن عجلان المذکور بعد ما مر وغسل وجہہ و غسل یدیہ مرۃ مرۃ و مسح برأسہ و اذنیہ مرۃ[1] الحدیث۔

(۷) ابن عجلان کے مذکورہ طریق سے نسائی کی روایت میں سابقہ الفاظ کے بعد یہ ہے : اور اپنا چہرہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ ایک ایک بار دھوئے اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا ایک بار مسح کیا ___ الحدیث ___

وفی ھذا والذی مر عن سعید بن منصور ابانۃ ما ذکرتہ من ان ذکر المضمضۃ والاستنشاق لا یستلزم استیعاب السنن حتی ینافی ترک التثلیث فقد تظافرت الروایات علی لفظ مرۃ والاحادیث یفسر بعضہا بعضا فکیف و قد اتحد المخرج۔

اس میں اور سعید بن منصور سے نقل شدہ روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے جو میں نے ذکر کیا کہ مضمضہ و استنشاق کا تذکرہ تمام سنتوں کے احاطہ کو مستلزم نہیں کہ ترک تثلیث کے منافی ہو۔ کیوں کہ روایات "ایک بار" کے لفظ پر متفق ہیں اور احادیث میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے۔ پھر جب مخرج ایک (زید بن اسلم) ہیں تو ایک حدیث دوسری کی مفسر کیوں نہ ہو گی۔

اقول وقد یشد عضدہ ان الحدیث مطولا عند ابن ابی شیبۃ بزیادۃ ثم غرف غرفۃ فمسح رأسہ واذنیہ[2] الحدیث فالغرفۃ التی کانت توضئ کلا من الوجہ والید والرجل لو استعملت فی الرأس لغسلتہ فانما اراد و اللہ تعالٰی اعلم

اقول اس کی تقویت اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی شیبہ کے یہاں یہ حدیث مطولاً اس اضافہ کے ساتھ ہے : ثم غرف غرفۃ فمسح راسہ واذنیہ (پھر ایک چلو لے کر اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا) تو جس چلو سے چہرہ، ہاتھ اور پاؤں میں سے ہر ایک کا وضو ہو جاتا تھا وہ اگر سر میں استعمال ہوتا تو اسے دھونے کا کام کر دیتا (نہ کہ اس سے صرف مسح ہوتا ۱۲م)

---

[1] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب مسح الاذنین نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۹

[2] المصنف لابن ابی شیبہ " باب فی الوضوء کم ھو مرۃ حدیث ۶۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۷

المرة مع التجديد۔

ورحم الله اباحاتم اذ قال ماكنا نعرف الحديث حتى نكتبه من ستين وجها وانا اعلم ان الجادة في روايات الوقائع حمل الاعم على الاخص ولكن لا غرو في العكس لاجل التصحيح۔

والثانی حمل الغرفة على الحفنة اى بكلتا اليدين وربما تطلق عليها فروى البخارى عن ام المؤمنين رضى الله تعالٰى عنها فيما حكت غسله صلى الله تعالٰى عليه وسلم "ثم يصب على رأسه ثلث غرف بيديه"[1] ولابی داؤد عن ثوبان رضی الله تعالٰی عنه عن النبی صلی الله تعالٰی عليه وسلم "اما المرأة فلا عليها ان لا تنقضه لتغرف على راسها ثلث غرفات بكفيها"[2] ويؤيده حديث ابوداؤد

تومراد — واللہ تعالٰی اعلم — وہی ایک ایک بار ہے ساتھ ہی پانی کی تجدید بھی۔

خدا کی رحمت ہو ابوحاتم پر کہ وہ فرماتے ہیں ہمیں حدیث کی معرفت نہ ہوتی جب تک اسے ساٹھ طریقوں سے نہ لکھ لیتے — اور مجھے معلوم ہے کہ واقعات کی روایات میں عام راہ یہ ہے کہ اعم کو اخص پر محمول کیا جائے مگر تصحیح کی خاطر اس کے برعکس کرنا بھی جائے تعجب نہیں۔

دوسرا طریقہ یہ کہ غرفہ کو حفنہ پر (چلو کو لپ پر) یعنی دونوں ہاتھ ملا کر لینے پر محمول کیا جائے۔ اور بعض اوقات لفظ غرفہ کا اس معنی پر اطلاق ہوتا ہے (۱) بخاری کی روایت میں ہے جو حضرت ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے نبی کریم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کے غسل مبارک کی حکایت میں آئی۔ ہے کہ "پھر اپنے سر پر تین چلو دونوں ہاتھوں سے بہاتے" (۲) ابوداؤد کی روایت میں ہے جو حضرت ثوبان رضی اللہ تعالٰے عنہ سے نبی صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے ہے "لیکن عورت پر اس میں کوئی حرج نہیں کہ بال نہ کھولے، وہ اپنے سر پر دونوں ہاتھوں سے تین چلو ڈالے" (۳) اور اس کی تائید ابوداؤد

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب الوضوء قبل الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب المرأۃ ھل تنقض شعرھا عند الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۴

والطحاوی عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن طلحة عن عبید اللہ الخولانی عن عبد اللہ بن عباس عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وفیہ ثم ادخل یدیہ جمیعا فاخذ حفنة من ماء فضرب بھا علی رجلہ وفیھا النعل فغسلھا بھا ثم الاخرٰی مثل ذٰلک[1]، ولفظ الطحاوی ثم اخذ بیدیہ جمیعا حفنة من ماء فصك بھا علی قدمہ الیمنی والیسرٰی کذلك[2] واخرجہ ایضا احمد وابو یعلی وابن خزیمة[3] وابن حبان والضیاء وھذا معنی ما مر من حدیث سعید بن منصور ان شاء اللہ تعالٰی والمعنی الاٰخر المسح وقد نسخ اوکان وفی القدمین جوربان ثخینان علی ما بینہ الامام الطحاوی رحمہ اللہ تعالٰی۔

طحاوی کی روایت سے ہوتی ہے جس کی سند یہ ہے— عن محمد بن اسحاق — عن محمد بن طلحہ — عن عبداللہ الخولانی — عن عبداللہ بن عباس — عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہم — عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم — اس میں یہ ہے کہ پھر اپنے دونوں ہاتھ ڈال کر لپ بھر پانی لے کر اسے پاؤں پر مارا — جبکہ پاؤں میں جُوتا موجود تھا — تو اس سے پاؤں دھویا پھر اسی طرح دوسرا پاؤں دھویا۔ اور روایت طحاوی کے الفاظ میں یہ ہے: پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے لپ بھر پانی لیا، تو اسے اپنے دائیں قدم پر زور سے مارا پھر بائیں پر بھی اسی طرح کیا— اس کی تخریج امام احمد، ابویعلی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ضیاء نے بھی کی ہے— اور یہی اس کا معنی ہے— ان شاء اللہ تعالٰی — جو سعید بن منصور کی حدیث میں آیا کہ فرش علٰی قدمیہ تو اپنے دونوں قدموں پر چھڑکا" ۱۲م) — دوسرا معنی مسح ہے جو بعد میں منسوخ ہوگیا— یا مسح اس حالت میں ہوا کہ قدموں پر موٹے پاتابے تھے جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالٰی نے بیان کیا۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۶

[2] شرح معانی الآثار 〃 باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۲

[3] صحیح ابن خزیمہ حدیث ۱۴۸ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۷۷

موارد الظمآن کتاب الطہارۃ حدیث ۱۵۰ المطبعۃ السلفیۃ ص ۶۶

کنز العمال بحوالہ حم، د، ع وابن خزیمۃ الخ ۲۶۹۶۷ مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۹/ ۴۵۹ و ۴۶۰

اقول وماذکرت من الوجہین فلنعم المحملان ھما لمثل طریق ابن ماجۃ حدثنا ابوبکر بن خلاد الباھلی ثنا یحیٰی بن سعید القطان عن سفیٰن عن زید وفیہ رایت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ[1] وحدیث ابن عساکر عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ وقال لایقبل اللہ صلٰوۃ الابہ[2] فیکون علی الحمل الاول کحدیث سعید بن منصور وابن ماجۃ والطبرانی والدارقطنی والبیھقی عن ابن عمر و ابن ماجۃ و الدارقطنی عن ابی بن کعب و الدارقطنی فی غرائب مالک عن زید بن ثابت و ابی ھریرۃ معارضی اللہ تعالٰی عنھم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ وقال ھذا وضوء لایقبل اللہ صلٰوۃ الابہ[3] وکذا

اقول میں نے جو دو طریقے ذکر کئے یہ بہت عمدہ محمل ہیں اس طرح کی روایات کے جو مثلاً بطریق ابن ماجہ یوں آئی ہیں ہم سے ابوبکر بن خلاد باہلی نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا ہم سے یحیٰی بن سعید قطان نے حدیث بیان کی وہ سفیان سے وہ زید سے راوی ہیں۔ اس میں یہ ہے کہ میں نے دیکھا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے ایک ایک چلّو سے وضو کیا ــــ اور ابن عساکر کی حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے ایک ایک چلّو سے وضو کیا۔ اور فرمایا: اللہ نماز قبول نہیں فرماتا مگر اسی سے ــــ تو یہ ہمارے بیان کردہ پہلے طریقہ کے مطابق حضرت ابن عمر سے سعید بن منصور، ابن ماجہ، طبرانی، دارقطنی اور بیہقی کی حدیث کی طرح ہو جائے گی، اور جیسے حضرت ابی بن کعب سے ابن ماجہ و دارقطنی کی حدیث، اور حضرت زید بن ثابت اور ابوہریرہ دونوں حضرات رضی اللہ تعالٰے عنہم سے غرائب مالک میں دارقطنی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے ایک ایک بار وضو کیا اور فرمایا: یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ کوئی نماز قبول نہیں فرماتا ــــ اسی طرح

---

[1] سنن ابن ماجۃ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۳

[2] کنز العمال بحوالہ کرعن ابی ہریرۃ حدیث ۲۶۸۳۱ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۳۱

[3] سنن ابن ماجۃ باب ماجاء فی الوضوء مرۃ ومرتین وثلثا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

للیدین والرجلین فی حدیث ابن عباس غیر انه یکدرهما جمیعا فی الوجه قوله اخذ غرفة من ماء فجعل بها هکذا اضافها الی یده الاخرٰی فغسل بها وجهه[1] الان یتکلف فیحمل علی ان اضاف الغرفة ای الاغتراف الی الید الاخرٰی ایضا غیر قاصر له علی ید واحدة فیرجع الی الاغتراف بالیدین ویکون کحدیث ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما ایضا عن علی کرم الله تعالٰی وجهه عن رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم ادخل یده الیمنٰی فافرغ بها علی الاخرٰی ثم غسل کفیه ثم تمضمض واستنثر ثم ادخل یدیه فی الاناء جمیعا فاخذ بهما حفنة من ماء فضرب بها علی وجهه ثم الثانیة ثم الثالثة مثل ذٰلك[2] و رواه الطحاوی مختصرًا فقال اخذ حفنة من ماء بیدیه جمیعا فصك بهما وجهه ثم الثانیة مثل ذٰلك ثم الثالثة[3] فذکر

حضرت ابن عباس کی حدیث میں دونوں ہاتھوں اور پیروں سے متعلق جو مذکور ہے اس کا بھی یہ عمدہ محمل ہوگا ــــ مگر یہ ہے کہ چہرے سے متعلق دونوں تاویلیں اس سے مکدر ہوتی ہیں کہ ان کا قول ہے ایک چلّو پانی لے کر اسے اس طرح کیا، اسے دوسرے ہاتھ سے ملاکر چہرہ دھویا۔ مگر یہ کہ بتکلف اسی معنی پر محمول کیا جائے کہ انھوں نے چلّو لینے میں دوسرے ہاتھ کو بھی ملالیا ایک ہاتھ پر اکتفا نہ کی تو یہ دونوں ہاتھ سے چلّو لینے کے معنی کی طرف راجع ہوجائے گا اور اسی طرح ہوجائے گا جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما کی حدیث۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے ہے کہ اپنا دایاں ہاتھ داخل کرکے اس سے دوسرے ہاتھ پر پانی ڈالا پھر دونوں ہتھیلیوں کو دھویا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈال کر جھاڑا پھر برتن میں دونوں ہاتھ ڈال کر ایک لپ پانی لے کر چہرے پر مارا، پھر دوسری پھر تیسری بار اسی طرح کیا ــــ اسے امام طحاوی نے مختصراً روایت کیا۔ اس میں یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں سے چہرے پر مارا، پھر دوسری بار اسی طرح کیا، پھر تیسری بار ایسے ہی ــــ تو مضمضہ و

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب غسل الوجہ بالیدین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶
[2] سنن ابی داود کتاب الطہارۃ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۶
[3] شرح معانی الآثار " باب حکم الاذنین فی وضوء الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۰

الی المضمضة والاستنشاق الاغتراف بکف واحدۃ فاذا اتی علی الوجه اضافه الی الید الاخری ایضا فان لم یقبل ھذا فقد علمت ان استیعاب الوجه بکف واحدۃ متعسر بل متعذر۔

استنشاق تک تو ایک ہاتھ سے چلو لینا ذکر کیا ــــ جب چہرے پر آئے تو دوسرا ہاتھ بھی ملا لیا ــــ اگر یہ تاویل نہ مانی جائے تو معلوم ہو چکا کہ ہتھیلی بھر پانی سے چہرے کا استیعاب دشوار بلکہ متعذر ہے۔ (ت)

اقول بل لربما تبقی الحفنة باقیة فضلا عن الکفة والدلیل علیه ھذا الحدیث الذی ذکرنا تخریجه عن الامام احمد وابی داؤد وابن خزیمة وابی یعلی والامام الطحاوی وابن حبان والضیاء عن ابن عباس عن علی عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وعلیھم وسلم حیث قال بعد ذکر غسل الوجه بثلث حفنات کما تقدم ثم اخذ بکفه الیمنی قبضة من ماء فصبھا علی ناصیته فترکھا تستن علی وجھه ثم غسل ذراعیه الی المرفقین ثلثا ثلثا[1] الحدیث وھذا ایضا معلوم مشاھد۔

اقول بلکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوگا کہ دونوں ہاتھ سے لینے پر بھی کچھ حصہ باقی رہ جائے گا صرف ہتھیلی بھر لینے کی تو بات ہی کیا ہے ــــ اس پر دلیل یہی حدیث ہے جس کی تخریج ہم نے امام احمد، ابوداؤد، ابن خزیمہ، ابویعلی، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء سے ذکر کی، جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما کی روایت سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے اس میں جیسا کہ گزرا تین لپ سے چہرہ دھونے کے تذکرے کے بعد ہے پھر اپنے دائیں ہاتھ سے مٹھی بھر پانی لے کر پیشانی پر ڈال کر اسے چہرے پر بہتا چھوڑ دیا۔ پھر اپنی کلائیوں کو کہنیوں تک تین تین بار دھویا ــــ یہ بھی تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہے۔

وبالجملة لولم یصرف حدیث الغرفة عن ظاھرہ لرجع الغسل الی الدھن وھو خلاف الروایة والدرایة بل الاجماع، والروایة الشاذة عن

الحاصل اگر چلو لینے والی حدیث کو اس کے ظاہر سے نہ پھیریں تو دھونا بس ملنا ہو کر رہ جائے گا۔ اور یہ روایت، درایت بلکہ اجماع کے بھی خلاف ہے ــــ اور امام ابویوسف

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۶

الامام الثانی رحمہ اللہ تعالٰی مؤولۃ کما فی رد المحتار عن الحلیۃ عن الذخیرۃ وغیرھا فاذن لایبقی الا ان نقول انا لانقدر علی مثل ما فعل ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما تلک المرۃ فضلا عن فعل صاحب الاعجاز الجلیل المروی مرار الجمع الجزیل بالماء القلیل علیہ من ربہ اعلٰی صلٰوۃ و اکمل تبجیل۔

رحمہ اللہ تعالٰی سے جو شاذ روایت آئی ہے وہ مؤول ہے جیسا کہ ردالمحتار میں حلیہ سے، اس میں ذخیرہ وغیرہا سے نقل ہے۔ تاویل نہ کریں تو بس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ہم یہ کہیں کہ اس بار حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے جس طرح وضو کیا ویسے وضو پر ہمیں قدرت نہیں۔ اور ان کے عمل کی تو بات ہی اور ہے جو ایسے عظیم اعجاز والے ہیں کہ بار ہا بڑے لشکر کو قلیل پانی سے سیراب کر دیا۔ ان پر ان کے رب کی جانب سے اعلٰی واکمل درود و تحیت ہو۔

ویقرب منہ او اغرب منہ ماوقع فی سنن سعید بن منصور عن الامام اجل ابرھیم النخعی رضی اللہ تعالٰی عنہ قال لم یکونوا یلطموا وجوھھم بالماء وکانوا اشد استبقاء للماء منکم فی الوضوء وکانوا یرون ان ربع المد یجزئ من الوضوء وکانوا اصدق ورعا و اسخی نفسا و اصدق عند الباس[1]۔

اور اسی سے قریب یا اس سے بھی زیادہ عجیب وہ ہے جو سنن سعید بن منصور میں امام اجل ابراہیم نخعی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت آئی ہے کہ انھوں نے فرمایا: وہ حضرات اپنے چہروں پر زور سے پانی نہ مارتے تھے اور وضو میں وہ تم سے بہت زیادہ پانی بچانے کی کوشش رکھتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ چوتھائی مُد وضو کیلئے کافی ہے اس کے ساتھ وہ سچے ورع و پرہیزگاری والے، بہت فیاض طبع، اور جنگ کے وقت نہایت ثابت قدم بھی تھے۔

اقول فلا ادری کیف اجتزؤا بربع ما جعلہ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مجزئا بل لایظن بھم انھم قنعوا بالفرائض دون السنن فاذن یکفی

اقول نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے جسے کافی قرار دیا (ایک مد۔ دو رطل) معلوم نہیں اس کے چوتھائی سے ان حضرات نے کیسے کفایت حاصل کرلی، بلکہ ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ سنتیں چھوڑ کر

[1] کنز العمال بحوالہ ص حدیث ۲۶۰۷۲ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۲۷۳

لغسل الیدین الی الرسغین والمضمضة والاستنشاق وغسل الوجه و الیدین الی المرفقین والرجلین الی الکعبین کل مرة سدس رطل من الماء وھذا مما لایعقل ولایقبل الابمعجزة نبی اوکرامة ولی صلی اللہ تعالٰی علی الانبیاء والاولیاء وسلم۔

فان قلت مایدریك لعل المراد بالمد المد العمری المساوی لصاع النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الاربعا فیکون ربع المد ثلثة ارباع المدالنبوی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

قلت کلا فان ابرھیم سبق خلافة عمر رضی اللہ تعالٰی عنھما مات فی سنة خمس اوست وتسعین وامیرالمؤمنین فی رجب سنة احدی ومائة وخلافتہ سنتان ونصف رضی اللہ تعالٰی عنہ واللہ تعالٰی اعلم۔

انھوں نے صرف فرائض پر قناعت کرلی تو (سنتوں کی ادائیگی کے ساتھ چوتھائی مُد میں تین تین بار جب انھوں نے سارے اعضاء دھوئے ۱۲م) لازم ہے کہ گٹوں تک دونوں ہاتھ دھونے، کُلی کرنے، ناک میں پانی ڈالنے، چہرہ اور کہنیوں تک دونوں ہاتھ، اور ٹخنوں تک دونوں پاؤں ہر ایک کے ایک بار دھونے میں صرف ۱/۶ رطل پانی کافی ہوجاتا تھا۔ یہ عقل میں آنے والی اور ماننے والی بات نہیں مگر کسی نبی کے معجزے یا ولی کی کرامت ہی سے ایسا ہوسکتا ہے، تمام انبیاء اور اولیاء پر خدائے برتر کا درود وسلام ہو۔

اگر کہئے آپ کو کیا معلوم شاید مُد سے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالٰی کا مُد مراد ہو جو چوتھائی کمی کے ساتھ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے صاع کے برابر تھا تو وہ چوتھائی مُد حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے تین چوتھائی (۳/۴) مُد کے برابر ہوگا۔

میں کہوں گا یہ ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ تعالٰی عنہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالٰی عنہ کے دورِ خلافت سے پہلے وفات فرماگئے۔ ان کی وفات ۹۵ھ یا ۹۶ھ میں ہوئی اور امیر المومنین کی وفات رجب ۱۰۱ھ میں ہوئی اور مدتِ خلافت ڈھائی سال رہی، رضی اللہ تعالٰی عنہما۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ف: تاریخ وفات امام ابراہیم نخعی وامیر المومنین عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالٰی عنہما۔

برکات السماء فی حکم اسراف الماء

(بے جا پانی خرچ کرنے کے حکم کے بارے میں آسمانی برکات)

امر پنجم: طہارت میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنا کیا حکم رکھتا ہے۔

اقول ملاحظۂ کلمات علماء سے اس میں چار قول معلوم ہوتے ہیں اُن میں قوی تر دو ہیں، اور فضلِ الٰہی سے امید ہے کہ بعد تحقیق وحصولِ توفیق اختلاف ہی نہ رہے وباللہ التوفیق۔

(۱) مطلقاً حرام وناجائز ہے حتی کہ اگر نہر جاری میں وضو کرے یا نہائے اُس وقت بھی بلاوجہ صرف گناہ وناروا ہے، یہ قول بعض شافعیہ کا ہے جسے خود شیخ مذہب شافعی سیدنا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں نقل فرماکر ضعیف کردیا، اور اسی طرح دیگر محققین شافعیہ نے اُس کی تضعیف کی۔

(۲) مکروہ ہے اگرچہ نہر جاری پر ہو اور کراہت صرف تنزیہی ہے اگرچہ گھر میں ہو یعنی گناہ نہیں صرف خلاف سنت ہے، حلیہ وبحر الرائق میں اسی کو اوجہ اور امام نووی نے اظہر اور بعض دیگر ائمہ شافعیہ نے صحیح کہا اور حکم آب جاری کو عام ہونے سے قطع نظر کریں تو کلام امام شمس الائمہ حلوانی وامام فقیہ النفس سے بھی اس کا استفادہ ہوتا ہے ہاں شرنبلالی نے مراقی الفلاح میں عموم کی طرف صاف اشارہ کیا اور امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں فرمایا:

اجمع العلماء علی النھی عن الاسراف فی الماء ولوکان علی شاطئ البحر والاظھر انہ مکروہ کراھۃ تنزیہ وقال بعض اصحابنا الاسراف حرام[1]۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ پانی میں اسراف منع ہے اگرچہ سمندر کے کنارے پر ہو، اور اظہر یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، اور ہمارے بعض اصحاب نے فرمایا کہ اسراف حرام ہے۔ (ت)

غنیہ وحلیہ میں فرمایا:

م لایسرف فی الماء[2] ش ای لایستعمل منہ فوق الحاجۃ الشرعیۃ[3]

(م کے تحت متن کے الفاظ ہیں ش کے تحت شرح کے ۱۲م) م پانی میں اسراف نہ کرے

ف: مسئلہ وضو یا غسل میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنے کا کیا حکم ہے اور اس باب میں مصنف کی تحقیق مفرد۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی کتاب الطہارۃ باب القدر المستحب من الماء الخ دار الفکر بیروت ۲/۱۳۰۴

[2] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

مروان کان علی شط نهر جار[1] ش ذکر شمس الائمة الحلوانی انه سنة وعلیه مشی قاضی خان وهو اوجه کما هو غیر خاف فالاسراف یکون مکروها کراهة تنزیه وقد صرح النووی انه الاظهر وحکی حرمة الاسراف عن بعض اهل مذهبه وعبارة بعض المتأخرین منهم و الزیادة فی الغسل علی الثلث مکروه علی الصحیح وقیل حرام وقیل خلاف الاولی۔[2]

ش یعنی حاجتِ شرعیہ سے زیادہ پانی استعمال نہ کرے م اگرچہ بہتے دریا کے کنارے ش شمس الائمہ حلوانی نے ذکر کیا کہ یہ سنت ہے۔ اسی پر قاضی خاں چلے اور یہ اَوجہ ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ تو اسراف مکروہ تنزیہی ہوگا۔ اور امام نووی نے اس کے اظہر ہونے کی تصریح کی اور اسراف کا حرام ہونا اپنے بعض اہلِ مذہب سے حکایت کیا۔ اور ان حضرات شافعیہ کے بعض متاخرین کی عبارت یہ ہے: تین بار سے زیادہ دھونا صحیح قول پر مکروہ ہے اور کہا گیا کہ حرام ہے اور کہا گیا کہ خلافِ اَولیٰ ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

الاسراف هو الاستعمال فوق الحاجة الشرعیة وان کان علی شط نهر وقد ذکر قاضی خان ترکه من السنن ولعله الاوجه فیکون مکروها تنزیها۔[3]

اسراف یہ ہے کہ حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال کرے اگرچہ دریا کے کنارے ہو، اور قاضی خاں نے ذکر کیا ہے کہ اس کا ترک سنّت ہے اور شاید یہی اَوجہ ہے تو اسراف مکروہ تنزیہی ہوگا۔ (ت)

(۳) مطلقًا مکروہ تک نہیں، نہ تحریمی نہ تنزیہی، صرف ایک ادب وامرِ مستحب کے خلاف ہے۔ بدائع امام ملک العلماء ابوبکر مسعود و فتح القدیر امام محقق علی الاطلاق و منیۃ المصلی وغیرہا میں ترکِ اسراف کو صرف آداب و مستحبات سے شمار کیا سُنّت تک نہ کہا اور مستحب کا ترک مکروہ نہیں ہوتا بلکہ سنت کا۔ حلیہ میں ہے:

قال فی البدائع والادب فیما بین الاسراف والتقتیر اذ الحق بین الغلو و

بدائع میں فرمایا ادب اسراف اور تقتیر (زیادتی اور کمی) کے درمیان ہے اس لئے کہ حق غلو اور

---

[1] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور ص ۲۹

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[3] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

19 التقصیر قال النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خیر الامور اوسطہا انتہی و ذکر الحلوانی انہ سنۃ فعلی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ وعلی الثانی کراھۃ تنزیہ[1]

تقصیر (حد سے تجاوز اور کوتاہی) کے مابین ہے' نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا : کاموں میں بہتر درمیانی ہیں، انتہی۔ اور امام حلوانی نے ذکر فرمایا کہ ترکِ اسراف سنّت ہے تو قول اول کی بنیاد پر اسراف مکروہ نہ ہوگا اور ثانی کی بنیاد پر مکروہ تنزیہی ہوگا۔ (ت)

بحر میں ہے :

فی فتح القدیر ان المندوبات نیف وعشرون ترک الاسراف والتقتیر وکلام الناس[2] الخ فعلی کونہ مندوبا لایکون الاسراف مکروھا وعلی کونہ سنۃ یکون مکروھا تنزیھا۔

فتح القدیر میں ہے کہ مندوباتِ وضو بیس سے زیادہ ہیں۔ اسراف وتقتیر اور کلام دنیا کا ترک الخ۔ تو ترک مندوب ہونے کی صورت میں اسراف مکروہ نہ ہوگا اور سنّت ہونے کی صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا۔ (ت)

غنیہ میں ہے :

(و) من الاداب (ان لایسرف فی الماء) کان ینبغی ان یعدہ فی المناھی لان ترک الادب لاباس بہ[3]

(اور) آداب میں سے یہ ہے کہ (پانی میں اسراف نہ کرے) اسے ممنوعات میں شمار کرنا چاہئے تھا اس لئے کہ ترکِ ادب میں تو کوئی حرج نہیں۔ (ت)

اقول طہارت[ف] میں ترکِ اسراف کا صرف ایک ادب ہونا مذہب وظاہر الروایۃ ونص صریح محرر المذہب امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے، امام بخاری نے خلاصہ فصل ثالث فی الوضو میں ایک جنس سنن وآداب وضو میں وضع کی اس میں فرمایا :

ف : تطفل علی الغنیۃ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان لیستاک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴

19
19

اما سنن الوضوء فنقول من السنة غسل اليدين الی الرسغين ثلثا[1] الخ۔

لیکن وضو کی سنتیں، تو ہم کہتے ہیں سنت ہے دونوں ہاتھ گٹوں تک تین بار دھونا الخ (ت)

پھر سنتیں گنا کر فرمایا:

واما اداب الوضوء فی الاصل من الادب ان لایسرف فی الماء ولا یقتر وان یشرب فضل وضوئه او بعضه قائما او قاعدا مستقبل القبلة[2] الخ۔

رہے آدابِ وضو، تو اصل (مبسوط) میں ہے کہ ادب یہ ہے کہ پانی میں نہ اسراف کرے نہ کمی کرے اور اپنے وضو کا بچا ہُوا کل یا کچھ پانی کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر قبلہ رُو پی جائے الخ (ت)

اُسی کا بدائع و فتح القدیر و غنیہ و خلاصہ و ہندیہ وغیرہا میں اتباع کیا اور اس سے زائد کس کا اتباع تھا تو اس پر مواخذہ محض بے محل ہے واللہ الموفق۔

(۳) نہر جاری میں اسراف جائز کہ پانی ضائع نہ جائے گا اور اس کے غیر میں مکروہ تحریمی۔ مدقق علائی نے درمختار میں اسی کو مختار رکھا، علامہ مدقق عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں کراہت تحریم ہی کو ظاہر کہا اور اسی کو امام قاضی خاں و امام شمس الائمہ حلوائی وغیرہما اکابر کا مفاد کلام قرار دیا کہ ترک اسراف کو سنت کہنے سے ان کی مراد سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی نیز مقتضائے کلام امام زیلعی کہ مطلق مکروہ سے غالباً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ اور بحر الرائق میں اسے قضیہ کلام منتقی بتایا کہ اس میں اسراف کو منہیات سے شمار فرمایا اور ہر منہی عنہ کم از کم مکروہ تحریمی ہے۔

اقول اور یہی عبارت آئندہ جواہر الفتاوی سے مستفاد

لفحوٰیها اذ المفاهيم معتبرة فی الکتب کما فی الدر والغمز والشامی وغیرها ولقضية دليلها ایضا کما لایخفی۔

اس کے مضمون و سیاق کے پیش نظر کیونکہ کتابوں میں مفہوم معتبر ہوتا ہے جیسا کہ درمختار، غمز العیون اور شامی وغیرہا میں ہے ــ اور اس کے مقتضائے دلیل کے پیش نظر بھی جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ (ت)

ف: المفاهيم معتبرة فی الکتب بالاتفاق۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارت الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۱
[2] " " " " ۱/ ۲۵

شرح تنویر میں ہے:

بل فی القہستانی معزیا للجواہر الاسراف فی الماء الجاری جائز لانہ غیر مضیع فتأمل[1]

بلکہ قہستانی میں جواہر کے حوالے سے ہے کہ بہتے پانی میں اسراف جائز ہے اس لئے کہ پانی بے کار نہ جائے گا، تو تامل کرو۔ (ت)

پھر فرمایا:

مکروہ الاسراف فیہ تحریما لو بماء النھر والمملوک لہ اما الموقوف علی من یتطھر بہ ومنہ ماء المدارس فحرام[2]

پانی میں اسراف مکروہ تحریمی ہے اگر دریا کا پانی یا اپنی ملکیت کا پانی استعمال کرے لیکن طہارت حاصل کرنے والوں کے لئے وقف شدہ پانی ہو جس میں مدارس کا پانی بھی داخل ہے تو اسراف حرام ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

صرح الزیلعی بکراھتہ وفی المنتقی انہ من المنہیات فتکون تحریمیۃ۔[3]

امام زیلعی نے اس کے مکروہ ہونے کی صراحت فرمائی اور منتقی میں اسے منہیات سے شمار کیا تو یہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ (ت)

منحۃ الخالق میں نہر سے ہے:

الظاھر انہ مکروہ تحریما اذ اطلاق الکراھۃ مصروف الی التحریم فما فی المنتقی موافق لما فی السراج[عــہ] و

ظاہر یہ ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ کراہت مطلق بولی جائے تو تحریمی کی جانب پھیری جاتی ہے تو منتقی کا کلام سراج کے مطابق ہے اور

عــہ قال فی المنحۃ صوابہ لما فی الخانیۃ کما لا یخفی اذ لا ذکر للسراج فی قولہ

منحۃ الخالق میں ہے صحیح یہ کہنا ہے کہ "خانیہ کے مطابق" جیسا کہ پوشیدہ نہیں اس لئے کہ سراج کا کوئی تذکرہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲

[2] " " " ۱/۲۴

[3] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

المراد بالسنة المؤكدة لاطلاق

سنّت سے مراد سنّتِ مؤکدہ ہے اس لئے کہ اسراف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا فی الشارح[1] اعنی صاحب البحر، وانا اقول هذا بعید خطاومعنی، اما الاول فظاهر اذ لامناسبة بین لفظی السراج والخانیة، واما الثانی فلان النهر فرع موافقة المنتقی المصرح بکونه من المنهیات علی اطلاق الکراهة فان مطلقها یحمل علی التحریم ولاذکر للکراهة فی عبارة الخانیة نعم اراد توجیه ما فی الخانیة الی مااستظهره بقوله بعدُ والمراد بالسنة[2] الخ والاقرب خطا ومعنی بل الذی یجزم السامع بانه هو الواقع فی اصل نسخة النهر فحرفه الناسخ ان نقول صوابه لما فی الشرح والمراد بالشرح التبیین شرح

نہ تو کلامِ نہر میں ہے نہ کلامِ شارح یعنی کلامِ بحر میں ہے۔

اقول یہ خط اور معنی دونوں اعتبار سے بعید ہے اول تو ظاہر ہے اس لئے کہ لفظ "سراج" اور لفظ "خانیہ" میں کوئی مناسبت نہیں۔ اور ثانی اس لئے کہ کلامِ منتقی جس میں اسراف کے منہیات سے ہونے کی تصریح ہے اس کی کلام دیگر کے ساتھ مطابقت کی تفریع صاحبِ نہر نے اس پر فرمائی ہے کہ کراہت مطلق بولی جاتی ہے تو کراہت تحریم پر محمول ہوتی ہے اور عبارت خانیہ میں کراہت کا کوئی تذکرہ نہیں — ہاں انھوں نے کلامِ خانیہ کی توجیہ اس عبارت سے کرنی چاہی ہے جو بعد میں لکھی ہے کہ سنت سے مراد سنتِ مؤکدہ ہے الخ۔ رسم الخط اور معنی دونوں لحاظ سے قریب تر — بلکہ جسے سننے کے بعد سامع جزم کرے کہ یقیناً نہر کے اصل نسخہ میں یہی ہوگا اور کاتب نے تحریف کر دی ہے — یہ ہے کہ ہم کہیں صحیح عبارت "موافق لما فی الشرح" ہے، یعنی کلامِ منتقی اس کے

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: معروضة علی العلامة ش

[1] منحة الخالق علی البحر الرائق کتاب الطهارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[2] " " " " " " " "

النھی عن الاسراف وبہ یضعف جعلہ مندوبا۔[1]

سے مطلقًا نہی ہے اور اسی سے اُسے مندوب قرار دینا ضعیف ہوجاتا ہے۔ (ت)

اب بتوفیق اللہ تعالٰی یہاں تحقیق مقام وتنقیح مرام وتصحیح احکام ونقض وایرام کے لئے بعض تنبیہات نافعہ ذکر کریں۔

التنبیہ الاوّل عرض العلامۃ الشامی نور قبرہ السامی بالمحقق صاحب البحر انہ تبع قولا لیس لاحد من اھل المذھب حیث قال" قولہ تحریما الخ نقل ذٰلک فی الحلیۃ عن بعض المتأخرین من الشافعیۃ وتبعہ علیہ فی البحر وغیرہ[2] الخ۔

تنبیہ (۱) علامہ شامی نور قبرہ السامی نے محقق صاحبِ بحر پر تعریض فرمائی کہ انہوں نے ایک ایسے قول کا اتباع کرلیا جو اہل مذہب میں سے کسی کا نہیں، اس طرح کہ وہ درمختار کے قول تحریما الخ کے تحت لکھتے ہیں، اسے حلیہ میں بعض متاخرین شافعیہ سے نقل کیا ہے جس کی پیروی صاحبِ بحر وغیرہ نے کرلی ہے الخ۔

اقول لم یتبعہ البحر بل[ف]

اقول صاحبِ بحر نے اس کی پیروی

ف: معروضۃ اخری علیہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مشروح البحر والنھر الکنز للامام الزیلعی فانہ ھو الذی صرح بالکراھۃ واطلقھا ونقلہ البحر وقرنہ بکلام المنتقی واللہ تعالٰی اعلم اھ عفی عنہ۔

مطابق ہے جو شرح میں ہے۔ اور شرح سے مراد امام زیلعی کی تبیین الحقائق ہے جو البحر الرائق اور النھر الفائق کے متن کنز الدقائق کی شرح ہے۔ اسی میں کراہت کی صراحت اور اطلاق ہے اسی کو صاحبِ بحر نے نقل کیا اور اس کے ساتھ منتقی کا کلام ملا دیا۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۹
[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۹

استوجه کراهة التنزیه ثم نقل عن الزیلعی کراهته وعن المنتقی النھی عنه وافادان مقتضاه کراھة التحریم وھذا لیس اختیار اله بل اخبار عما یعطیه کلام المنتقی کما اخبراولا ان قضیة عدم الفتح ترکه من المندوبات عدم کراھته اصلا فلیس فیه میل الیه فضلا عن الاتباع علیه ولاسیما لیس فی کلامه التنصیص بجریان الحکم فی الماء الجاری والاطلاق لایسد ھھنا مسد الافصاح بالتعمیم للفرق البین بالتضییع وعدمه فکیف یجعل متابعا للقول الاول وعن ھذا ذکرنا کلا من قضیة کلام المنح فی القول الرابع دون الاول اذ لاینسب الاالی من یفصح بشمول الحکم النھر ایضا نعم تبعه علیه فی الغنیة اذ قال الاسراف مکروہ بل حرام وان کان علی شط نھر جار لقوله تعالی ولاتبذر

نہیں کی بلکہ انھوں نے مکروہ تنزیہی ہونے کو اَوجَہ کہا پھر امام زیلعی سے اس کا مکروہ ہونا اور منتقی سے منہی عنہ ہونا نقل کیا اور افادہ کیا کہ اس کا مقتضا کراہت تحریم ہے۔ یہ اس قول کو اختیار کرنا نہ ہوا بلکہ کلام منتقی سے جو مفہوم اخذ ہوتا ہے اسے بتانا ہوا جیسے اس سے پہلے انھوں نے بتایا کہ صاحبِ فتح کے ترک اسراف کو مندوبات سے شمار کرنے کا مقتضا یہ ہے کہ اسراف بالکل مکروہ نہ ہو تو اس میں اس کا اتباع درکنار اس کی جانب میلان بھی نہیں، خصوصًا جبکہ ان کے کلام میں آبِ رواں کے اندر حکم اسراف جاری ہونے کی تصریح بھی نہیں۔ اور مطلق بولنا اس مقام پر حکم کو صاف صریح طور پر عام قرار دینے کے قائم مقام نہیں ہوسکتا اس لئے کہ پانی کو ضائع کرنے اور نہ کرنے کا بیّن فرق موجود ہے تو انھیں قول اول کا متبع کیسے ٹھہرایا جاسکتا ہے ـــ اسی لئے جن حضرات کے کلام کا مقتضا ممانعت ہے انھیں ہم نے قول چہارم میں ذکر کیا، قول اول کے تحت ذکر نہ کیا اس لئے کہ قولِ اوّل اسی کی جانب منسوب ہوسکتا ہے جو صاف طور پر اس کا قائل ہو کہ اسراف کا حکم دریا کو بھی شامل ہے ـــ ہاں اس قول کی پیروی غنیہ میں ہے کیونکہ اس کے الفاظ یہ ہیں: اسراف مکروہ بلکہ حرام ہے اگرچہ نہر جاری کے کنارے ہو اس لئے کہ باری تعالٰی کا ارشاد ہے

ف: معروضة ثالثة علیه

تبذیرا[۱] اھ۔

التنبیہ الثانی کان عرض علی البحر واقی بالتصریح علی الدر فقال ما ذکرہ الشارح ھنا فقد علمت انہ لیس من کلام مشائخ المذہب[۲] اھ۔

اقول والدر ایضا مصفی عن ھذا الکدر کدر مکنون وانما اغتر المحشی العلامۃ بقولہ لو بماء النھر و لو یفرق بین تعبیری التوضی من النھر وبماء النھر ورأیتنی کتبت ھھنا علی الدر قولہ لو بماء النھر:

اقول ای فی الارض لا فی النھر واراد تعمیم الماء المباح والمملوك اخراجا للماء الموقوف فلا ینافی ما قدمہ عن القہستانی عن الجواھر[۳] اھ ما کتبت علیہ۔

ولا تبذر تبذیرا اور فضول خرچی نہ کر اھ۔ (ت)

تنبیہ (۲) صاحبِ بحر پر تو تعریض کی تھی اور صاحبِ درمختار کے معاملہ میں تو تصریح کردی اور لکھا کہ: "شارح نے یہاں جو بیان کیا تمھیں معلوم ہے کہ وہ مشائخ مذہب میں سے کسی کا کلام نہیں" اھ

اقول اس کدورت سے دُر بھی کسی دُرِمکنون کی طرح صاف ہے ـــ علامہ محشی کو درمختار کے لفظ "لو بماء النھر" سے دھوکا ہوا اور التوضی من النھر اور التوضی بماء النھر (دریا سے وضو کرنا اور دریا کے پانی سے وضو کرنا) کی تعبیروں میں فرق نہ کرسکے۔ یہاں دُرِمختار کے قول "لو بماء النھر" پر دیکھا کہ میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے:

اقول پانی میں اسراف مکروہ تحریمی ہے اگر نہر کے پانی سے طہارت حاصل کرے) یعنی نہر کے پانی سے زمین میں (وضو کرے) نہر کے اندر نہیں انھوں نے وقف شدہ پانی کو خارج کرنے کے لئے حکم آبِ مباح اور آبِ مملوک کو عام کرنا چاہا ہے تو یہ اس کے منافی نہیں جو وہ قہستانی کے حوالے سے جواہر سے سابقاً نقل کرچکے اھ۔ میرا حاشیہ ختم ہوا۔

ف: معروضۃ رابعۃ علیہ

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان لیستاک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴ و ۳۵
۲؎ رد المحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۰
۳؎ جد الممتار علی رد المحتار " المجمع الاسلامی مبارکپور اعظم گڑھ (ہند) ۱/ ۹۹

ومما اكد الاشتباه على العلامة المحشي ان المحقق الحلبي في الحلية نقل مسألة الماء الموقوف وماء المدارس عن عبارة الشافعي المتأخر فتمامها بعد قوله مكروه على الصحيح وقيل حرام وقيل خلاف الاولى ومحل الخلاف ما اذا توضأ من نهر او ماء مملوك له فان توضأ من ماء موقوف حرمة الزيادة والسرف بلاخلاف لان الزيادة غير ماذون فيها وماء المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق لمن يتوضؤ الوضوء الشرعي ولم يقصد اباحتها لغير ذلك[1] اھ.

ثم رأى المسألتين في عبارة البحر والدر ورأى الحكم فيهما بكراهة التحريم فسبق الى خاطره انهما تبعا قيل التحريم العام وليس كذلك فان حرمة الاسراف في الاوقات مجمع عليها وقد غيرا في التعبير بما يبرئهما عن تعميم التحريم فلم يقولا توضأ من نهر بل قال البحر هذا اذا كان

اور علامہ شامی کے اشتباہ کو تقویت اس سے بھی ملی کہ محقق حلبی نے آبِ موقوف اور آبِ مدارس کا مسئلہ شافعی متاخر کی عبارت سے نقل کیا کیونکہ ان شافعی کے قول "مکروہ بر قولِ صحیح، اور کہا گیا حرام اور کہا گیا خلافِ اولیٰ" کے بعد ان کی بقیہ عبارت یہ ہے: اور محلِ اختلاف وہ صورت ہے جب نہر سے وضو کیا ہو یا اپنی ملکیت کے پانی سے کیا ہو تو زیادتی و اسراف بلا اختلاف حرام ہے اس لئے کہ زیادتی کی اجازت نہیں اور مدارس کا پانی اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ وہ ان لوگوں کے لئے وقف ہوتا اور لایا جاتا ہے جو اس سے وضوئے شرعی کریں اور ان کے علاوہ کے لئے اس کی اباحت مقصود نہیں ہوتی اھ۔

پھر علامہ شامی نے یہ دونوں مسئلے بحر اور در کی عبارتوں میں بھی دیکھے یعنی یہ کہ ان دونوں میں کراہت تحریم کا حکم موجود ہے۔ تو ان کا ذہن اس طرف چلا گیا کہ دونوں نے تحریم عام کے قول کی پیروی کر لی ہے۔ حالاں کہ ایسا نہیں۔ اس لئے کہ اوقاف میں اسراف کی حرمت اجماعی ہے اور دونوں حضرات نے تعبیر میں اتنی تبدیلی کر دی جس کے باعث تحریم کو عام قرار دینے سے بری ہو گئے ــ تو ان حضرات نے "توضأ من نهر" (دریا سے وضو کیا) نہ کہا بلکہ بحر نے کہا: ھذا اذا کان

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ماء نهر[1] وقال الدر لو بماء النهر[2] والفرق فی التعبیرین لایخفی علی المتأمل۔

ماء نہر (یہ حکم اس وقت ہے جب دریا کا پانی ہو الخ) اور صاحب درمختار نے کہا: لو بماء النھر (اگر دریا کے پانی سے وضو کرے الخ) اور تامل کرنے والے پر دونوں تعبیروں کا فرق مخفی نہیں۔

وبیان ذٰلک علی ما **اقول** ان التوضیٔ من النھر وان لم یدل مطابقۃ الاعلی التوضی بالاغتراف منہ لکن یدل عرفا علی نفی الواسطۃ فمن ملأکوزا من نھر و اغترف عند التوضی من الکوز لایقال توضأ من النھر بل من الکوز الاعلی ارادۃ حذف ای بماء ماخوذ من النھر والتوضی من نھر بلا واسطۃ انما یکون فی متعارف الناس بان تدخل النھر او تجلس علی شاطئہ وتغترف منہ بیدك وتتوضأ فیہ فوقوع الغسالۃ فی النھر ھو الطریق المعروف للتوضی من النھر فیدل علیہ دلالۃ التزام للعرف المعھود

اقول اس کی توضیح یہ ہے کہ التوضی من النھر (دریا سے وضو کرنا) اگرمعنی مطابقی کے لحاظ سے یہی بتاتا ہے کہ اس سے ہاتھ یا برتن میں پانی لے کر وضو کرنا ــ لیکن عرفاً اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس سے بغیر کسی واسطہ کے وضو کرنا تو اگر کسی نے برتن میں دریا سے پانی بھرلیا اور وضو کے وقت برتن سے ہاتھ میں پانی لے کر وضو کیا تو یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا سے وضو کیا بلکہ یہی کہا جائے گا کہ برتن سے وضو کیا۔ مگر حذف مراد لے کر کوئی کہہ سکتا ہے کہ دریا سے ــ یعنی دریا سے لئے ہوئے پانی سے وضو کیا ــ اور نہر سے بلا واسطہ وضو کرنے کی صورت لوگوں کے عرف میں یہ ہوتی ہے کہ کوئی دریا کے اندر جاکر ــــــــــ یا اس کے کنارے بیٹھ کر اس سے ہاتھ میں پانی لیتے ہوئے اسی میں وضو کرے کہ غسالہ دریا ہی میں گرے یہی نہر سے وضو کا معروف طریقہ ہے کہ غسالہ اسی میں گرتا ہے تو عرف معلوم کے سبب اس پر اس

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹
[2] الدرالمختار 〃 مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۴

بخلاف التوضی بماء النھر فلا دلالۃ
لہ علی وقوع الغسالۃ فی شیئ اصلا
الاتری ان من توضأ فی بیتہ بماء
جُلب من النھر تقول توضأ بماء
النھر لا من النھر ھذا ھو
العرف الفاشی، والفرق
فی الاسراف بین الماء الجاری
وغیرہ بانہ تضییع فی غیرہ
لا فیہ، انما یبتنی علی وقوع
الغسالۃ فیہ ولا مدخل
فیہ للاغتراف، فمن ملأ جرۃ
من نھر وسکبھا علی الارض
من دون نفع فقد ضیع
وان افرغ جرۃ عندہ فی
نھر لم یضیع والدال علی
ھذا المبنی ھو لفظ من
نھر لا لفظ بماء النھر کما
علمت، ففی الاول تکون
دلالۃ علی تعمیم التحریم
لا فی الثانی ھذا ھو
الفارق بین تعبیر ذلك
الشافعی وتعبیر البحر
والدر وحینئذ یجد
الدر معہ الجواھر و
والمنتقی والنھر وغیرھا فلا یکون

لفظ کی دلالت التزامی پائی جائے گی ــــ اور
التوضی بماء النھر (دریا کے پانی سے وضو کرنے) کا
مفہوم یہ نہیں ہوتا اس لفظ کی دلالت کسی چیز کے
اندر غسالہ کے گرنے پر بالکل نہیں ہوتی ۔ دیکھئے اگر
کسی نے اپنے گھر میں اُس پانی سے وضو کیا جو دریا
سے لایا گیا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا کے
پانی سے وضو کیا اور یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا
سے وضو کیا ۔ یہی عام مشہور عرف ہے ۔ آبِ رواں
اور غیر رواں کے درمیان اسراف میں یہ فرق کہ
غیر جاری میں پانی برباد ہوتا ہے اور جاری میں
برباد نہیں ہوتا، اس کی بنیاد غسالہ کے اس کے
اندر گرنے ہی پر ہے ــــ اور اس فرق میں ہاتھ یا
برتن سے پانی لینے کو کوئی دخل نہیں کیوں کہ اگر کسی
نے دریا سے گھڑا بھر کر زمین پر بے فائدہ بہا دیا تو
اس نے پانی برباد کیا ــــ اور اگر اپنے پاس کا بھرا ہوا
گھڑا دریا میں اُنڈیل دیا تو اس نے پانی برباد نہ کیا
اور اس بنیاد کو بتانے والا لفظ وہی "من نھر"
(دریا سے) ہے "بماء النھر" (دریا کے پانی سے)
نہیں جیسا کہ واضح ہوا ۔ تو من نھر کہنے میں
اس پر دلالت ہوتی ہے کہ حکم تحریم دریا سے وضو
کو بھی شامل ہے اور بماء النھر کہنے میں یہ دلالت
نہیں ہوتی ۔ یہی فرق ہے ان شافعی کی تعبیر میں
اور بحر و دُر کی تعبیر میں ــــ اور جب ایسا ہے تو
صاحبِ دُر اپنے ساتھ جواہر کو بھی پائیں گے اور
ملتقی و نہر وغیرہا کو بھی ــــ تو وہ غیر مذہب کے کسی

متبعا لقيل فی غیر المذهب۔

اقول بتحقیقنا ھذا ظھر الجواب عما اخذ بہ الامام المحقق الحلبی فی الحلیۃ علی المشائخ حیث یطلقون ھھنا من مکان فی یقولون توضأ من حوض من نھر من کذا ویریدون وقوع الغسالۃ فیہ قال فی المنیۃ[1] اذا کان الرجال صفوفا یتوضؤن من حوض کبیر جاز[2] قال فی الحلیۃ التوضی منہ لایستلزم البتۃ وقوع الغسالۃ فیہ بخلاف التوضی فیہ و وقوع غسالاتہم فیہ ھو مقصود الافادۃ واطال فی ذلک وکررہ فی مواضع من کتابہ وھو من باب التدقیق والمشائخ یتساھلون باکثر من ھذا فکیف وھو المفاد من جھۃ المعتاد۔

قولِ ضعیف کی پیروی کرنے والے نہ ہوں گے۔

اقول ہماری اسی تحقیق سے اس کا جواب بھی واضح ہوگیا جو امام محقق حلبی نے حلیہ میں حضرات مشائخ پر گرفت کی ہے اس طرح کہ وہ حضرات یہاں "فی" (میں) کی جگہ "من" (سے) بولتے ہیں کہتے ہیں توضأ من حوض، من نھر، من کذا (حوض سے، دریا سے، فلاں سے وضو کیا) اور مراد یہ لیتے ہیں کہ غسالہ اسی میں گرا۔ منیہ میں لکھا: جب بہت سے لوگ قطاروں میں کسی بڑے حوض سے وضو کریں تو جائز ہے ــــ اس پر حلیہ میں لکھا، حوض سے وضو کرنا قطعی طور پر اس بات کو مستلزم نہیں کہ غسالہ اسی میں گرے بخلاف حوض میں وضو کرنے کے ــــ اور لوگوں کا غسالہ اس میں گرتا ہو یہی بتانا مقصود ہے ــــ اس اعتراض کو بہت طویل بیان کیا ہے اور اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر بار بار ذکر کیا ہے حالاں کہ یہ عبارت میں بے جا تدقیق کے باب سے ہے۔ حضرات مشائخ تو اس سے بہت زیادہ تسامح سے کام لیتے ہیں پھر اس میں کیا جب کہ عرف عام اور طریق معمول کا مفاد بھی یہی ہے۔ (ت)

ف: تطفل علی الحلیۃ

---

[1] منیۃ المصلی فصل فی الحیاض مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۶۷

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

تنبیہ (۳) علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں قول سوم کو دوم کی طرف راجع کیا اور اپنے شیخ اکرم و اخ اعظم محقق زین رحمہما اللہ تعالٰی کی تقریر سے یہ جواب دیا کہ ترک اسراف کو ادب یا مستحب گننا اسے مقتضی نہیں کہ اسراف مکروہِ تنزیہی بھی نہ ہُوا کہ آخر خلافِ مستحب ہے اور خلافِ مستحب خلافِ اولٰی اور خلافِ اولٰی مکروہِ تنزیہی۔

قال فی المنحۃ قال فی النہر لا نسلم ان ترك المندوب غیر مکروہ تنزیہا لما فی فتح القدیر من الجنائز و الشہادات ان مرجع کراھۃ التنزیہ خلاف الاولی ولا شك ان تارك المندوب اٰت بخلاف الاولی اھ[1]

منحۃ الخالق میں ہے نہر میں کہا، ہم اسے نہیں مانتے کہ ترک مندوب، مکروہ تنزیہی نہیں اس لئے کہ فتح القدیر میں جنائز اور کتاب الشہادات میں لکھا ہے کہ کراہت تنزیہ کا مآل خلافِ اولٰی ہے اور مندوب کو ترک کرنے والا بلاشبہہ خلافِ اولٰی کا مرتکب ہے اھ۔ (ت)

یہی جواب کلام بدائع پر محقق حلبی کی تقریر سے ہوگا۔ علامہ شامی نے یہاں اُسے مقرر رکھا اور رد المحتار میں صراحۃً اُس کا اتباع کیا،

حیث قال ماشی علیہ فی الفتح و البدائع وغیرھما من جعل ترکہ مندوبا فیکرہ تنزیہا اھ[2]

اس طرح وہ لکھتے ہیں، جس پر فتح، بدائع وغیرہما میں گئے ہیں وہ یہ ہے کہ ترک اسراف کو مندوب قرار دیا ہے تو وہ اسراف تنزیہی ہوگا اھ (ت)

اقول و باللہ استعین (میں اللہ سے مدد طلب کرتا ہُوں۔ ت)

اوّلاً[ف] یہ معلوم کیجئے کہ مکروہ تنزیہی کی تحدید میں کلماتِ علما مختلف بھی ہیں اور مضطرب بھی، فتح القدیر کی طرح نہ ایک کتاب بلکہ بکثرت کتب میں ہے کہ کراہت تنزیہ کا مرجع خلافِ اولٰی ہے اس طور پر ہر مستحب کا ترک بھی مکروہِ تنزیہی ہونا چاہئے۔ درمختار آخر مکروہاتِ نماز میں ہے،

یکرہ ترك کل سنۃ و مستحب[3]۔

ہر سنّت و مستحب کا ترک مکروہ ہے۔ (ت)

ف: مکروہ تنزیہی کی تحدید میں عُلماء کا اختلاف اور عبارات میں اضطراب۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[2] رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی الاسراف فی الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۰

[3] الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا مطبع مجتبائی دہلی ۱/۹۳

اور بہت محققین کراہت کے لئے دلیل خاص یا صیغۂ نہی کی حاجت جانتے ہیں یعنی جبکہ فعل سے باز رہنے کی طلب غیر حتمی پر دال ہو۔

اقول ولوقطعی[ف۱] الثبوت فان المدار علی ماذکرنا من حال الطلب کما قدمنا تحقیقه فی الجود الحلو وان قال فی الحلیة من صدر الکتاب" المنهی خلاف المامور فان کان النهی المتعلق به قطعی الثبوت والدلالة فحرام وان کان ظنی الثبوت دون الدلالة او بالعکس فمکروه تحریما اوان کان ظنی الثبوت و الدلالة فمکروه تنزیها[۱] اھ۔

اقول اگرچہ دلیل قطعی الثبوت ہو اس لئے کہ مدار اسی پر ہے جسے ہم نے ذکر کیا یعنی یہ کہ طلب کا حال کیا ہے حتمی ہے یا غیر حتمی، جیسا کہ اس کی تحقیق الجود الحلو میں ہم کرچکے۔ اگرچہ حلیہ کے اندر شروع کتاب میں یہ لکھا ہے، منہی، مامور کا مخالف ہے۔ اگر اس سے تعلق رکھنے والی نہی ثبوت اور دلالت میں قطعی ہو تو وہ حرام ہے۔ اور اگر ثبوت میں ظنی ہو دلالت میں نہیں، یا برعکس صورت ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر ثبوت و دلالت میں ظنی ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اھ۔ (ت)

اور شک نہیں کہ اس تقدیر پر ترکِ مستحب مکروہ نہ ہوگا۔ مجمع الانہر باب الاذان میں ہے:

لاکراهة فی ترك المندوب[۲]۔ ترکِ مندوب میں کوئی کراہت نہیں۔ (ت)

اضطراب یہ کہ جن صاحبِ فتح[ف۲] قدس سرہٗ نے جا بجا تصریح فرمائی کہ خلافِ اولیٰ مکروہ تنزیہی ہے اور اوقاتِ مکروہہ نماز میں فرمایا کہ جانبِ ترک میں مکروہِ تنزیہی جانبِ فعل میں مندوب کے رتبہ میں ہے:

حیث قال التحریم فی مقابلة الفرض فی الرتبة وکراهة التحریم فی رتبة الواجب والتنزیه برتبة المندوب[۳]۔

ان کے الفاظ یہ ہیں، تحریم رتبہ میں فرض کے مقابل ہے اور کراہت تحریم رتبہ میں واجب کے مقابل اور کراہت تنزیہ مندوب کے رتبہ میں ہے (ت)

ف۱، تطفل علی الحلیة

ف۲، تطفل ما علی الفتح۔

---

[۱] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[۲] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب الصلٰوۃ باب الاذان داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۵

[۳] فتح القدیر کتاب الصلٰوۃ باب المواقیت فصل فی الاوقات المکروہۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۰۲

انھیں نے تحریر الاصول میں فرمایا کہ مکروہِ تنزیہی وہ ہے جس میں صیغہ نہی وارد ہو اور جس میں نہی نہیں وہ خلافِ اولٰی ہے اور کراہت تنزیہ کا مرجع خلافِ اولٰی کی طرف ہونا ایک اطلاق موسع کی بنا پر ہے

حیث قال فی الباب الاول من المقالۃ الثانیۃ من التحریر مسألۃ اطلاق المامور بہ علی المندوب مانصہ "المکروہ منھی ای اصطلاحا حقیقۃ مجازا لغۃ و المراد تنزیھا ویطلق علی الحرام وخلاف الاولی ممالا صیغۃ فیہ والا فالتنزیھیۃ مرجعھا الیہ[1]

اس طرح کہ تحریر الاصول مقالۂ دوم کے باب اول مسألہ اطلاق المامور بہ علی المندوب کے تحت لکھا: مکروہ اصطلاح میں حقیقۃً منہی ہے اور لغت میں مجازاً ــــ اور مکروہ سے مراد تنزیہی ہے اور اس کا اطلاق حرام پر بھی ہوتا ہے اور اس خلافِ اولٰی پر بھی جس سے متعلق صیغۂ نہی وارد نہیں ورنہ کراہت تنزیہ کا مرجع وہی ہے (جس میں صیغہ نہی وارد ہو)۔ (ت)

جس حلیہ[ف۱] میں یہ فرمایا کہ علی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ[2] (اسراف کو خلافِ ادب ٹھہرانے والے قول پر اسراف مکروہ نہ ہوگا۔ ت) اُسی کے صدر میں ہے:

المکروہ تنزیھا مرجعہ الی خلاف الاولی والظاھر انھما متساویان[3]

مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں میں تساوی ہے۔ (ت)

جس غنیہ[ف۲] کے اوقات (نماز) میں باتباع فتح تصریح فرمائی کہ التنزیھیۃ مقابلۃ المندوب[4] (کراہتِ تنزیہیہ بمقابلۂ مندوب ہے۔ ت) اُسی کے مکروہاتِ صلوٰۃ میں فرمایا:

الفعل ان تضمن ترك واجب فھو مکروہ کراھۃ تحریم وان تضمن ترك سنۃ فھو مکروہ

فعل اگر ترکِ واجب پر مشتمل ہو تو مکروہِ تحریمی ہے اور ترکِ سنّت پر مشتمل ہو تو مکروہِ تنزیہی، لیکن

ف۱: تطفل علی الحلیۃ

ف۲: تطفل علی الغنیۃ

---

[1] التحریر فی اصول الفقہ المقالۃ الثانیہ الباب الاول مصطفی البابی مصر ص ۲۵۶ و ۲۵۷

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[3] " " " "

[4] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی الشرط الخامس سہیل اکیڈمی لاہور ص ۲۳۶

كراهة تنزيه ولكن تتفاوت فى الشدة والقرب من التحريمية بحسب تأكد السنة[1]۔

یہ شدّت اور مکروہِ تحریمی سے قرب کے معاملہ میں سنّت کے تاکید پانے کے لحاظ سے تفاوت رکھتا ہے۔(ت)

نیز صدرِ کتاب میں فرمایا:

(اعلم ان للصلوٰۃ سُنَنا) وترکها یوجب کراهة تنزیه (وآدابا) جمع ادب ولاباس بترکه ولاکراهة (وکراهیة) والمراد بها مایتضمن ترك سنة و هو کراهة تنزیه او ترك واجب و هو کراهة التحریم[2]۔

(واضح ہو کہ نماز کی کچھ سُنّتیں ہیں) اور ان کا ترک کراہت تنزیہ کا موجب ہے (اور کچھ آداب ہیں) یہ ادب کی جمع ہے اور اس کے ترک میں کوئی حرج اور کراہت نہیں (اور کچھ مکروہات ہیں) ان سے مراد وہ جو ترکِ سُنّت پر مشتمل ہو یہ مکروہ تنزیہی ہے یا وہ جو ترک واجب پر مشتمل ہو یہ مکروہ تحریمی ہے۔(ت)

جس بحرف کے اوقات (نماز) میں تھا التنزیه فی رتبة المندوب[3] (کراہت تنزیہی مندوب کے مقابل مرتبہ میں ہے۔ت) اُسی کے باب العیدین میں فرمایا:

لایلزم من ترك المستحب ثبوت الکراهة اذلابد لها من دلیل خاص فلذا کان المختار عدم کراهة الاکل قبل الصلوٰة[4] اھ ای صلوٰۃ الاضحٰی۔

ترکِ مستحب سے کراہت لازم نہیں اس لئے کہ کراہت کے لئے دلیل خاص ضروری ہے۔ اسی لئے مختار یہ ہے کہ نمازِ عید قرباں سے پہلے کھالینا مکروہ نہیں۔(ت)

اور دربارۂ[ع] ترک اسراف ان کا کلام گزرا اُسی کے مکروہاتِ نماز میں ایسی ہی تصریح فرماکر پھر

ف: تطفل علی البحر

ع نیز ثانیاً میں اُن کا کلام آتا ہے کہ امام زیلعی نے لطم وجہ کو مکروہ لکھا تو اس کا ترک سنت ہوگا نہ کہ مستحب ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل مکروہات الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۵

[2] ” ” ” ” مقدمۃ الکتاب ” ” ۱۳

[3] البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۹

[4] ” ” باب العیدین ” ” ۲/۱۶۳

خود اس پر اشکال وارد کر دیا کہ ہر مستحب خلافِ اولیٰ ہے اور یہی کراہت تنزیہ کا حاصل،

حیث قال السنۃ ان کانت غیر مؤکدۃ فترکہا مکروہ تنزیہا وان کان الشیئ مستحبا او مندوبا ولیس بسنۃ فینبغی ان لایکون ترکہ مکروھا اصلا کما صرحوا بہ انہ یستحب یوم الاضحٰی ان لایأکل قالوا ولو اکل فلیس بمکروہ فلم یلزم من ترك المندوب ثبوت کراھتہ الا انہ یشکل علیہ ماقالوہ ان المکروہ تنزیہا خلاف الاولٰی ولاشك ان ترك المستحب خلاف الاولٰی[1] اھ۔

ان کے الفاظ یہ ہیں، سنّت اگر غیر مؤکدہ ہو تو اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے اور کوئی شئی مستحب یا مندوب ہے اور سنّت نہیں ہے تو اس کا ترک مکروہ بالکل نہ ہونا چاہیے جیسے علماء نے تصریح فرمائی کہ عید اضحٰی کے دن نماز سے پہلے کچھ نہ کھانا مستحب ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کھا لیا تو مکروہ نہیں تو ترکِ مستحب سے کراہت کا ثبوت لازم نہ ہوا مگر اس پر اشکال علماء کے اس قول سے پڑتا ہے کہ مکروہ تنزیہی خلاف اولٰی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ترکِ مستحب خلافِ اولیٰ ہے اھ۔

اما العلامۃ الشامی فاضطرب اقوالہ ھٰھنا اکثر واوفر ف ففی مستحبات الوضوء نقل مسألۃ الاکل یوم الاضحٰی واستظھر ان ترك المستحب لایکرہ حیث قال اقول وھذا ھو الظاھر ان النوافل فعلہا اولٰی ولایقال ترکہا مکروہ[2] اھ ثم بعد صفحۃ رجع وقال قدمنا ان الترك المندوب

لیکن علامہ شامی تو ان کے اقوال کا اضطراب یہاں بہت بڑھا ہوا ہے ۔ مستحباتِ وضو میں روزِ اضحٰی کھانے کا مسئلہ نقل کیا اور ترکِ مستحب کے مکروہ نہ ہونے کو ظاہر کہا، عبارت یہ ہے، میں کہتا ہوں یہی ظاہر ہے اس لئے کہ نوافل کی ادائیگی اولٰے ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کا ترک مکروہ ہے اھ ۔ پھر ایک صفحہ کے بعد رجوع کیا اور کہا، ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش

---

[1] البحرالرائق کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مستحبات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۴

20 مکروہ تنزیہا[۱] اھ۔ وقال (ف۱) فی مکروھات الوضوء المکروہ تنزیھا یرادف خلاف الاولیٰ اھ[۲] ورجع آخر مکروھات الصلوۃ فقال "الظاھر ان خلاف الاولیٰ اعم فقد لایکون مکروھا حیث لادلیل خاص کترک صلوۃ الضحی[۳] اھ وقال (ف۲) فی صدرھا قلت ویعرف ایضا بلا دلیل نھی خاص بان تضمن ترک واجب او سنۃ فالاول مکروہ تحریما والثانی تنزیھا[۴] اھ ورجع فی اخرھا فقال بعد ما مر" وبہ یظھر ان کون ترک المستحب راجعا الیٰ خلاف الاولیٰ لایلزم منہ ان یکون مکروھا الابنھی خاص لان الکراھۃ حکم شرعی فلابد لہ من دلیل[۵] اھ ۔

ترکِ مندوب مکروہِ تنزیہی ہے اھ ۔ مکروہاتِ وضو میں کہا، مکروہِ تنزیہی خلافِ اولیٰ کا مرادف ہے اھ ۔ اور مکروہاتِ نماز کے آخر میں رجوع کرکے کہا: ظاہر یہ ہے کہ خلافِ اولیٰ اعم ہے بعض اوقات یہ مکروہ نہیں ہوتا، ایسی جگہ جہاں کوئی دلیل خاص نہ ہو جیسے نمازِ چاشت کا ترک اھ ۔ مکروہاتِ نماز کے شروع میں کہا: میں کہتا ہوں اس کی معرفت نہی خاص کی دلیل کے بغیر بھی ہوتی ہے اس طرح کہ کسی واجب یا سنّت کے ترک پر مشتمل ہو۔ اول مکروہ تحریمی ہے اور ثانی مکروہ تنزیہی اھ ۔ اور مکروہاتِ نماز کے آخر میں رجوع کیا اس طرح کہ مذکورہ بالا عبارت کے بعد کہا: اور اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترکِ مستحب خلافِ اولیٰ کی طرف راجع ہونے سے مکروہ ہونا لازم نہیں مگر یہ کہ خاص نہی ہو اس لئے کہ کراہت ایک حکم شرعی ہے تو اس کے لئے کوئی دلیل ضروری ہے اھ ۔

ف۱: معروضۃ اخریٰ علیہ
ف۲: معروضۃ ثالث علیہ

۱؎ ردالمحتار کتاب الطہارۃ مستحبات الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۵
۲؎ " " مکروہات الوضوء " " " " " ۱/۸۹
۳؎ " کتاب الصلوۃ باب یفسد الصلوۃ ومایکرہ فیہا " " " " ۱/۴۳۹
۴؎ " " " " " " " " " ۱/۴۲۹
۵؎ " " " " " " " " " ۱/۴۳۹

20
20

ثم بعد ورقة رجع عن هذا الرجوع فقال فی مسألة استقبال النيرين فی الخلاء "الظاهر ان الکراهة فيه تنزيهية مالم يرد نهی خاص"[عـــــــه۱] اھ۔

وقال فی المنحة[۲] عند قول البحر قد صرحوا بان التفات البصر[۳] يمنة ويسرة من غير تحويل الوجه اصلا غير مکروه مطلقا والاولی ترکه لغير حاجة مانصه ای فيکون مکروها تنزيها کما هو مرجع خلاف الاولی کما مر[عـــــــه۱]۔ وبه صرح فی النهر وفی الزيلعی و شرح الملتقی للباقانی انه مباح لانه صلی الله تعالٰی عليه وسلم کان يلاحظ اصحابه فی صلوته بموق عينيه ولعل المراد عند عدم[عـــــــه۲] الحاجة فلاينافی

پھر ایک ورق کے بعد بیت الخلا میں سورج اور چاند کے رُخ پر ہونے کے مسئلہ میں اس سے رجوع کیا اور کہا: ظاہر یہ ہے کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے جب تک کہ کوئی خاص نہی وارد نہ ہو اھ۔

بحر کی عبارت ہے: علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ ذرا بھی چہرہ پھیرے بغیر نگاہ سے دائیں بائیں التفات مطلقاً مکروہ نہیں اور اولٰی یہ ہے کہ کوئی حاجت نہ ہو تو اس سے باز رہے۔ اس پر منحۃ الخالق میں لکھا: یعنی ایسی صورت میں یہ مکروہ تنزیہی ہوگا جیسا کہ یہ خلافِ اولٰی کا مآل ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ اور نہر میں بھی اسی کی تصریح کی ہے۔ زیلعی میں اور باقانی کی شرح ملتقی میں ہے کہ یہ مباح ہے اس لئے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم اپنے اصحاب کو نماز میں گوشہ چشم سے ملاحظہ کیا کرتے تھے۔ اور شاید مراد عدم حاجت کی حالت ہے تو یہ اس کے

ف۱: معروضة رابعة عليه

ف۲: معروضة خامسة عليه

ف۳: مسئلہ نماز میں اگر کن انکھیوں سے بے گردن پھیرے اِدھر اُدھر دیکھے تو مکروہ نہیں، ہاں بے حاجت ہو تو خلاف اولٰی ہے۔

عـــــــه۱: ای فی البحر صدر المکروهات ان المکروه تنزيها و مرجعه الی ماترکه اولی ۱۲ منه اھ

عـــــــه۲: اقول لعل لفظة عدم وقعت زائدة من قلم الناسخ فالصواب عدم العدم اھ منه۔

عـــــــه۱: یعنی بحر کے اندر مکروہاتِ نماز کے شروع میں گزرا کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع ترک اولٰی ہے ۱۲ منہ (ت)

عـــــــه۲: اقول شاید لفظ "عدم" کاتب کے قلم سے سہواً زائد ہو گیا ہے کیونکہ صحیح عدم عدم ہے (یعنی یہ کہ مراد وقتِ حاجت ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ باب یفسد الصلوٰۃ و مایکرہ فیہا دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۴۰

[۲] البحر الرائق " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

ماھنا[1] اھ ثم رجع عما قریب فقال خلاف الاولٰی اعم من المکروہ تنزیھا وترك المستحب خلاف الاولٰی دائما لامکروہ تنزیھا دائما بل قد یکون مکروھا ان وجد دلیل الکراھۃ والا فلا[2] اھ۔

منافی نہیں جو یہاں ہے اھ — پھر کچھ ہی آگے جاکر اس سے رجوع کرکے کہا: خلافِ اولٰی مکروہ تنزیہی سے اعم ہے اور ترکِ مستحب ہمیشہ خلافِ اولٰی ہوتا ہے، ہمیشہ مکروہ تنزیہی نہیں ہوتا بلکہ کبھی مکروہ ہوتا ہے اگر دلیل کراہت موجود ہو ورنہ نہیں۔

اقول ومن العجب[ف1] ان البحر کان صرح فی الالتفات بنفی الکراھۃ مطلقا وان الاولٰی ترکہ لغیر حاجۃ فکان نصا فی نفی الکراھۃ راسا مع کونہ ترك الاولٰی فی بعض الصور ففسرہ بضدہ اعنی اثبات الکراھۃ لکونہ ترك الاولٰی مع نقلہ عن الزیلعی والباقانی انہ مباح وظاھرہ الاباحۃ الخالصۃ بدلیل الاستدلال بالحدیث فلم یتذکر ھناك ان خلاف الاولٰی لایستلزم الکراھۃ مالم یرد نھی۔

اقول اور تعجب یہ ہے کہ بحر نے تصریح کی تھی کہ التفات میں کوئی بھی کراہت نہیں اور اولٰی یہ ہے کہ حاجت نہ ہو تو اسے ترک کرے یہ اس بارے میں نص تھا کہ ذرا بھی کراہت نہیں باوجودیکہ یہ بعض صورتوں میں ترکِ اولٰی ہے — علامہ شامی نے اس کی تفسیر اس کی ضد سے کی یعنی چونکہ یہ ترکِ اولٰی ہے اس لئے مکروہ ہے باوجودیکہ زیلعی اور باقانی سے اس کا مباح ہونا بھی نقل کیا ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ مباح خالص ہے جس کی دلیل حدیث سے استدلال ہے تو انھیں وہاں یہ یاد نہ رہا کہ خلافِ اولٰی کراہت کو مستلزم نہیں جب تک کوئی نہی وارد نہ ہو۔

بالجملہ اس میں شک نہیں کہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق کی تصریحات اسی طرف ہیں کہ ترکِ مستحب بھی مکروہ تنزیہی ہے تو اُن کا[ف2] آداب میں گننا نفی کراہت تنزیہ پر کیونکر دلیل ہو خصوصاً اسی بحث کے آخر میں وہ صاف صاف کراہت اسراف کی تصریح بھی فرما چکے،

حیث قال یکرہ الزیادۃ علی ثلث

ان کے الفاظ یہ ہیں: اعضاء کو تین بار سے

ف1: معروضۃ سادسۃ علیہ

ف2: تطفل علی البحر

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۲۱

[2] ” ” ” ” ” ” ” ” ” ۲/۳۲

فی غسل الاعضاء[1] اھ۔ | زیادہ دھونا مکروہ ہے اھ (ت)

اور خود علامہ صاحب بحر نے بھی اُسے اُن سے نقل فرمایا تو اُس حمل پر باعث کیا رہا۔

ثانیا، اقول اس سے قطع نظر بھی ہو تو محقق نے انھیں آداب میں یہ افعال بھی شمار فرمائے

نزع خاتم علیہ اسمہ تعالٰی او اسم نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حال الاستنجاء وتعاھد ما تحت الخاتم وان لایلطم وجھہ بالماء والدلك خصوصا فی الشتاء وتجاوز حدود الوجہ والیدین والرجلین لیستیقن غسلھما[2]۔

استنجا کے وقت اس انگوٹھی کو اتار لینا جس پر باری تعالٰی کا یا اس کے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا نام ہو۔ اور انگشتری کے نیچے والے حصہ بدن دھونے میں خاص خیال رکھنا۔ چہرے پر پانی کا تھپیڑا نہ مارنا۔ اعضاء کو ملنا خصوصاً جاڑے میں۔ چہرے، ہاتھوں اور پیروں کی حدوں سے زیادہ پانی پہنچانا، تاکہ ان حدوں کے دُھل جانے کا یقین ہوجائے۔ (ت)

اور شک نہیں کہ وقت استنجا اُس انگشتری کا جس پر اللہ عزوجل یا نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا نام پاک یا کوئی متبرک لفظ ہو اتار لینا صرف مستحب ہی نہیں قطعاً سنت، اور اس کا ترک ضرور مکروہ بلکہ اساءت ہے بلکہ مطلقاً کچھ لکھا ہو حروف ہی کا ادب چاہئے بلکہ ایسی انگوٹھی پہن کر بیت الخلا میں جانا ہی مکروہ ہے ولہذا تعویذ لے جانے کی اجازت اُس وقت ہوئی کہ غلاف مثلاً موم جامہ میں ہو، اور پھر بھی فرمایا کہ اب بھی بچنا ہی اولٰی ہے اگرچہ غلاف ہونے سے کراہت نہ رہی۔

ف۱: مسئلہ جس انگشتری پر کوئی متبرک نام لکھا ہو وقتِ استنجا اس کا اتار لینا بہت ضرور ہے۔

ف۲: مسئلہ مطلقاً حروف کی تعظیم چاہئے کچھ لکھا ہو۔

ف۳: مسئلہ جس انگشتری پر کچھ لکھا ہو اُسے پہن کر بیت الخلا میں جانا مکروہ ہے۔

ف۴: مسئلہ تعویذ اگر غلاف میں ہو تو اُسے پہن کر بیت الخلا میں جانا مکروہ نہیں پھر بھی اس سے بچنا افضل ہے۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

[2] " " " " " "

ردالمحتار میں ہے:

نقلوا عندنا ان للحروف حرمۃ ولو مقطعۃ و ذکر بعض القراء ان حروف الھجاء قراٰن انزلت علی ھود علیہ الصلوۃ والسلام[1] الخ۔

منقول ہے کہ ہمارے نزدیک حروف کی بھی عزت ہے اگرچہ الگ الگ لکھے ہوں۔ اور بعض قراء نے ذکر کیا کہ حروفِ تہجی وہ قرآن ہیں جس کا نزول حضرت ہود علیہ الصلوۃ والسلام پر ہوا الخ (ت)

اُسی میں عارف باللہ سیدی عبدالغنی قدس سرہ القدسی سے ہے:

حروف الھجاء قراٰن انزلت علی ھود علیہ الصلوۃ والسلام کما صرح بذلک الامام القسطلانی فی کتابہ الاشارات فی علم القراءات[2]۔

حروف تہجی قرآن ہیں یہ حضرت ہود علیہ الصلوۃ والسلام پر نازل ہوئے جیسا کہ امام قسطلانی نے اپنی کتاب "الاشارات فی القراءات" میں اس کی تصریح کی ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

یکرہ ان یدخل الخلاء ومعہ خاتم مکتوب علیہ اسم اللہ تعالٰی اوشیئ من القراٰن[3]۔

خلا میں ایسی انگوٹھی لے کر جانا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالٰی کا نام یا قرآن سے کچھ لکھا ہوا ہو۔ (ت)

درمختار میں ہے:

رقیۃ فی غلاف متجاف لم یکرہ دخول الخلاء بہ والاحتراز افضل[4]۔

ایسا تعویذ خلاء میں لے کر جانا مکروہ نہیں جو الگ غلاف میں ہو اور بچنا افضل ہے۔ (ت)

ف: حروفِ ہجا ایک قرآن ہے کہ سیدنا ہود علیہ الصلوۃ والسلام پر اترا۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ فصل الاستنجاء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۲۷
[2] " " قبیل باب المیاہ " " " ۱/۱۲۰
[3] البحرالرائق " باب الانجاس ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۳
[4] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۴

یوں ہی[ف۱] انگشتری ڈھیلی ہو تو اُسے جنبش دینی وضو میں سنّت ہے اور تنگ ہو کہ بے تحریک پانی نہ پہنچے گا تو فرض۔ خلاصہ میں ہے:

في مجموع النوازل تحريك الخاتم سنة ان كان واسعا وفرض ان كان ضيقا بحيث لم يصل الماء تحته[۱]

مجموع النوازل میں ہے: انگوٹھی کو حرکت دینا سنّت ہے اگرچہ کشادہ ہو، اور فرض ہے اگر اتنی تنگ ہو کہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچے۔ (ت)

یوں ہی[ف۲] وضو میں مُنہ پر زور سے چھپا کا مارنا مکروہ اور اس کا ترک مسنون۔ درمختار میں ہے:

مكروهه لطم الوجه او غيره بالماء تنزيها[۲]

چہرے یا کسی اور عضو پر پانی کا تھپیڑا مارنا مکروہ تنزیہی ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

ان الزيلعي صرح بان لطم الوجه بالماء مكروه فيكون تركه سنة لا ادبا[۳]

امام زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ چہرے پر پانی کا تھپیڑا مارنا مکروہ ہے تو اس کا ترک صرف ادب نہیں بلکہ سنّت ہوگا۔ (ت)

یونہی[ف۳] اعضا کا ملنا بھی مثل غسل سنّتِ وضو بھی ہے، درمختار میں ہے:

من السنن الدلك وترك الاسراف وترك لطم الوجه بالماء[۴]

سُنّتوں سے ہے اعضا کو ملنا، اسراف ترک کرنا، چہرے پر پانی کا تھپیڑا لگانے کو ترک کرنا (ت)

ف۱: مسئلہ انگوٹھی ڈھیلی ہو تو وضو میں اسے پھرا کر پانی ڈالنا سنّت ہے اور تنگ ہو کہ بے جنبش دئے پانی نہ پہنچے تو فرض۔ یہی حکم بالی وغیرہ کا ہے۔

ف۲: مسئلہ وضو میں منہ پر زور سے چھپا کا مارنا مکروہ ہے بلکہ کسی عضو پر اس زور سے نہ ڈالے کہ چھینٹیں اُڑ کر بدن یا کپڑوں پر جائیں۔

ف۳: مسئلہ اعضا کا مل مل کر دھونا وضو اور غسل دونوں میں سنّت ہے۔

---

[۱] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثالث سنن الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۲۳
[۲] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۴
[۳] البحر الرائق 〃 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹
[۴] الدر المختار 〃 〃 〃 ۱/۲۲

خلاصہ فصل وضو جنس آخر صفتِ وضو میں ہے ؛

والدلك[ف۱] عندنا سنۃ[۱] اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سُنّت ہے (ت)

رہا اعضا میں حدودِ شرعیہ سے اتنا تجاوز جس سے یقین ہو جائے کہ حدود فرض کا استیعاب ہو لیا۔

اقول[ف۲] اگر یقین سے یقین فقہی مراد ہو جیسا کہ کتبِ فقہیہ میں وہی متبادر ہے تو یہ ادب وسنّت درکنار خود واجب ولابدی ہے۔ ہاں یقین کلامی مراد ہو تو ادب کہنا عجب نہیں۔

هذا وقد نبه من هذه الافعال الاربعة على سنية الاخيرين في البحر۔

یہ ذہن نشین رہے، ان چار افعال میں سے آخری دو کے مسنون ہونے پر بحر میں تنبیہ کر دی۔ (ت)

اقول[ف۳] والعجب ترك الاولين مع نقله اياهما ايضا عن الفتح فالسكوت يكون اشد ايهاما مما لو لم يأثرهما ولاشك ان الثاني مثل الرابع الذي استند فيه البحر الى ان الخلاصة جعله سنة فكذلك نص فيها على سنية الثاني ايضا اما[ف۴] الاول فاهم الكل واحقها بالتنبيه والبحر نفسه صرح في الاستنجاء

اقول اور تعجب ہے کہ پہلے دونوں کو ترک کر دیا حالاں کہ ان دونوں کو بھی فتح القدیر سے نقل کیا ہے اس لئے یہاں سکوت اُس صورت سے زیادہ ایہام خیز ہے جب کہ ان دونوں کو نقل ہی نہ کیا ہوتا۔ اور چہارم (اعضا کو ملنا) سے متعلق تو بحر نے خلاصہ کی سند پیش کی کہ اس میں اسے سنّت قرار دیا ہے جب کہ بلاشبہہ دوم (انگشتری کو حرکت دینا) بھی اسی کی طرح ہے کہ اس سے متعلق بھی خلاصہ میں مسنون ہونے کی تصریح ہے، رہا اول (جیسں انگشتری

ف۱: اعضائے وضو دھونے میں حدِ شرعی سے اتنی خفیف تحریر بڑھانا جس سے حدِ شرعی تک استیعاب میں شبہہ نہ رہے واجب ہے۔

ف۲: تطفل ما علی الفتح۔

ف۳: تطفل علی البحر

ف۴: تطفل اخر علیہ

---

[۱] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثالث جنس آخر فی سنن الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۲

بما سمعت ولکن جل من لایغیب عن علمہ شئ قط۔

پر خدا و رسول کا نام ہو اسے اتار لینا) تو وہ سب سے اہم اور سب سے زیادہ مستحق تنبیہ ہے اور خود بحر نے بیانِ استنجا میں وہ تصریح کی ہے جو پیش ہوئی۔ لیکن بزرگ ہے وہ جس کے علم سے کوئی شے کسی وقت اوجھل نہیں ہوتی۔(ت)

یہاں سے واضح ہوا کہ محقق کا اس عبارت میں ترک اسراف کو (ادب) شمار فرمانا نفی کراہت پر حاکم نہیں ہوسکتا۔

اقول وکان من احسن الاعذار[ف۱] عن المحقق رحمہ اللہ تعالٰی انہ تجوز فاطلق الادب علی مایعم السنن لکنہ ھٰھنا قد میز السنن من الاداب کما میز فی الخلاصۃ واخذ[ف۲] علی الکتاب فی جعلہ التیامن واستیعاب الرأس بالمسح مستحبین وقال بعد اقامۃ الدلیل فالحق[عہ] ان الکل سنۃ ومسح الرقبۃ مستحب[۱] اھ ثم قال ومن

اقول حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی کی جانب سے سب سے بہتر عذر یہ تھا کہ انھوں نے مجازاً لفظ ادب کا اطلاق اس پر کیا ہے جو سنتوں کو بھی شامل ہو ـــ لیکن انھوں نے یہاں سنتوں کو آداب سے الگ رکھا ہے جیسے خلاصہ میں الگ الگ رکھا ہے اور حضرت محقق نے کتاب (ہدایہ) پر داہنے سے شروع کرنے، اور مسح میں پورے سر کے احاطہ کو مستحب قرار دینے پر گرفت کی ہے اور دلیل قائم کرنے کے بعد لکھا ہے: تو حق یہ ہے کہ سب سنت ہے اور گردن کا مسح مستحب ہے اھ پھر

ف۱: تطفل علی الفتح

ف۲: مسئلہ وضو میں ہاتھ اور یونہی پاؤں بائیں سے پہلے دہنا دھونا یعنی سیدھے سے ابتدا کرنا سنت ہے اگرچہ بہت کتب میں اسے مستحب لکھا۔

عہ تبعہ علی الاول فی البرہان ثم الشرنبلالی وغیرھما وعلی الثانی من لایحصی اھ منہ۔

عہ اول پر حضرت محقق کا اتباع برہان پھر شرنبلالی وغیرہما میں ہے اور ثانی پر بے شمار لوگوں نے ان کی پیروی کی ہے اھ منہ (ت)

[۱] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۱

ف۱ السنن الترتيب بين المضمضة والاستنشاق (وعد اشياء ثم قال) الأداب ترك الاسراف والتقتير[1] الخ فسياق كلامه رحمه الله تعالٰی ينفی العذر المذكور والله تعالٰی اعلم۔

لکھا ہے: اور سُنتوں میں سے مضمضہ و استنشاق کے درمیان ترتیب ہے اور کچھ دوسری چیزیں شمار کیں پھر لکھا: آداب: ترکِ اسراف و تقتیر الخ۔ تو حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی کا سیاق، عذرِ مذکور کی نفی کر دیتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثالثاً، اقول عبارتِ ف۲ بدائع میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ملک العلماء رحمہم اللہ تعالٰی نے ترکِ اسراف کو صرف ادب ہی نہ فرمایا بلکہ حق بتایا تو اسراف خلافِ حق ہوا باطل ہوا اور اس کا ادنٰی درجہ کراہت فماذا بعد الحق الا الضلٰل[2] (پھر حق کے بعد کیا ہے مگر گمراہی۔ ت) بلکہ اسراف کو غلو کہا اور دین میں غلو ممنوع، لاتغلوا فی دینکم[3] (اپنے دین میں زیادتی نہ کرو۔ ت)۔

رابعاً، اقول ان ف۳ تمام تائیدات کے بعد بھی نہر و ردالمحتار کا مطلب کہ قول سوم کو دوم کی طرف راجع کرنا ہے تمام نہیں ہوتا۔ مانا کہ بدائع و فتح کی عبارات نفی کراہت نہ کریں مانا کہ فتح کی رائے میں ترکِ ادب بھی مکروہ ہو مگر نص امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ کا کیا جواب ہے جس میں اس کے ادب ہونے کی تصریح فرمائی اور مستحباتِ مخفہ کے ساتھ اس کی گنتی آئی اب اگر تحقیق یہ ہے کہ ترکِ مندوب مکروہ نہیں تو ضرور کلامِ امام کہ امام کلام ہے نفی کراہت کا اشعار فرمائے گا اس بارہ میں کلماتِ علماء کا اختلاف و اضطراب سُن چکے۔

وانا **اقول** و باللہ التوفیق **اولاً** ف۴ حب و کراہت میں تناقض نہیں کہ ایک کا رفع دوسرے

ف۱: مسئلہ جہاں اور اعضاء میں ترتیب سنّت ہے کہ پہلے منہ دھوئے پھر ہاتھ پھر سر کا مسح پھر پاؤں دھونا، یونہی مضمضہ و استنشاق میں بھی۔ یعنی سنّت ہے کہ پہلے کُلّی کرے اس کے بعد ناک میں پانی ڈالے۔

ف۲: تطفل علی الحلیۃ

ف۳: تطفل علی النہر و ش۔

ف۴: فائدہ جلیلہ در بارہ مکروہ تنزیہی و تحریمی و اساءت و خلافِ اولٰی مصنف کی تحقیق نفیس فوائدِ کثیرہ پر مشتمل اور واجب و سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ کے فرق احکام۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۱

[2] القرآن الکریم ۱۰/۳۲

[3] القرآن الکریم ۴/۱۷۱

کے ثبوت کو مستلزم ہو۔ دیکھو مباح سے دونوں مرتفع ہیں تو ترک مستحب مطلقاً مستلزم کراہت کیوں ہوا۔

ثانیاً، اقول اگر ترک مستحب موجب کراہت ہو تو آدمی جس وقت خالی بیٹھا ہو اور کوئی مطالبہ شرعیہ اُس وقت اُس پر لازم نہ ہو لازم کہ اس وقت لاکھوں مکروہ کا مرتکب ٹھہرے کہ مندوبات بیشمار ہیں اور وہ اس وقت اُن سب کا تارک۔

ثالثاً، اقول کراہت کا لفظ ہی بتا رہا ہے کہ وہ مقابل سنت ہے نہ مقابل مندوب جو بندہ ہو کر بلا وجہ وجیہ ایسی چیز کا ارتکاب کرے جسے اُس کا مولٰی مکروہ رکھتا ہے وہ کسی ملامت و سرزنش کا بھی مستحق نہ ہو تو مولٰی کے نزدیک مکروہ ہونے کا کیا اثر ہوا، اور جب فعل پر سرزنش چاہئے تو اس کا مرتبہ جانب ترک میں وہی ہوا جو جانب فعل میں سنت کا ہے کہ اس کے ترک پر ملامت ہے نہ کہ مندوب کا جس کے ترک پر کچھ نہیں، ظاہر ہے کہ کراہت کچھ ہے کی مقتضی ہے اور ترک مستحب پر کچھ نہیں، اور کچھ نہیں کچھ ہے کے برابر نہیں ہوسکتا۔

رابعاً، اقول و باللہ التوفیق تحقیق بالغ و تمیز بازغ یہ ہے کہ فعل مطلوب شرعی کا ترک نادراً ہوگا یا عادۃً، اور ہر ایک پر سزا کا استحقاق ہوگا یا سرزنش کا یا کچھ نہیں، تو دونوں ترک تین قسم ہوئے، اور تین کو تین میں ضرب دینے سے نو قسمیں عقلی پیدا ہوئیں، ان میں تین بداہۃً باطل ہیں، ترک عادی پر کچھ نہ ہو اور نادر پر عذاب یا عتاب، سوم ترک عادی پر عتاب اور نادر پر عقاب۔ اور دو قسمیں شرعاً وجود نہیں رکھتیں، ترک عادی پر عقاب یا عتاب اور نادر پر کچھ نہیں، کہ شرعاً مستحب کے ترک نادر پر کچھ نہیں تو عادی پر بھی کچھ نہیں، اور سنت کے ترک عادی پر عتاب ہے تو نادر پر بھی ہے کہ وہ حکم سنت ہے اور حکم شے کو شے سے انفکاک نہیں۔ اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے:

حکم السنۃ ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراض ولا وجوب لانھا طریقۃ امرنا باحیائھا فیستحق اللائمۃ بترکھا[1]

سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اسے قائم کرنے کا مطالبہ ہو بغیر اس کے کہ یہ فرض یا واجب ہو۔ کیونکہ یہ ایسا طریقہ ہے جسے زندہ کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تو اس کے ترک پر ملامت کا مستحق ہوگا۔ (ت)

---

[1] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۳۹

لاجرم چار قسمیں رہیں :

(۱) ترک عادی ہو نایا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو یہ بحال قطعیت فرض ورنہ واجب ہے۔

(۲) عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب۔ یہ سنّتِ مؤکدہ ہے کہ اگر نادر پر بھی عذاب ہو تو اُس میں اور واجب میں فرق نہ رہے گا اور عادی پر بھی عتاب ہی ہو تو اس میں اور سنّتِ غیر مؤکدہ میں تفاوت نہ ہوگا حالانکہ وہ اُن دونوں میں برزخ ہے۔

(۳) عادی ہو یا نادر، مطلقاً مورثِ عتاب ہو، یہ سنّتِ زائدہ ہے۔

(۴) مطلقاً عذاب وعتاب کچھ نہ ہو، یہ مستحب ومندوب وادب ہے۔ پھر ازانجا کہ فعل و ترک میں تقابل ہے بغرض تعادل واجب ہے کہ ایسی ہی چار قسمیں جانبِ ترک نکلیں یعنی جس کا ترک مطلوب ہے :

(۱) اس کا فعل عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو، یہ بحال قطعیت حرام ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔

(۲) فعل عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب، یہ اساءت ہے جس کی نسبت علماء نے تحقیق فرمائی کہ کراہت تنزیہی سے افحش اور تحریمی سے اخف ہے۔

(۳) مطلق مورثِ عتاب ہی ہو، یہ کراہت تنزیہی ہے۔

(۴) مطلقاً کچھ نہ ہو، یہ خلافِ اولٰی ہے۔

تنویر : اس تقریرِ منیر سے چند جلیل فائدے متجلی ہوئے :

(۱) سنّتِ مؤکدہ کا ترک مطلقاً گناہ نہیں بلکہ اس کے ترک کی عادت گناہ ہے۔

(۲) اساءت کے بارے میں اگرچہ کلماتِ علماء مضطرب ہیں کوئی اُسے کراہت سے کم کہتا ہے کمافی الدر[1] صدر سنن الصلٰوۃ و بہ نص الامام عبد العزیز فی الکشف وفی التحقیق۔ (جیساکہ درمختار میں سنن نماز کے شروع میں ہے اور امام عبد العزیز بخاری نے کشف میں اور تحقیق میں اسی کی تصریح کی ہے۔ت) کوئی زائد، کمافی الشامی[2] عن شرح المنار للزین (جیساکہ شامی میں محقق زین بن نجیم کی

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلٰوۃ باب صفۃ الصلٰوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۷۳

[2] ردالمحتار " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۸

شرح منار سے نقل ہے۔ت) کوئی مساوی کما فی الطحطاوی[1] ثمہ و فی ادراك الفریضۃ عن الحلبی شارح الدر (جیساکہ طحطاوی نے سنن نماز اور باب ادراک الفریضہ میں حلبی شارح درمختار سے نقل ہے۔ت) مگر عند التحقیق اُس کا مقابل سنت مؤکد ہونا چاہئے کہ جس طرح سنّتِ مؤکدہ واجب و سنّتِ زائدہ میں برزخ ہے یُونہی اسارت کراہت تحریم وکراہت تنزیہ میں کما فی الشامی[2] (جیساکہ شامی میں ہے۔ت) علمگیریہ ف میں سراج وہاج سے ہے:

ان ترك المضمضۃ والاستنشاق اثم علی الصحیح لانہما من سنن الھدی وترکہا یوجب الاساءۃ بخلاف السنن الزوائد فان ترکہا لایوجب الاساءۃ اھ[3]۔

اگر مضمضہ و استنشاق کا تارک ہو تو بر قولِ صحیح گنہگار ہوگا اس لئے کہ یہ سنن ہدٰی سے ہیں اور ان کا ترک موجبِ اسارت ہے بخلاف سنن زوائد کے، کہ ان کا ترک موجبِ اسارت نہیں اھ۔

اقول قولہ اثم ای ان اعتاد کما ھو معروف فی محلہ فیہ وفی نظائرہ۔

اقول قول مذکور "گنہگار ہوگا" یعنی اگر ترک کا عادی ہو جیساکہ یہ معنی اپنی جگہ اس بارے میں اور اس کی نظیروں میں معروف ہے۔(ت)

اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے:

والسنن نوعان سنۃ الھدٰی وتارکہا یستوجب اساءۃ وکراھیۃ

سنّت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنتِ ہدٰی، اس کا تارک اسارت وکراہت کا مستحق ہے۔

ف: **مسئلہ** وضو میں کُلّی یا ناک میں پانی ڈالنے کا ترک مکروہ ہے اور اس کی عادت ڈالے تو گنہگار ہوگا، یہ مسئلہ وہ لوگ خوب یاد رکھیں کہ جو کُلّیاں ایسی نہیں کرتے کہ حلق تک ہر چیز کو دھوئیں اور وہ کہ پانی جن کی ناک کو چُھو جاتا ہے سُونگھ کر اُوپر نہیں چڑھاتے یہ سب لوگ گنہگار رہیں اور غسل میں تو ایسا نہ ہو تو سرے سے نہ غسل ہوگا نہ نماز۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۲۱۳

[2] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۳۱۹

[3] الفتاوی الہندیۃ بحوالہ السراج الوہاج کتاب الطہارۃ الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۶،۷

والزوائد وتارکھا لایستوجب اساءۃ۔[1] (۲) سنّتِ زائدہ، اس کا تارک اسارت کا مستحق نہیں۔(ت)

ف

ردالمحتار صدر سنن الوضوء میں ہے:

مطلق السنۃ الشامل لقسمیہا وھما السنۃ المؤکدۃ المسماۃ سنۃ الھدٰی وغیر المؤکدۃ المسماۃ سنۃ الزوائد۔[2] مطلق لفظِ سنّت دونوں قسموں کو شامل ہے دونوں قسمیں یہ ہیں: (۱) سنّتِ مؤکدہ جس کا نام سنّتِ ہُدٰی ہے (۲) سنّتِ غیر مؤکدہ جس کا نام سنّتِ زائدہ ہے۔(ت)

بحرالرائق سنن نماز مسئلہ رفع یدین للتحریمہ میں ہے:

انہ من سنن الھدٰی فھو سنۃ مؤکدۃ۔[3] وہ سننِ ہُدٰی سے ہے تو وہ سنّتِ مؤکدہ ہے (ت)

(۳) کراہت تنزیہ نہ مستحب کے مقابل ہے نہ سنّتِ مؤکدہ کے، بلکہ سنّتِ غیر مؤکدہ کے مقابل ہے۔ اسے مستحب کے مقابل کہنا خلافِ تحقیق ہے اور مطلق سنّت کے مقابل بتانا بمعنی اعم ہے جبکہ اُسے اسارت کو بھی شامل کرلیا جائے جس طرح کبھی اسارت کو اعم لے کر سنّتِ زائدہ کے مقابل بولتے ہیں جس طرح اطلاق موسع میں خلافِ اولٰی کو مکروہ تنزیہی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) خلافِ اولٰی مستحب کا مقابل ہے اور اپنے معنی خاص پر مکروہ تنزیہی سے بالکل جدا، ہاں بمعنی اعم اُسے بھی شامل، اور کراہتِ تنزیہ کا اس کی طرف مرجع ہونا اسی معنے پر ہے۔ بحر کے اشکال مذکور لیشکل علیہ ما قالوہ ان المکروہ تنزیہا مرجعہ الی خلاف الاولٰی[4] (اس پر علماء کے اس قول سے اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس کا مرجع خلافِ اولٰی ہے۔ت) پر منحۃ الخالق میں فرمایا:

الکراھۃ لابد لہا من دلیل خاص کراہت کے لئے دلیل خاص ضروری ہے۔ اسی

ف: سُنّتِ ہُدٰی سنّتِ مؤکدہ کا نام ہے اور سُنّتِ زائدہ سنّتِ غیر مؤکدہ کا۔

---

[1] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۲۹
[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۷۱
[3] البحرالرائق کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۰۲
[4] " " باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا " " " " ۲/۳۲

وبذٰلک یندفع الاشکال لان المکروہ تنزیھا الذی ثبتت کراھتہ بالدلیل یکون خلاف الاولٰی ولایلزم من کون الشیئ خلاف الاولٰی ان یکون مکروھا تنزیھا مالم یوجد دلیل الکراھۃ۔[1]

اشکال دفع ہوجاتا ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی جس کی کراہت دلیل سے ثابت ہے وہ خلاف اولٰی ہے اور کسی شئے کے خلافِ اولٰی ہونے سے یہ لازم نہیں کہ مکروہ تنزیہی ہو جب تک کہ دلیلِ کراہت دستیاب نہ ہو۔ (ت)

(۵) کراہت کے لئے اگرچہ تنزیہی ہو ضرور دلیل کی حاجت ہے

کمانص علیہ فی الحدیقۃ الندیۃ وغیرھا وبیناہ فی رشاقۃ الکلام۔

جیسا کہ اس پر حدیقۂ ندیہ وغیرہا کی صراحت موجود ہے اور ہم نے اسے رسالہ رشاقۃ الکلام میں بیان کیا ہے۔ (ت)

اقولف **خلافِ سنّت ہونا خود کراہت پر دلیل شرعی ہے**

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من رغب عن سنتی فلیس منی رواہ الشیخان[2] عن انس ولابن ماجۃ عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنھا من لم یعمل بسنتی فلیس منی[3] فما مر عن العلامۃ الشامی من انہا قد یعرف بلا دلیل خاص کان تضمن ترک

کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو میری سنت سے رُوگردانی کرے وہ مجھ سے نہیں۔ اسے بخاری ومسلم نے حضرت انس سے روایت کیا۔ اور ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ابن ماجہ کی روایت میں ہے: تو جو میری سنّت پر عمل نہ کرے وہ مجھ سے نہیں۔ تو وہ کلام جو علامہ شامی سے نقل ہُوا مناسب نہیں (وہ کہتے ہیں) "کراہت کی معرفت کبھی دلیل خاص کے بغیر ہوتی ہے جیسے یہ کہ وہ کسی

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الصلٰوۃ باب مایفسد الصلٰوۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲
[2] صحیح البخاری کتاب النکاح باب الترغیب فی النکاح قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۷۵۷ و ۷۵۸
صحیح مسلم " باب استحباب النکاح " " " ۱/ ۴۴۹
[3] سنن ابن ماجۃ ابواب النکاح باب ماجاء فی فضل النکاح ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۳۴

واجب او سنة[۱] لیس کماینبغی ولانعنی بالخاص خصوص النص فی الجزئی المعین اذلاحاجة الیہ قطعا لصحة الاحتجاج بالعمومات والقواعد الشرعیة الکلیة قطعا۔

واجب یا سنّت کے ترک پر مشتمل ہو"۔ دلیل خاص سے ہماری مراد یہ نہیں کہ اس معین جزئیہ میں کوئی خاص نص ہو اس لئے کہ اس کی حاجت قطعاً نہیں کیوں کہ شریعت کے عمومی احکام اور قواعد کلیہ سے بھی استدلال بلاشبہہ درست ہے۔ (ت)

(۶) یہ نفیس جلیل تفرقہ[ف۱] مقتضائے تقسیم عقلی واقتضائے نفس لفظ کراہت وقضیہ تفرقہ احکام ہیں نہ کہ نری اصطلاح اختیاری کہ جس کا جو چاہا نام رکھ لیا۔

کماقالہ المحقق فی الحلیة ان ھذا امر یرجع الی الاصطلاح والتزامہ لیس بلازم[۲] اھ ونقل قبیلہ عن اللامشی فی حد المکروہ ھو مایکون ترکہ اولٰی من فعلہ وتحصیلہ اھ ثم قال اعلم ان المکروہ تنزیھا مرجعہ الی ماھو خلاف الاولی والظاھر انھما متساویان کما اشار الیہ اللامشی[۳] اھ وتبعہ فی رد المحتار۔

جیسا کہ محقق حلبی نے حلیہ میں لکھا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا مرجع اصطلاح ہے اور اس کا التزام کوئی ضروری نہیں اھ۔ اور اس سے کچھ پہلے لامشی سے تعریف مکروہ میں نقل کیا کہ یہ وُہ ہے جس کا نہ کرنا اس کے کرنے سے بہتر ہے اھ۔ پھر لکھا کہ، واضح ہو کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں میں تساوی ہے جیسا کہ لامشی نے اس کی طرف اشارہ کیا اھ۔ اس کلام پر علامہ شامی نے بھی ردالمحتار میں ان کا اتباع کیا۔ (ت)

(۷) مشہور احکام خمسہ[ف۲] ہیں: واجب[۱]، مندوب[۲]، مکروہ[۳]، حرام[۴]، مباح[۵] وبہ بدء فی

ف۱: تطفل علی الحلیة وش۔

ف۲: احکام شرعیہ پانچ نہ سات نہ نو بلکہ گیارہ ہیں۔

---

[۱] ردالمحتار کتاب الصلوٰة باب مایفسد الصلوٰة الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۲۹

[۲] ردالمحتار بحوالہ الحلیہ کتاب الطہارة مستحبات الوضوء " " " " " ۱/۸۴

[۳] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

مسلم الثبوت (اسی کو مسلم الثبوت میں پہلے نمبر پر بیان کیا۔ ت) یہ مذہب شافعیہ سے الیق ہے کہ ان کے یہاں واجب و فرض میں فرق نہیں

والیہ اشار تبعا للتحریر فی التحریر بقولہ بعدہ والحنفیۃ لاحظوا حال الدال[1] الخ۔

اور اسی کی طرف مسلّم میں اس کے بعد محقق ابن الہمام کی تحریر الاصول کی تبعیت میں یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ حنفیہ نے دلیل کی حالت کا اعتبار کیا ہے الخ (ت)

اور بعض نے برعایت مذہب حنفی فرض و واجب اور حرام و مکروہ تحریمی کو تقسیم میں جُدا جُدا اخذ کرکے سات قرار دیئے و بہ ثنی فی المسلم (اسی کو مسلّم الثبوت میں دوسرے نمبر پر بیان کیا ہے۔ ت) بعض نے فرض، واجب، سنت، نفل، حرام، مکروہ، مباح یُوں سات گنے،

وعلیہ مشی فی التنقیح وتبعہ مولٰی خسرو فی مرقاۃ الوصول والعلامۃ الشمس محمد بن حمزۃ الفناری فی فصول البدائع۔

اسی پر صدر الشریعۃ تنقیح میں چلے ہیں اور مُلّا خسرو نے مرقاۃ الوصول میں اور علامہ شمس الدین محمد بن حمزہ فناری نے فصول البدائع میں تنقیح کی پیروی کی ہے۔ (ت)

بعض نے سنت میں سنتِ ہُدٰی و سنتِ زائدہ اور مکروہ میں تحریمی و تنزیہی قسمیں کرکے نو شمار کئے

کما نص علیہ الفناری فی اٰخر کلامہ ویشیر الیہ کلام التوضیح۔

جیسا کہ فناری نے اپنے آخر کلام میں اس کی صراحت کی ہے اور کلام توضیح میں اس کی جانب اشارہ ہے۔ (ت)

اقول تقسیم اول[ف۱] میں کمال اجمال اور مذہب شافعی سے الیق ہونے کے علاوہ صحت مقابلہ اس پر مبنی کہ ہر مندوب کا ترک مکروہ ہو وقد علمت انہ خلاف التحقیق (اور واضح ہوچکا کہ یہ خلافِ تحقیق ہے۔ ت) نیز سنت[ف۲] و مندوب میں فرق نہ کرنا مذہب حنفی و شافعی کسی کے مطابق نہیں۔ یہی دونوں[ف۳] کمی تقسیم دوم میں بھی ہیں سوم و چہارم میں عدم مقابلہ بدیہی کہ سوم[ف۴] میں جانب فعل چار چیزیں ہیں اور جانب ترک دو۔ چہارم[ف۵] میں جانبِ فعل پانچ ہیں اور جانبِ ترک تین۔ پھر

ف۱ : تطفل علی المشہور
ف۲ : تطفل اٰخر علیہ
ف۳ : معروضتان علی مسلم الثبوت
ف۴ : تطفل علی التوضیح والمولٰی خسرو
ف۵ : تطفل علی الشمس الفناری

[1] مسلم الثبوت الباب الثانی فی الحکم مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۲

جانبِ ترک[ف۱] بسط اقسام کرکے تصحیح مقابلہ کیجئے تو اسی مقابلہ نفل وکراہت سے چارہ نہیں مگر بتوفیق اللہ تعالٰی تحقیقِ فقیر سب غلطیوں سے پاک ہے اس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں پانچ جانبِ فعل میں متنازلاً فرض، واجب، سنتِ مؤکدہ، غیر مؤکدہ، مستحب۔ اور پانچ جانبِ ترک میں متصاعداً خلافِ اولٰی، مکروہِ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام جن میں میزان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کا مقابل ہے اور سب کے بیچ میں گیارھواں مباح خالص ــــ اس تقریرِ منیر کو حفظ کرلیجئے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزار ہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عُقدوں کو حل کریگی کلمات اس کے موافق مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالٰی اس سے متجاوز نہیں فقیر طمع رکھتا ہے کہ اگر حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب وطراز مُذَہَّب ہے والحمد للہ رب العٰلمین اس تحقیق انیق کے بعد قول سوم ہرگز دوم کی طرف راجع ہوکر ملتقی نہیں بلکہ وہی من حیث الروایۃ سب سے اقوی ہے کہ خاص نص ظاہر الروایہ کا مقتضی ہے۔

تنبیہ ۴: علامہ عمر نے جبکہ قول چہارم اختیار فرمایا امام اجل قاضی خان وغیرہ کا ترکِ اسراف کو سنت فرمانا بھی اسی طرف راجع کرنا چاہا کہ سنت سے مراد مؤکدہ ہے اور اس کا ترک مکروہِ تحریمی۔

اقول اقوال بعض متاخرین[ف۲] میں اس کی تائیدوں کا پتا چلے گا۔ بحرالرائق آخر مکروہات الصلوٰۃ پھر ردالمحتار میں ہے:

السنۃ اذا کانت مؤکدۃ قویۃ لایبعد ان یکون ترکھا مکروھا کراھۃ تحریم کترک الواجب۔[۱]	سنت جب مؤکد قوی ہو تو بعید نہیں کہ اس کا ترک، ترکِ واجب کی طرح مکروہ تحریمی ہو۔ (ت)

ابوالسعود علی مسکین پھر طحطاوی علی الدر المختار صدر مکروہات نماز میں ہے:

الفعل اذا کان واجبا او ما فی حکمہ	فعل جب واجب ہو یا وہ ہو جو واجب کے حکم

ف۱: تطفل اٰخر علٰی ھٰؤلاء الثلثۃ ف۲: تطفل علی النھر

ف۳: مسئلہ سنتِ مؤکدہ کا ترک ایک آدھ بار مورثِ عتاب ہے مگر گناہ نہیں، ہاں ترک کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا، اور اس بارے میں دفع اوہام وتوفیق اقوال علمائے کرام۔

[۱] البحرالرائق کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۳۲
ردالمحتار ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۳۹
حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۲۷۶

21
21

من سنة الهدی و نحوها فالترك یکرہ تحریما و ان کانت سنة زائدة او ما فی حکمها من الادب و نحوہ یکرہ تنزیہا[1] اھ۔

میں ہے یعنی سنّتِ ہُدٰی اور اس کے مثل تو اس کا ترک مکروہِ تحریمی ہے، اور اگر سنتِ زائدہ ہو یا وہ ہو جو اس کے حکم میں ہے یعنی ادب اور اس کے مثل تو اس کا ترک مکروہِ تنزیہی ہے۔

اقول اولا[ف۱] تبعا القہستانی فانه ذکرہ ثمه ولم ینقله عن احد بل زعم ان کلامھم یدل علیه فما کان للسید الازھری ان یسوقه مساق المنقول۔

اقول، اولاً ان دونوں حضرات (ابوالسعود وطحطاوی) نے قہستانی کی پیروی کی ہے۔ قہستانی نے یہ بات مکروہاتِ نماز کے شروع میں ذکر کی اور اسے کسی سے نقل نہ کیا بلکہ یہ دعوٰی کیا کہ کلامِ علماء اس پر دلالت کرتا ہے۔ تو سیدازہری کو یہ نہ چاہئے تھا کہ اسے اس طرح ذکر کریں جیسے وہ کوئی منقول قاعدہ ہے۔

وثانیا[ف۲] لایدری ماذا اراد بنحوھا فالحکم لایسلم له فی السنة المؤکدة مالم یتعود بالترك ففیم یثبت بعدھا وھل تری قائلا به احدا۔

ثانیاً سنت ہدٰی کے بعد "اور اس کے مثل" کہا۔ پتا نہیں اس سے کیا مراد ہے خود سنتِ مؤکدہ کو واجب کا حکم نہیں ملتا جب تک کہ اس کے ترک کی عادت نہ ہو پھر اس کے بعد کس چیز میں وہ حکم ثابت ہوگا؟ کیا اس کا بھی کوئی قائل مل سکتا ہے؟

کشف بزدوی وتحقیق علی الحسامی بحث عزیمت و رخصت میں اصول امام ابوالیسر فخرالاسلام بزدوی سے ہے:

ف۱: معروضة علی السید ابی السعود۔

ف۲: معروضة علی القہستانی والسیدین ابی السعود و ط۔

---

[1] حاشیة الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الصلوٰة باب مایفسد الصلوٰة الخ المکتبة العربیہ کوئٹہ ۱/ ۲۶۹ و ۲۷۰
فتح المعین " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۴۱

حکم السنۃ ان یندب الی تحصیلہا و یلام علی ترکہا مع لحوق اثم یسیر[1]

سنّت کا حکم یہ ہے کہ اس کی بجا آوری کی دعوت ہو اور اس کے ترک پر ملامت ہو ساتھ ہی کچھ گناہ بھی لاحق ہو۔ (ت)

درمختار صدر حظر میں ہے:

یاثم بترك الواجب و مثلہ السنۃ المؤکدۃ۔[2]

ترکِ واجب سے گنہگار ہوگا اور اسی کے مثل سنّتِ مؤکدہ بھی ہے (ت)

مگر صحیح وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے کہ سنّتِ مؤکدہ کا ایک آدھ بار ترک گناہ نہیں، ہاں بُرا ہے، اور عادت کے بعد گناہ و ناروا ہے۔

اقول وھذا ان شاء اللہ تعالٰی سر قول الامام الاجل فخر الاسلام ان تارك السنۃ المؤکدۃ یستوجب اساءۃ[3] ای بنفس الترك و کراھۃ ای تحریمیۃ ای عند الاعتیاد اذ ھی المحمل عند الاطلاق و لھذا قال الامام عبدالعزیز فی شرحہ ان الاساءۃ دون الکراھۃ[4] و اکتفی فی السنۃ الزائدۃ بنفی الاساءۃ لان نفی الادنی یدل علی نفی الاعلٰی بالاولٰی و حیث ان الکراھۃ التنزیھیۃ ادنی من

اقول اور یہی اِن شاء اللہ تعالٰی امام اجل فخر الاسلام کے اس ارشاد کا رمز ہے کہ "سنّتِ مؤکدہ کا تارک اسارت کا مستحق ہے"۔ یعنی نفسِ ترک سے ۔۔۔ "اور کراہت کا "مستحق ہے ۔۔۔ یعنی کراہت تحریمیہ کا، جب کہ عادت ہو۔ اس لئے کہ مطلق بولنے کے وقت کراہت تحریمیہ ہی مراد ہوتی ہے۔ اسی لئے امام عبدالعزیز بخاری نے اپنی شرح میں فرمایا کہ: اسارت کا درجہ کراہت سے نیچے ہے۔ اور سنّتِ زائدہ میں نفیِ اسارت پر اکتفا کی اس لئے کہ ادنٰی کی نفی سے اعلٰی کی نفی بدرجۂ اولٰی معلوم ہو جائے گی۔ اور چونکہ کراہت تنزیہیہ اسارت سے ادنٰی ہے تو

---

[1] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۳۰۸
[2] الدر المختار کتاب الحظر والاباحۃ مطبع مجتبائی دہلی ۲/ ۲۳۵
[3] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۳۹
[4] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ دار الکتاب العربی بیروت ۲/ ۳۱۰

الاساءة فنفی الاعلیٰ لایستلزم نفی الادنی ولذا ذکر توجه اللائمة حکم ترك مطلق السنة ثم قسمها قسمین وفرق بلزوم الاساءة وعدمه فتحصل ان المؤکدة وغیرها تشترکان فی توجه الملام علی الترك وتفارقان فی ان ترك المؤکدة اساءة وبعد التعود کراهة تحریم ولیس فی ترك غیرها الا کراهة التنزیه، ولعمری ان اشارات هذا الامام الهمام ادق من هذا حتی لقبوہ ابا العسر واباہ الامام صدر الاسلام ابا الیسر۔

اعلیٰ کی نفی سے ادنیٰ کی نفی لازم نہ آئے گی — اسی لئے مستحقِ ملامت ہونا مطلق سنت کے ترک کا حکم بتایا پھر سنت کی دو قسمیں کیں اور اسا‌ءت لازم آنے اور نہ لازم آنے سے دونوں میں فرق کیا، تو حاصل یہ نکلا کہ سنتِ مؤکدہ اور غیر مؤکدہ دونوں اس حکم میں مشترک ہیں کہ ترک پر ملامت ہو گی اور دونوں آپس میں یُوں جدا جدا ہیں کہ مؤکدہ کا ترک اساءت ہے اور عادت کے بعد کراہت تحریم ہے اور غیر مؤکدہ کے ترک میں صرف کراہت تنزیہ ہے — بخدا اس امام ہمام کے ارشادات اس سے بھی زیادہ دقیق ہوتے ہیں یہاں تک کہ علماء نے انھیں "ابوالعُسر" اور ان کے برادر امام صدر الاسلام کو "ابوالیُسر" کا لقب دیا۔

جہاں جہاں کلماتِ علماء میں اس پر حکم اثم ہے اُس سے مراد بحالِ اعتیاد ورنہ اس میں اور واجب میں فرق نہ رہے۔

اقول والفرق[ف۱] بتشکیك الاثم کما لجأ الیه فی البحر لایجدی لان التشکیك حاصل فی الواجبات انفسها۔

اقول اور گناہ کی تشکیک سے فرق — جیسا کہ بحر میں اس کا سہارا لیا ہے — کارآمد نہیں اس لئے کہ تشکیک تو خود واجبات میں بھی حاصل ہے (کسی واجب میں کم درجہ کا گناہ ہے کسی میں اس سے سخت ۱۲م)

اور جب اس کا مطلق ترک گناہ نہیں تو مکروہ تحریمی بے عادت نہیں ہوسکتا کہ ہر[ف۲] مکروہ تحریمی گناہ و معصیت صغیرہ ہے، ردالمحتار صدر واجباتِ صلاۃ میں ہے:

صرح العلامة ابن نجیم فی رسالته

علامہ ابن نجیم نے بیان معاصی سے متعلق اپنے

ف۱: تطفل علی البحر

ف۲: مکروہ تحریمی گناہِ صغیرہ ہے۔

المؤلفة فی بیان المعاصی بان کل مکروہ تحریما من الصغائر[1]

رسالہ میں تصریح فرمائی ہے کہ ہر مکروہ تحریمی گناہِ صغیرہ ہے۔(ت)

منیہ میں ہے:

لایترك رفع الیدین ولو اعتاد یاثم[2]

تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا ترک نہ کرے اور اگر ترک کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا (ت)

غنیہ میں ہے:

لانہ سنۃ مؤکدۃ اما لو ترکہ بعض الاحیان من غیر اعتیاد لا یأثم وھذا مطرد فی جمیع السنن المؤکدۃ[3]۔

اس لئے کہ یہ سنّتِ مؤکدہ ہے لیکن اگر بغیر عادت کے کسی وقت ترک کر دیا تو گنہگار نہ ہوگا اور یہ حکم تمام سُنَنِ مؤکدہ میں عام ہے۔(ت)

حلیہ میں کلام مذکور امام ابوالیسر کی طرف اشارہ کرکے فرمایا:

وھو حسن لکن بعد وجود الدلیل الدال علی لحوق الاثم لتارك السنۃ بمجرد الترك لھا ولیس ذلك بالسھل الواضح[4]

یہ کلام عمدہ ہے مگر اس کے بعد تارکِ سنت کے لئے محض ترک سے ہی گناہ لاحق ہونے پر دلالت کرنے والی دلیل مل جائے اور یہ بہت آسان نہیں۔(ت)

ردالمحتار سنن صلوٰۃ میں نہرالفائق سے بحوالہ کشف کبیر کلام امام ابی الیسر نقل کرکے فرمایا:

فی شرح التحریران المراد الترك بلاعذر علی سبیل الاصرار و فی شرح الکیدانیۃ عن الکشف قال محمد فی المصرین علی ترك السنۃ بالقتال وابویوسف بالتادیب اھ،

شرح تحریر میں ہے کہ ترک سے مراد بلاعذر بطور اصرار ترک کرنا ــــ اور شرح کیدانیہ میں کشف کے حوالہ سے ہے امام محمد نے ترک سنت پر قتال کا، اور امام ابویوسف نے تادیب کا حکم دیا اھ۔ تو

ف: مسئلہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین سنّت مؤکدہ ہے ترک کی عادت سے گنہگار ہوگا ورنہ مکروہ ضرور ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۰۶

[2] منیۃ المصلی فصل فی صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ۲۷۸

[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی صفۃ الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۰۰

[4] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فیتعین حمل الترك علی الاصرار توفیقا بین کلامھم[1]

متعین ہے کہ ترک کو اصرار پر محمول کیا جائے تاکہ ان حضرات کے کلام میں تطبیق ہوجائے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

کونہ سنۃ مؤکدۃ لایستلزم الاثم بترکہ مرۃ واحدۃ بلاعذر فیتعین تقیید الترك بالاعتیاد[2]۔

اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ بلاعذر ایک بار ترک سے بھی گنہگار ہوجائے تو متعین ہے کہ ترک کے ساتھ عادت کی قید لگائی جائے۔ (ت)

اُسی کے سنن[ف] وضو میں دربارۂ نیت ہے:

یاثم بترکہا اثمایسیرا کماقدمناہ عن الکشف والمراد الترك بلاعذر علی سبیل الاصرار کماقدمنا عن شرح التحریر وذلك لانہاسنۃ مؤکدۃ کماحققہ فی الفتح[3]

نیتِ وضو کے ترک سے کچھ گنہگار ہوگا جیسا کہ کشف کے حوالے سے ہم نے سابقاً نقل کیا اور مراد یہ ہے کہ بلاعذر بطور اصرار ترک کرے جیساکہ شرح تحریر کے حوالے سے ہم نے پہلے لکھا ــــ یہ اس لئے جیساکہ فتح القدیر میں تحقیق کی ہے کہ وضو میں نیت سنتِ مؤکدہ ہے۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

حکی فی الخلاصۃ خلافا فی ترکہ (ای ترك رفع الیدین عند التحریمۃ) قیل یأثم وقیل لا، قال والمختار ان اعتادہ اثم لا ان کان احیانا انتہی، وینبغی ان نجعل

خلاصہ کے اندر وقت تحریمہ رفع یدین کے ترک میں اختلاف کی حکایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ترک سے گنہگار ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ گنہگار نہ ہوگا۔ اور مختار یہ ہے کہ اگر اس کی عادت ہو تو گنہگار ہوگا اور اگر احیاناً ترک کیا تو گنہگار

ف: مسئلہ وضو میں نیت نہ کرنے کی عادت سے گنہگار ہوگا اس میں نیت سنتِ مؤکدہ ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۹

[2] " " " " " " " "

[3] " کتاب الطہارۃ سنن الوضوء " " " " ۱/۷۳

شقی ھذا القول محمل القولین فلا اختلاف ولا اثم لنفس الترک بل لان اعتادہ للاستخفاف و الا فمشکل او یکون واجبا[1]

نہ ہوگا انتہی۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس قول مختار کی دونوں شقوں کو ہم ان دونوں قولوں کی مراد قرار دیں تو کوئی اختلاف نہ رہ جائے گا۔ اور گناہ نفس ترک کی وجہ سے نہیں بلکہ استخفاف کی وجہ سے اس کی عادت بنا لینے سے ہے، ورنہ مشکل ہے یا پھر واجب ہو جائے گا۔ (ت)

درمختار میں ہے:

الجماعۃ سنۃ مؤکدۃ للرجال وقیل واجبۃ وعلیہ العامۃ ثمرتہ تظھر فی الاثم بترکھا مرۃ۔[2]

جماعت مردوں کے لئے سنّتِ مؤکدہ ہے، اور کہا گیا واجب ہے، اور اسی پر عامہ علماء ہیں، اور ثمرۂ اختلاف ایک بار ترک سے گنہگار ہونے کے حکم میں ظاہر ہوگا۔ (ت)

اُسی کے سُنَنِ وضو میں ہے:

وتثلیث الغسل المستوعب[ف۱] ولا عبرۃ[ف۲] للغرفات ولو اکتفی بمرۃ ان اعتادہ

تین بار اس طرح دھونا کہ ہر مرتبہ پورے عضو کا احاطہ ہو جائے اس میں چُلّوؤں کی تعداد کا اعتبار نہیں۔

ف۱: مسئلہ طہارت میں ہر عضو کا پُورا تین بار دھونا سنّتِ مؤکدہ ہے، ترک کی عادت سے گنہگار ہوگا۔

ف۲: مسئلہ پانی ڈالنے کی گنتی معتبر نہیں جتنا دھونے کا حکم ہے اس پر پورا پانی بہہ جانا معتبر ہے، مثلاً ہاتھ پر ایک بار پانی ڈالا کہ تہائی کلائی پر بہا باقی پر بھیگا ہاتھ پھرا، دوبارہ دوسری تہائی دُھلی، سہ بارہ تیسری۔ تو یہ ایک ہی بار دھونا ہوا۔ ہر بار پورے ہاتھ پر کہنی سمیت پانی ذرہ ذرہ پر بہتا تو تین بار ہوتا۔ اس طرح دھونے کی عادت سے گنہگار ہوگا۔ اور اگر سَو بار پانی ڈالا اور ایک ہی جگہ بہا کچھ حصے کسی دفعہ نہ بہا اگرچہ بھیگا ہاتھ پھرا تو وضو ہی نہ ہوگا۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۴۴

[2] الدرالمختار " باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۲

اثم والالا[1]۔

اگر ایک بار دھونے پر اکتفا کی تو بصورت عادت گنہگار ہے اور عادت نہ ہو تو نہیں۔ (ت)

خلاصہ[ف1] میں ہے:

ان توضأ مرة مرة ان فعل لعزة الماء لعذر البرد او لحاجة لا یکرہ وکذا ان فعله احیانا اما اذا اتخذ ذٰلك عادة یکرہ[2] اھ۔

اگر ایک بار وضو کیا اس وجہ سے کہ پانی کم یاب ہے یا ٹھنڈک لگنے کا عذر یا کوئی حاجت ہے تو مکروہ نہیں اسی طرح اگر احیاناً ایسا کیا لیکن جب اسے عادت بنالے تو مکروہ ہے اھ۔

اقول ای تحریما لانه سنة مؤکدة وھی محمل الاطلاق والمنفیة عن فعله احیانا من دون عذر۔

اقول یعنی مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ وہ سنّتِ مؤکدہ ہے اور کراہت مطلق بولنے سے یہی مراد ہوتی ہے اور بلا عذر احیاناً کرنے سے جس کراہت کی نفی کی گئی ہے اس سے بھی یہی تحریمی مراد ہے۔ (ت)

اس کے نظائر کثیر وافر ہیں

فلا نظر الی ماوقع فی البحر صدر سنن الصلٰوۃ وقد ردہ فی ردالمحتار ببعض ماذکرنا ھنا وباللہ التوفیق۔

تو وہ قابلِ توجہ نہیں جو بحر میں سننِ نماز کے شروع میں تحریر ہے اور ردالمحتار میں یہاں ہمارے ذکر کردہ بعض کلام کے ذریعہ اس کی تردید بھی کردی ہے، اور توفیق خدا ہی سے ہے۔ (ت)

ف2: خوب تر یہ ہے کہ جب ہمارے مشائخِ عراق نے جماعت کو واجب اور مشائخِ خراسان نے سنّتِ مؤکدہ فرمایا

ف1: مسئلہ اگر پانی کم ہے یا سردی سخت ہے یا اور کسی ضرورت کے لئے پانی درکار ہے اس وجہ سے اعضا ایک ایک بار دھوئے تو مضائقہ نہیں۔

ف2: تطفل علی النھر۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارات مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

[2] خلاصۃ الفتاوٰی الفصل الثالث " مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۲

اور مفید میں یُوں تطبیق دی کہ واجب ہے اور اس کا ثبوت سنت سے، خود علامہ عمر نے نہر میں اسے نقل کرکے فرمایا:

ھذا یقتضی الاتفاق علی ان ترکھا (مرۃ) بلا عذر یوجب اثما مع انہ قول العراقیین والخراسانیین علی انہ یاثم اذا اعتاد الترک کما فی القنیۃ اھ[1]

اس کا مقتضایہ ہے کہ بلا عذر ایک بار ترک کرنے سے گنہگار ہونے پر اتفاق ہو حالانکہ یہ مشائخ عراق کا قول ہے اور اہل خراسان یہ کہتے ہیں کہ جب ترک کی عادت ہو تو گنہگار ہوگا جیسا کہ قنیہ میں ہے۔ (ت)

فائدہ: اس مسئلہ پر باقی کلام اور سنت کی تعریف و اقسام اور سنت غیر مؤکدہ کی تحقیق احکام اور اس کا مستحب سے فرق اور مکروہِ تحریمی و تنزیہی کی بحث جلیل اور یہ کہ مکروہ تنزیہی اصلاً گناہ نہیں، اور یہ کہ مکروہِ تحریمی مطلقاً گناہ ہے اور یہ کہ وہ بے اصرار ہرگز کبیرہ نہیں اور ان مسائل میں فاضل لکھنوی کی لغزشوں کا بیان، یہ سب ہمارے رسالہ جمل مجلیۃ ان المکروہ تنزیہا لیس بمعصیۃ ۱۳۰۴ھ اور رسالہ بسط الیدین فی السنۃ والمستحب والمکروھین ۱۴۲ میں ہے وباللہ التوفیق۔

تنبیہ ۵: جبکہ علامہ عمر نے کراہت تحریم کا استظہار کیا علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں تو اُن کا کلام مقرر رکھا مگر ردالمحتار میں رائے جانب کراہت تنزیہ گئی لہذا دلائل تحریم کا جواب دینا چاہا، علامہ عمر نے تین۳ دلیلیں پیش فرمائی تھیں:

(۱) کلام امام زیلعی میں کراہت کو مطلق رکھنا۔

(۲) اسراف سے نہی کی حدیثوں کا مطلق یعنی بے قرینہ صارفہ ہونا۔

(۳) ملتقٰی میں اسے منہیات سے گننا۔

علامہ شامی نے اوّل کا یہ جواب دیا کہ مطلق کراہت ہمیشہ تحریم پر محمول نہیں

کما ذکرنا انفا[2] اھ واشار بہ الی ما قدمہ قبل ھذا بصفحۃ عن البحر ان المکروہ نوعان احدھما ماکرہ تحریما وھو

جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اھ (ردالمحتار) اس سے ان کا اشارہ اس کلام کی طرف ہے جو اس سے ایک صفحہ پہلے بحر کے حوالے سے لکھ چکے ہیں کہ مکروہ کی دو۲ قسمیں ہیں، ایک۱ مکروہ تحریمی — یہی مطلق

---

[1] النہر الفائق کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ والحدث فی الصلوٰۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۳۹

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۰

المحمل عند اطلاقهم الكراهة كما فی زکاۃ فتح القدیر، ثانیهما المکروه تنزیها وکثیرا ما یطلقونه کما فی شرح المنیة۔[1]

کراہت بولنے کے وقت مراد ہوتا ہے جیسا کہ فتح القدیر میں کتاب الزکاۃ میں ہے ـــ دوسری قسم مکروہِ تنزیہی ـــ اور بارہا اسے بھی مطلق بولتے ہیں جیسا کہ شرح منیہ میں ہے۔ (ت)

اقول اس[ف1] میں کلام نہیں کہ فقہا بارہا کراہت[ف2] مطلق بولتے اور اُس سے خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی وتحریمی دونوں کو عام مراد لیتے ہیں مگر یہ وہاں ہے کہ ارادۂ کراہت تحریم سے کوئی صارف موجود ہو مثلاً دلیل سے ثابت یا خارج سے معلوم ہو کہ جسے یہاں مطلق مکروہ کہا مکروہ تحریمی نہیں یا جو افعال یہاں گنے ان میں مکروہ تنزیہی بھی ہیں کما یفعلونه فی مکروهات الصلٰوة (جیسے مکروہاتِ نماز میں ایسا کرتے ہیں ت) بے قیام دلیل ہمارے مذہب میں اصل وہی ارادۂ کراہت تحریم ہے کما مر عن نص المحقق علی الاطلاق وکتب المذهب طافحة بذٰلك (جیسا کہ محقق علی الاطلاق کی تصریح گزری اور کتبِ مذہب اس کے بیان سے لبریز ہیں۔ ت) تو کراہت تنزیہ کی طرف پھیرنا ہی محتاجِ دلیل ہے ورنہ استدلال نہر تام ہے اب یہ جواب دلیل دوم کے جواب سے محتاج تکمیل ہوا اور اُسی کی تضعیف بھی جلوہ نما۔ دوم سے یہ جواب دیا کہ صارف موجود ہے مثلاً جس نے آبِ نہر سے وضو میں اسراف کیا اگر اُسے سنّت نہ جانا تو ایسا ہوا کہ نہر سے کوئی برتن بھر کر اُسی میں اُلٹ دیا اس میں کیا محذور ہے سوا اس کے کہ ایک عبث بات ہے۔

اقول اس[ف3] کا مبنی اُسی خیال پر ہے کہ علامہ نے قول اول وچہارم کو ایک سمجھا ہے ورنہ قول چہارم میں لبِ نہر اسراف کی تحریم کہاں اور یاورا میں کہ پانی کی اضاعت ہے صارف کیا۔

وقد قدمنا ما یکفی ویشفی ومنه[ف4] تعلم ما فی تعبیره بالوضوء بماء النهر

اس پر ہم کافی وشافی بحث کر چکے ہیں۔ اسی سے وہ نکتہ بھی معلوم ہو جاتا ہے جو "وضو بماء النہر"

ف1: معروضة علی العلامة ش

ف2: اگر فقہا خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی وتحریمی دونوں سے عام پر اطلاقِ کراہت فرماتے ہیں مگر اصل یہی ہے کہ اس کے مطلق سے مراد کراہت تحریمی ہے جب تک دلیل سے اس کا خلاف ثابت ہو۔

ف3: معروضة اخرٰی علیه

ف4: معروضة ثالثة علیه

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۹

اما استنادہ الی ان حدیث فمن زاد علی ھذا اونقص فقد تعدی و ظلم محمول علی الاعتقاد عندنا کما فی الھدایۃ وغیرھا وقال فی البدائع انہ الصحیح حتی لو زاد اونقص و اعتقد ان الثلاث سنۃ لایلحقہ الوعید قال وقد منا انہ صریح فی عدم کراھۃ ذٰلک یعنی کراھۃ تحریم[1] اھ۔

رہا ان کا یہ استناد کہ حدیث "جس نے اس پر زیادتی یا کمی کی تو اس نے حد سے تجاوز اور ظلم کیا" ہمارے نزدیک اعتقاد پر محمول ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہا میں ہے اور بدائع میں فرمایا کہ یہی صحیح ہے یہاں تک کہ اگر کمی بیشی کی اور اعتقاد یہ ہے کہ تین بار دھونا ہی سنت ہے تو وعید اسے لاحق نہ ہوگی۔ علامہ شامی نے کہا اور ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ یہ اس بارے میں صریح ہے کہ اس میں کراہت یعنی کراہت تحریم نہیں اھ۔

فاقول لایفید[ف] ماقصدہ من قصر الحکم علی کراھۃ التنزیہ مطلقا مالم یعتقد خلاف السنۃ کیف و لوکان ترک الاسراف سنۃ مؤکدۃ کما یقولہ النھر کان تعودہ مکروھا تحریما ووقوعہ احیانا تنزیھا والحدیث حاکم علی من زاد مطلقا ای ولو مرۃ بانہ ظالم فلزم تاویلہ بما یجعل الزیادۃ ممنوعۃ مطلقا فحملوہ علی ذٰلک فمن زاد اونقص

فاقول اس سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو ان کا مقصود ہے کہ اسراف بہرحال مکروہ تنزیہی ہے جب تک مخالفت سنت کا اعتقاد نہ ہو۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ ــــ اگر ترک اسراف سنت مؤکدہ ہے ــــ جیسا کہ صاحب نہر اس کے قائل ہیں ــــ تو اس کی عادت بنا لینا مکروہ تحریمی، اور احیاناً ہونا مکروہ تنزیہی ہوگا ــــ اور حدیث یہ حکم کرتی ہے کہ مطلقاً جو زیادتی کرے خواہ ایک ہی بار وہ ظالم ہے تو اس کی تاویل اس امر سے ضروری ہوئی جو زیادتی کو مطلقاً ممنوع قرار دے دے اس لئے علماء نے اسے اس معنی پر محمول

ف: معروضۃ رابعۃ علیہ

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۰

مرة ولم يعتقد لم يلحقه الوعيد، الا ترى انهم هم الناصون بان من غسل الاعضاء مرة ان اعتاد اثم كما قدمناه عن الدر ومعناه عن الخلاصة وقد صرح به فی الحلیة وغیرما کتاب۔

کیا۔ اب جو ایک بار زیادتی یا کمی کرے اور مخالفت کا اعتقاد نہ رکھے تو وعید اسے شامل نہ ہوگی۔ کیا یہ پیشِ نظر نہیں کہ علما اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ جو اعضاء ایک بار دھوئے اگر اس کا عادی ہو تو گنہگار ہے جیسا کہ درمختار کے حوالے سے ہم نے بیان کیا۔ اور اسی کے ہم معنی خلاصہ سے نقل کیا اور اس کی تصریح حلیہ وغیرہا متعدد کتابوں میں موجود ہے۔

ثم العجب (ف) انی رأیت العلامۃ نفسه قد صرح بهذا فی سنن الوضوء فقال[1] لا یخفی ان التثلیث حیث کان سنة مؤکدة واصر علی ترکه یأثم وان کان یعتقده سنة واما حملهم الوعید فی الحدیث علی عدم رؤیة الثلث سنة کما یأتی فذلك فی الترك ولو مرة بدلیل ما قلنا الخ ویه اندفع ما فی البحر من ترجیح القول بعدم الاثم لو اقتصر علی مرة بانه لو اثم بنفس الترك لما احتج الی هذا الحمل اھ واقره فی النهر وغیره وذلك لانه مع عدم الاصرار محتاج الیه فتدبر اھ۔

پھر حیرت یہ ہے کہ میں نے دیکھا علامہ شامی نے سننِ وضو کے بیان میں خود اس کی تصریح کی ہے، وہ لکھتے ہیں، مخفی نہیں کہ تین بار دھونا جب بھی ہو سنت مؤکدہ ہے اور جو اس کے ترک پر اصرار کرے گنہگار ہے اگرچہ اس کے سنت ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اور علما کا وعید حدیث کو تثلیث کے سنت نہ ماننے پر محمول کرنا جیسا کہ آرہا ہے یہ تو ایک بار ترک کرنے میں بھی ہے جس کی دلیل وہ ہے جو ہم نے بیان کی۔ آگے لکھا: اسی سے وہ دفع ہوجاتا ہے جو بحر میں صرف ایک بار ترکِ تثلیث سے گنہگار نہ ہونے کے قول کو یہ کہہ کر ترجیح دی ہے کہ اگر نفسِ ترک سے گنہگار ہوجاتا تو حدیث کی یہ تاویل کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اھ اس کلام کو نہر وغیرہ میں برقرار رکھا ہے۔ یہ کلام دفع یوں ہوجاتا ہے کہ عدمِ اصرار کے باوجود تاویلِ حدیث کی ضرورت ہے تو اس پر غور کرو اھ۔

ف: معروضة خامسة علیه

---

[1] ردالمحتار کتاب الطهارة سنن الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۰ و ۸۱

وقال بعيده صريح مافی البدائع انه لاکراهة فی الزيادة والنقصان مع اعتقاد سنية الثلث وهو مخالف لما مر من انه لو اکتفی بمرة واعتاده اثم ولما سياتی ان الاسراف مکروه تحريما ولهذا فرع فی الفتح وغيره علی القول بحمل الوعيد علی الاعتقاد بقوله فلو زاد لقصد الوضوء علی الوضوء ولطمانينة القلب عند الشك اونقص لحاجة لاباس به فان مفاد هذا التفريع انه لو زاد اونقص بلاغرض صحيح يکره وان اعتقد سنية الثلث وبه صرح فی الحلية فيحتاج الی التوفيق بين مافی البدائع وغيره ويمکن التوفيق بما قدمناه انه اذا فعل ذلك مرة لايکره مالم يعتقده سنة وان اعتاده يکره وان اعتقد سنية الثلث الا اذا کان لغرض صحيح[1] اھ، ولکن سبحان من لاينسی۔

اس کے کچھ آگے لکھا ہے: بدائع کی تصریح یہ ہے کہ تثلیث کو سنت مانتے ہوئے کم و بیش کردینے میں کوئی کراہت نہیں اور یہ اس کے مخالف ہے جو بیان ہوا کہ اگر ایک بار دھونے پر اکتفا کرے اور اس کا عادی ہو تو گنہگار ہوگا اور اس کے بھی خلاف ہے جو آگے آرہا ہے کہ اسراف مکروہِ تحریمی ہے اور اسی لئے فتح القدیر وغیرہ میں وعید کو اعتقاد پر محمول کرنے کے قول پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر وضو پر وضو کے ارادے سے، یا شک کی حالت میں اطمینانِ قلب کے لئے زیادتی کی یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس تفریع کا مفاد یہ ہے کہ اگر کسی غرض صحیح کے بغیر کمی بیشی کی تو مکروہ ہے اگرچہ تثلیث کے مسنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اور حلیہ میں اس کی تصریح کی ہے۔ تو بدائع اور دوسری کتابوں میں جو مذکور ہے اس میں تطبیق دینے کی ضرورت ہے اور یہ تطبیق اس کلام سے ہوسکتی ہے جو ہم نے پہلے تحریر کیا کہ جب ایک بار ایسا کرے تو مکروہ نہیں جبکہ اسے سنت نہ سمجھے اور اگر اس کا عادی ہو تو مکروہ ہے اگرچہ تثلیث کو سنت مانے مگر جب کسی غرض صحیح کے تحت ہو اھ ـــ لیکن پاک ہے وہ جسے نسیان نہیں۔

اقول وانت تعلم ان الکراهية

اقول ناظر کو معلوم ہے کہ کبھی ایک بار

---

[1] ردالمحتار کتاب الطهارة سنن الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱ و ۸۲

المنفية فیما اذا نقص مرۃ ھی التحریمیۃ کما قدمنا لان ترك السنۃ المؤکدۃ مرۃ واحدۃ ایضا مکروہ ولو لم یکن تحریما وعلی التعود یحمل التفریع المذکور فی الفتح والکافی والبحر وعامۃ الکتب فان نفی الباس یستعمل فی کراھۃ التنزیہ کما نصوا علیہ فاثباتہ المستفاد ھٰھنا بالمفھوم المخالف یفید کراھۃ التحریم۔

کمی کر دینے پر کراہت کی جو نفی کی گئی ہے اس سے کراہتِ تحریم مراد ہے جیسا کہ ہم نے سابقًا بیان کیا۔ اس لئے کہ سنّت مؤکدہ کا ایک بار بھی ترک مکروہ ہے اگرچہ مکروہِ تحریمی نہ ہو۔ اور عادت ہونے کی صورت پر وہ تفریع محمول ہوگی جو فتح، کافی، بحر اور عامہ کتب میں مذکور ہے اس لئے کہ "لاباس بہ" (اس میں حرج نہیں) کراہت تنزیہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ علما نے اس کی تصریح کی ہے تو اثبات "باس" (حرج) جو یہاں مفہومِ مخالف سے مستفاد ہے وہ کراہت تحریم کا افادہ کر رہا ہے۔

ھذا الکلام معہ رحمہ اللّٰہ تعالٰی بما قرر نفسہ وعند العبد الضعیف منشؤ اٰخر لحمل العلماء الحدیث علی الاعتقاد کما سیاتی ان شاء اللّٰہ تعالٰی۔

یہ علامہ شامی رحمہ اللہ کے ساتھ خود ان ہی کی تقریر و تحریر سے کلام ہوا اور بندۂ ضعیف کے نزدیک حدیث کو اعتقاد پر محمول کئے جانے کا منشا دوسرا ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی ذکر ہوگا۔

سوم سے یہ جواب دیا کہ مکروہِ تنزیہی بھی حقیقۃً اصطلاحًا منہی عنہ ہے اگرچہ لغۃً اسے منہی عنہ کہنا مجاز ہے کما فی التحریر (جیسا کہ تحریر میں ہے۔ ت)۔

اقول اولا ف۱ رحمہ اللہ العلامۃ یہاں تحریر میں اصطلاح سے امام محقق علی الاطلاق کی مراد اصطلاحِ نحویاں ہے نہ کہ اصطلاحِ شرع یا فقہ یعنی جبکہ مکروہ تنزیہی میں صیغۂ نہی اور بعض مندوبات میں صیغۂ امر ہوتا ہے، اور نحوی صیغہ ہی کو دیکھتے ہیں اختلاف معانی سے انھیں بحث نہیں کہ یہاں فعل یا ترک کی طلب حتمی ہے یا غیر حتمی تو ان کی اصطلاح میں حقیقۃً مندوب مامور بہ ہوگا اور مکروہ تنزیہی منہی عنہ مگر لغۃً ف۲ ان کو مامور بہ و منہی عنہ کہنا مجاز ہے کہ لغت میں مامور بہ واجب اور منہی عنہ ناجائز

ف۱: معروضۃ سادسۃ علیہ

ف۲: مکروہ تنزیہی لغۃً و شرعًا منہی عنہ نہیں اگرچہ نحویوں کے طور اس میں صیغۂ نہی ہو۔

سے خاص ہے اور یہی عرف شرع و اصطلاحِ فقہ ہے تو نحویوں کے طور پر لا تفعل کا صیغہ ہونے سے فقہاً کیونکر منہیات میں داخل ہونے لگا، تحریر کی عبارت محل مذکور سابقاً سے ملخصاً یہ ہے:

مسئلۃ اختلف فی لفظ المامور بہ فی المندوب قیل عن المحققین حقیقۃ والحنفیۃ وجمع من الشافعیۃ مجاز و یجب کون مراد المثبت ان الصیغۃ فی الندب یطلق علیہا لفظ امر حقیقۃ بناء علی عرف النحاۃ فی ان الامر للصیغۃ المقابلۃ للماضی واخیہ مستعملۃ فی الایجاب او غیرہ فالمندوب مامور بہ حقیقۃ والنافی علی ما ثبت ان الامر خاص فی الوجوب والاول (ای نفی الحقیقۃ) اوجہ لابتنائہ علی الثابت لغۃ وابتناء الاول علی الاصطلاح (للنحویین) و مثل ھذہ المکروہ (تنزیہا) منہی (عنہ) اصطلاحا (نحویا) حقیقۃ مجاز لغۃ (لان النہی فی الاصطلاح یقال علی لاتفعل استعلاء سواء کان للمنع الحتم اولا اما فی اللغۃ فیمتنع ان یقال حقیقۃ نہی عن کذا الا اذا منع منہ) اھ مزید

مسئلہ مندوب کے بارے میں لفظ مامورٌ بہ سے متعلق اختلاف ہے۔ کہا گیا کہ محققین سے منقول ہے کہ وہ حقیقۃً مامور بہ ہے۔ اور حنفیہ اور ایک جماعت شافعیہ سے منقول ہے کہ مجازاً ہے۔ ضروری ہے کہ مثبت کی مراد یہ ہو کہ ندب میں جو صیغہ ہوتا ہے اس پر لفظ امر حقیقۃً بولا جاتا ہے اس بنیاد پر کہ نحویوں کا عرف یہ ہے کہ امر اس صیغہ کو کہتے ہیں جو ماضی و مضارع کے مقابلہ میں ہوتا ہے یہ ایجاب یا غیر ایجاب میں استعمال ہوتا ہے تو مندوب بھی حقیقۃً مامور بہ ہے — اور نافی اس پر ہے جو ثابت ہوا کہ امر، وجوب میں خاص ہے۔ اور اول (یعنی نفی حقیقت) اَوجَہ ہے اس لئے کہ وہ اس پر مبنی ہے جو لغۃً ثابت ہے۔ اور پہلے کی بنیاد (نحویوں کی) اصطلاح پر ہے — اور اسی کی طرح مکروہ (تنزیہی) بھی (نحوی) اصطلاح میں حقیقۃً منہی (عنہ) ہے اور لغت میں مجازاً۔ (اس لئے کہ اصطلاح میں نہی کا اطلاق بطور استعلاء "لاتفعل" (مت کر) پر ہوتا ہے خواہ منع حتمی ہو یا نہ ہو۔ لیکن لغت میں حقیقۃً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فلاں کام سے نہی کی مگر اسی وقت جب کہ اس سے منع کر دیا ہو) اھ، بالیین کے

ف التحریر فی اصول الفقہ المقالۃ الثانیۃ الباب الاول مصطفی البابی مصر ص ۲۵۵ تا ۲۵۷

التقریر والتحبیر شرح التحریر " دار الفکر بیروت ۲/ ۱۹۰ و ۱۹۱

اما بین الاھلة من شرحہ التقریر والتحبیر لتلمیذہ المحقق ابن امیر الحاج رحمھما اللہ تعالٰی۔

درمیان اضافے محقق علی الاطلاق کے شاگرد محقق ابن امیر الحاج رحمہما اللہ تعالٰی کی شرح "التقریر والتحبیر" سے ہیں۔ (ت)

ثانیاً اقول [ف۱] اگر مکروہِ تنزیہی شرعاً حقیقۃً منہی عنہ ہوتا واجب الاحتراز ہوتا لقولہ تعالٰی ماںھٰکم عنہ فانتھوا[۱] (کیونکہ باری تعالٰی کا ارشاد ہے اور تمھیں جس چیز سے روکیں اس سے باز آجاؤ۔ ت) تو مکروہِ تنزیہی نہ رہتا بلکہ حرام یا مکروہِ تحریمی ہوتا اور ہم نے اپنے رسالہ جمل مجلیۃ ان المکروہ تنزیھا لیس بمعصیۃ میں دلائل قاہرہ قائم کئے ہیں کہ وہ ہرگز شرعاً منہی عنہ نہیں۔

ثالثاً [ف۲] خود علامہ شامی کو جابجا اس کا اعتراف ہے کلام حلیہ الظاھر ان السنۃ فعل المغرب فوراً وبعدہ مباح الی اشتباك النجوم (ظاہر یہ ہے کہ مغرب کی ادائیگی فوراً مسنون ہے اور اس کے بعد ستاروں کے باہم مل جانے تک مباح ہے۔ ت) نقل کرکے فرمایا:

الظاھر انہ اراد بالمباح مالا یمنع فلا ینافی کراھۃ التنزیہ[۲]

ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے مباح سے وہ مراد لیا ہے جو ممنوع نہ ہو تو یہ مکروہِ تنزیہی ہونے کے منافی نہیں۔ (ت)

آخر کتاب الاشربہ میں سید علامہ ابو السعود سے نقل کیا:

المکروہ تنزیھا یجامع الاباحۃ[۳] اھ

مکروہ تنزیہی اباحت کے ساتھ جمع ہوتا ہے (ت)

رابعاً و خامساً اقول [ف۳] عجب تر یہ کہ صدر خطر میں ہمارے ائمہ ثلٰثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اجماع بتایا کہ مکروہ تنزیہی ممنوع نہیں۔

ثم ادعی [ف۴] تبعا لزلۃ وقعت فی

پھر تلویح میں واقع ہونے والی ایک لغزش کی

ف۱: معروضۃ سابعۃ علیہ
ف۲: معروضۃ ثامنۃ علیہ
ف۳: معروضۃ تاسعۃ علیہ
ف۴: معروضۃ عاشرۃ علیہ

---

[۱] القرآن الکریم ۵۹/ ۷
[۲] رد المحتار کتاب الصلوۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۲۴۶
[۳] ″ کتاب الاشربہ ″ ″ ″ ۵/ ۲۹۶

22

التلویح واقمنا فی رسالتنا بسط الیدین الدلائل الساطعة علی بطلانها و نقلنا مائة نص من ائمتنا و کتب مذھبنا متونا و شروحا و فتاوی منھا کتب نفس الشامی کرد المحتار و نسمات الاسحار علی خلافہ ان المکروہ تحریما ایضا غیر ممنوع عند الشیخین رضی اللہ تعالٰی عنہما و سبحٰن اللہ ای اعجب اعجب من ھذا ان یکون المکروہ تنزیہا منھیا عنہ والمکروہ تحریما غیر ممنوع۔

تبعیت میں یہ دعوٰی کردیا کہ شیخین (امام اعظم و امام ابویوسف) رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک مکروہ تحریمی بھی ممنوع نہیں — خدا ہی کے لئے پاکی ہے۔ اس سے زیادہ عجیب کون سا عجب ہوگا کہ مکروہِ تنزیہی تو منہی عنہ ہو اور مکروہِ تحریمی ممنوع نہ ہو۔ ہم نے اس کے بطلان پر اپنے رسالہ "بسط الیدین" میں روشن دلائل قائم کئے ہیں اور اس کے خلاف سَو نصوص اپنے ائمہ اور اپنے مذہب کی کتبِ متون و شروح و فتاوٰی سے نقل کئے ہیں جن میں خود علامہ شامی کی کتابیں رد المحتار، نسمات الاسحار وغیرہ بھی ہیں۔ (ت)

سادساً عجب تر یہ کہ جب شارح نے جواہر سے آب جاری میں اسراف جائز ہونا نقل فرمایا علامہ محشی نے قول کراہت کے خلاف دیکھ کر اس کی یہ تاویل فرمائی کہ جائز سے مراد غیر ممنوع ہے

ففی الحلیة عن اصول ابن الحاجب انہ قد یطلق ویراد بہ مالا یمتنع شرعا و ھو یشمل المباح والمکروہ والمندوب و الواجب[1]۔

کیوں کہ حلیہ میں اصول ابن حاجب سے نقل ہے کہ کبھی جائز بولا جاتا ہے اور اس سے وہ مراد ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو۔ یہ مباح، مکروہ، مندوب، واجب سب کو شامل ہے۔ (ت)

یعنی اب کراہت کے خلاف نہ ہوگا مکروہِ تنزیہی بھی شرعاً ممنوع نہیں۔

اقول یہ ایک تو اُس دعوے کا رَد ہوگیا کہ مکروہِ تنزیہی بھی حقیقۃً منہی عنہ ہے۔

سابعاً اصل تحقیق علامہ محشی کے خلاف خود قولِ صاحبِ نہر کی تسلیم ہوگئی خود علامہ نے جابجا تصریح فرمائی کہ کتب میں مفہوم مخالف معتبر ہے جب عبارتِ جواہر کے معنے یہ ٹھہرے کہ جاری پانی میں ممنوع

ف۱: المعروضۃ الحادیۃ عشرۃ علیہ

ف۲: المعروضۃ الثانیۃ عشرۃ علیہ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

22
22

نہیں صرف مکروہ تنزیہی ہے تو صاف مستفاد ہوا کہ آب غیر جاری میں ممنوع و مکروہ تحریمی ہے اور یہی مدعائے صاحبِ نہر تھا بالجملہ نہر کی کسی دلیل کا جواب نہ ہوا۔ رہا یہ کہ پھر آخر حکم منقح کیا ہے، اس کے لئے اولاً تحقیق معنی اسراف کی طرف عود کریں پھر تنقیح حکم وباللہ التوفیق۔

تنبیہ ۶: اسراف بلاشبہہ ممنوع و ناجائز ہے۔ قال اللہ تعالٰی:

ولا تسرفوا انه لا یحب المسرفین[1] — بیہودہ صرف نہ کرو بیشک اللہ تعالٰی بیہودہ صرف کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

قال اللہ تعالٰی:

ولا تبذر تبذیرا ○ ان المبذرین کانوا اخوان الشیطین وکان الشیطن لربه کفورا[2] ○ — مال بیجا نہ اڑا بیشک بیجا اڑانے والے شیطانوں کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا بڑا ناشکرا۔

اقول اسراف کی تفسیر میں کلمات متعدد وجہ پر آئے:

(۱) غیر حق میں صرف کرنا۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمائی۔

الفریابی وسعید بن منصور وابو بکر بن ابی شیبة والبخاری فی الادب المفرد وابناء جریر والمنذر وابی حاتم والطبرانی والحاکم وصححه والبیهقی فی شعب الایمان واللفظ لابن جریر کلهم عنه رضی اللہ تعالٰی عنه فی قوله تعالٰی ولا تبذر تبذیرا قال التبذیر فی غیر الحق وهو الاسراف[3] — فریابی، سعید بن منصور، ابوبکر بن ابی شیبہ، ادب مفرد میں بخاری، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم، طبرانی، حاکم بافادہ تصحیح، شعب الایمان میں بیہقی — اور الفاظ ابن جریر کے ہیں۔ یہ سب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ارشادِ باری تعالٰی "ولا تبذر تبذیرا" کے تحت راوی ہیں کہ انھوں نے فرمایا: تبذیر غیر حق میں صرف کرنا، اور یہی اسراف بھی ہے (ت)

ف: اسراف کے معنی کی تفصیل و تحقیق۔

---

[1] القرآن الکریم ۶/۱۴۱ و ۷/۳۱
[2] القرآن الکریم ۱۷/۲۶ و ۲۷
[3] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۱۷/۲۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/۸۵

اور اسی کے قریب ہے وہ کہ تاج العروس میں بعض سے نقل کیا: وضع الشیئ فی غیر موضعہ[1] یعنی بیجا خرچ کرنا۔

ابن ابی حاتم نے امام مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم سے روایت کی:

لو انفقت مثل ابی قبیس ذھبا فی طاعۃ اللہ لم یکن اسرافا ولو انفقت صاعا فی معصیۃ اللہ کان اسرافا۔[2] اگر تو پہاڑ برابر سونا طاعتِ الٰہی میں خرچ کرے تو اسراف نہیں اور اگر ایک صاع گناہ میں خرچ کرے تو اسراف ہے۔

کسی نے حاتم کی کثرت داد و دہش پر کہا لاخیر فی سرف اسراف میں خیر نہیں، اس نے جواب دیا لاسرف فی خیر[3] خیر میں اسراف نہیں۔

اقول حاتم کا مقصود تو خدا نہ تھا نام تھا کما نص علیہ فی الحدیث (جیسا کہ حدیث میں اس پر نص وارد ہے۔ ت) تو اس کی ساری داد و دہش اسراف ہی تھی مگر سخائے خیر میں بھی شرع مطہر اعتدال کا حکم فرماتی ہے:

قال اللہ تعالٰی، ولا تجعل یدك مغلولۃ الٰی عنقك ولا تبسطھا کل البسط فتقعد ملوما محسورا ۝[4] باری تعالٰی کا ارشاد ہے: اور اپنا ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھ اور نہ پورا کھول دے کہ تو بیٹھ رہے ملامت کیا ہوا تھکا ہوا۔ (ت)

وقال تعالٰی:

والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم اور وہ کہ جب خرچ کرتے ہیں نہ حد سے بڑھیں اور

ف: مسئلہ مصارفِ خیر میں اعتدال چاہیے یا اپنا کل مال یک لخت راہِ خدا میں دے دینے کی بھی اجازت ہے اس کی تحقیق۔

---

[1] تاج العروس باب الفاء فصل السین دار احیاء التراث العربی بیروت ۶/ ۱۳۸

[2] تفسیر ابن ابی حاتم تحت الآیۃ ۶/ ۱۴۱ مکتبہ نزار مصطفٰی الباز مکۃ المکرمۃ ۵/ ۱۳۹۰

مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) بحوالہ مجاہد تحت الآیۃ ۶/ ۱۴۱ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۲/ ۱۷۶

[3] " " " " " " " " " " "

[4] القرآن الکریم ۱۷/ ۲۹

یقتروا وکان بین ذٰلک قواما[1] ○ نہ تنگی کریں اور ان دونوں کے بیچ اعتدال پر رہیں۔ (ت)

آیۂ کریمہ واٰتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا[2] (اور اس کی کٹائی کے دن اس کا حق دو اور بے جا خرچ نہ کرو۔ت) کی شانِ نزول میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قصہ معلوم و معروف ہے رواھا ابن جریر وابن ابی حاتم عن ابن جریج[3]۔ اُدھر صحاح کی حدیث جلیل ہے کہ حضور اقدس صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تصدق کا حکم فرمایا فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ خوش ہوئے کہ اگر میں کبھی ابوبکر صدیق پر سبقت لے جاؤں گا تو وہ یہی بار ہے کہ میرے پاس مال بسیار ہے، اپنے جملہ اموال سے نصف حاضر خدمت اقدس لائے، حضور نے فرمایا، اہل وعیال کے لئے کیا رکھا، عرض کی واتنا ہی۔ اتنے میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ حاضر ہوئے اور اپنا کل مال حاضر لائے گھر میں کچھ نہ چھوڑا ارشاد ہوا: اہل وعیال کے لئے کیا رکھا؟ عرض کی: اللہ اور اللہ کا رسول جل جلالہ وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ اس پر حضور پُرنور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: تم دونوں میں وہی فرق ہے جو تمہارے ان جوابوں میں۔ اور تحقیق یہ ہے کہ عام کے لئے وہی

عہ نیز ایک صاحب انڈے برابر سونا لے کر حاضر ہوئے کہ یارسول اللہ! میں نے ایک کان میں سے پایا میں اسے تصدق کرتا ہوں اس کے سوا میری ملک میں کچھ نہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اعراض فرمایا انھوں نے پھر عرض کی، پھر اعراض فرمایا، پھر عرض کی، پھر اعراض فرمایا، پھر عرض کی، حضور (صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم) نے وہ سونا اُن سے لے کر ایسا پھینکا کہ اُن کے لگتا تو درد پہنچاتا یا زخمی کرتا۔ اور فرمایا: تم میں ایک شخص اپنا پورا مال لاتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر بیٹھا لوگوں سے بھیک مانگے گا، خیر الصدقۃ ماکان عن ظھر غنی بہتر صدقہ وہ ہے جس کے بعد آدمی محتاج نہ ہوجائے۔ رواہ ابوداؤد[4] وغیرہ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ (اس کو ابوداؤد وغیرہ نے جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ۱۲ منہ۔ت)۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۵ /۶۷

[2] " " ۶ /۱۴۱

[3] الدرالمنثور بحوالہ ابن ابی حاتم تحت الآیۃ ۶ /۱۴۱ داراحیاء التراث العربی بیروت ۳ /۳۳۱
جامع البیان (تفسیر ابن جریر) " " " " " ۸ /۴۷

[4] سنن ابی داؤد کتاب الزکوٰۃ باب الرجل یخرج من مالہ آفتاب عالم پریس لاہور ۱ /۲۳۶-۲۳۵

حکم میانہ روی ہے اور صدقِ[عہ] توکل وکمال تبتّل والوں کی شان بڑی ہے۔

عہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے سیدنا بلال رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا:

انفق بلالا ولا تخش من ذی العرش اقلالا۔ رواہ البزار عن بلال وابویعلی والطبرانی فی الکبیر[۱] والاوسط والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ھریرۃ والطبرانی فی الکبیر کالبزار عن ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنھم باسانید حسان۔

اے بلال! خرچ کر اور عرش کے مالک سے کمی کا اندیشہ نہ کر۔(بزار نے حضرت بلال سے، اور ابویعلی اور طبرانی نے کبیر میں، اور اوسط اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوہریرہ سے۔ اور طبرانی نے کبیر میں، جبکہ بزار نے ابن مسعود رضی اللہ تعالٰے عنہم سے حسن سندوں کے ساتھ روایت کیا۔ت)

اس حدیث کا مورد یوں ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ تعالٰے عنہ کے پاس ایک خرمنِ خُرما ملاحظہ فرمایا، ارشاد ہوا: بلال! یہ کیا ہے؟ عرض کی: حضور کے مہمانوں کیلئے رکھ چھوڑا ہے۔ فرمایا، اما تخشی ان یکون لك دخان فی نار جھنم[۲] کیا ڈرتا نہیں کہ اس کے سبب آتشِ دوزخ میں تیرے لئے دھواں ہو خرچ کر اے بلال! اور عرش کے مالک سے کمی کا خوف نہ کر۔ بلکہ خود انہیں بلال رضی اللہ تعالٰے عنہ سے ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا، اے بلال! فقیر مرنا اور غنی نہ مرنا۔ عرض کی: اس کے لئے کیا طریقہ برتوں؟ فرمایا: مارزقت فلا تخبأ وما سئلت فلا تمنع جو تجھے ملے اُسے نہ چھپا اور جو کچھ تجھ سے مانگا جائے انکار نہ کر۔ عرض کی: [illegible]

امام قی برسخو [illegible]

---

[۱] المعجم الکبیر حدیث ۱۰۲۰ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/ ۳۴۰
الترغیب والترہیب بحوالہ الطبرانی وابی یعلٰی والبزار الترغیب فی الانفاق مصطفی البابی مصر ۲/ ۵۱
کشف الخفاء حدیث ۶۳۵ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۹۰
کنزالعمال حدیث ۱۶۱۸۵ و ۱۶۱۸۶ مؤسسۃ الرسالہ " ۶/ ۳۸۷

[۲] الترغیب والترہیب الترغیب فی الانفاق الخ مصطفی البابی مصر ۲/ ۵۱

(۲) حکمِ الٰہی کی حد سے بڑھنا۔ یہ تفسیر ایاس بن معٰویہ بن قرہ تابعی ابن تابعی ابن صحابی کی ہے
ابن جریر وابوالشیخ عن سفین بن[عہ] ابن جریر و ابوالشیخ سفیان بن حسین سے راوی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یارسول اللہ! یہ میں کیونکر کرسکوں؟ فرمایا: ھو ذاك او النار یا یہ یا نار۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر وابوالشیخ فی الثواب والحاکم وقال صحیح الاسناد (اسے طبرانی نے کبیر میں اور ابوالشیخ نے ثواب میں اور حاکم نے روایت کیا اور فرمایا یہ صحیح الاسناد ہے۔ت)

اگر کہئے اُن پر تاکید اس لئے تھی کہ وُہ اصحابِ صُفّہ سے تھے اور ان حضرات کرام کا عہد تھا کہ کچھ پاس نہ رکھیں گے **اقول** (میں کہتا ہوں) ہاں اور ہم بھی نہیں کہتے کہ ایسا کرنا ہر ایک پر لازم ہے مگر ان حضرات پر اُس کے لازم فرمانے ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کام فی نفسہٖ محمود ہے اور ہر صادق التوکل کو اُس کی اجازت، ورنہ اُن کو بھی منع کیا جاتا جیسے ایک صاحب نے عمر بھر رات کو نہ سونے کا عہد کیا، ایک نے عمر بھر روزے رکھنے کا، ایک نے کبھی نکاح نہ کرنے کا۔ اس پر ناراضی فرمائی اور ارشاد ہوا: میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں اور شب کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور آرام بھی کرتا ہوں اور نکاح کرتا ہوں فمن رغب عن سنتی فلیس منی تو جو میری سنت سے بے رغبتی کرے وہ مجھ سے نہیں، رواہ عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ۔ ایک شخص نے پیادہ حج کی منت مانی، ضعف سے دو آدمیوں پر تکیہ دیے چل رہا تھا، اُسے سوار ہونے کا حکم دیا اور فرمایا:

ان اللہ تعالٰی عن تعذیب ھذا نفسہ لغنی۔ رویاہ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ۔

اللہ اس سے بے نیاز ہے کہ یہ اپنی جان کو عذاب میں ڈالے (اسکو شیخین نے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ۱۲ منہ۔ت)

عہ وقع فی نسخۃ الدر المنثور المطبوعۃ بمصر سعید بن جبیر وھو تصحیف اھ منہ عفی عنہ۔

عہ در منثور مطبوعہ مصر کے نسخہ میں سعید بن جبیر واقع ہوا ہے۔ یہ تصحیف ہے اھ منہ عفی عنہ۔ (ت)

[1] المعجم الکبیر حدیث ۱۰۲۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/ ۳۴۱
المستدرک للحاکم کتاب الرقاق دار الفکر بیروت ۴/ ۳۱۶
الترغیب والترہیب بحوالہ الطبرانی وابی الشیخ والحاکم الخ الترغیب فی الانفاق الخ مصطفی البابی مصر ۲/ ۵۲
[2] صحیح البخاری کتاب النکاح ۲/ ۷۵۷ وصحیح مسلم کتاب النکاح ۱/ ۴۴۹
[3] صحیح البخاری ابواب العمرۃ ۱/ ۲۵۱ وصحیح مسلم کتاب النذر ۲/ ۴۵ قدیمی کتب خانہ کراچی

حسین عن ابی بشر قال اطاف الناس بایاس بن معٰویة فقالوا ما السرف قال ما تجاوزت به امر اللّٰه فھو سرف[1]

ہیں وہ ابوبشر سے، انھوں نے کہا: ایاس بن معاویہ کے گرد جمع ہوکر لوگوں نے ان سے پوچھا: اسراف کیا ہے؟ فرمایا: جس خرچ میں تم امرِ الٰہی سے تجاوز کرجاؤ وہ اسراف ہے۔ (ت)

اور اسی کی مثل اہلِ لغت سے ابن الاعرابی کی تفسیر ہے کما سیأتی من التفسیر الکبیر (جیسا کہ تفسیر کبیر سے آئے گا۔ ت) تعریفات السید میں ہے:

الاسراف تجاوز الحد فی النفقة[2]

اسراف، خرچ میں حد سے آگے بڑھنا ہے۔ (ت)

اقول یہ تفسیر مجمل ہے حکمِ الٰہی وضو میں کہنیوں تک ہاتھ، گٹوں تک پاؤں دھونا ہے مگر اس سے تجاوز اسراف نہیں بلکہ نیم بازو و نیم ساق تک بڑھانا مستحب ہے جیسا کہ احادیث سے گزرا تو امر سے مراد تشریع لینی چاہئے یعنی حد اجازت سے تجاوز، اور اب یہ تفسیر ایک تفسیر تبذیر کی طرف عود کرے گی۔

(۳) ایسی بات میں خرچ کرنا جو شرعِ مطہر یا مروّت کے خلاف ہو، اول حرام ہے اور ثانی مکروہِ تنزیہی۔ طریقۂ محمدیہ میں ہے:

الاسراف والتبذیر ھو ملکة بذل المال حیث یجب امساکه بحکم الشرع او المروءة وھی رغبة صادقة للنفس فی الافادة بقدر ما یمکن، وھما فی مخالفة الشرع حرامان وفی مخالفة المروءة مکروھان تنزیھا[3] اھ۔

اسراف وتبذیر اس جگہ مال خرچ کرنے کا ملکہ (نفس کی قوتِ راسخہ) جہاں شریعت یا مروّت روکنا لازم کرے اور مروّت امکانی حد تک پہنچانے کے کام میں نفس کی سچی رغبت کو کہتے ہیں۔ اسراف و تبذیر شریعت کی مخالفت میں ہوں تو حرام ہیں اور مروّت کی مخالفت میں ہوں تو مکروہ تنزیہی ہیں۔

اقول وزاد ملکة لیجعلھما من منکرات القلب لانه فی

اقول ان دونوں کو منکراتِ قلب سے قرار دینے کے لئے لفظ ملکہ کا اضافہ کردیا

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۶/ ۱۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۸/ ۷۴
الدر المنثور بحوالہ ابی الشیخ " " " " " ۳/ ۳۳۲

[2] التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۱۰

[3] طریقہ محمدیہ السابع والعشرون الاسراف والتبذیر مکتبہ حنفیہ کوئٹہ ۲/ ۱۵ و ۱۶

تعديدها ومثل الشارح العلامة سيدی عبد الغنی النابلسی قدس سرہ القدسی مخالفۃ المروءۃ بدفعہ للاجانب والتصدق بہ علیھم و ترک الاقارب والجیران المحاویج[1] اھ۔

کیوں کہ یہاں وہ دل کی برائیاں ہی شمار کرا رہے ہیں۔ اور شارح علامہ سید عبد الغنی نابلسی قدس سرہ القدسی نے مخالفت مروت کی مثال پیش کی ہے کہ حاجت مند قرابتداروں اور ہمسایوں کو چھوڑ کر بیگانوں اور دُور والوں کو مال دے اور ان پر صدقہ کرے اھ۔

اقول اخرج الطبرانی[ف۱] بسند صحیح عن ابی ھریرۃ[ف۲] رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا امۃ محمد والذی بعثنی بالحق لایقبل اللہ صدقۃ من رجل ولہ قرابۃ محتاجون الی صلتہ ویصرفھا الی غیرھم والذی نفسی بیدہ لاینظر اللہ الیہ یوم القیٰمۃ[2] اھ فھو خلاف الشرع الامجد خلاف المروءۃ واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول طبرانی نے بسند صحیح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اے امت محمد (علیہ الصلوٰۃ والسلام) اُس ذات کی قسم جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث فرمایا خدا اس شخص کا صدقہ قبول نہیں فرماتا جس کے کچھ ایسے قرابت دار ہوں جو اس کے صلہ کے محتاج ہوں اور وہ دوسروں پر صرف کرتا ہو، اُس کی قسم جس کے دستِ قدرت میں میری جان ہے خدا اس کی طرف روزِ قیامت نظرِ رحمت نہ فرمائے گا اھ۔ تو یہ (حاجتمند اقارب کو چھوڑ کر اجانب کو دینا) صرف مروّت ہی کے خلاف نہیں شریعت کے بھی خلاف ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

ف۱: تطفل علی السید النابلسی۔

ف۲: مسئلہ جس کے عزیز محتاج ہوں اُسے منع ہے کہ اُنھیں چھوڑ کر غیروں کو اپنے صدقات دے۔ حدیث میں فرمایا: ایسے کا صدقہ قبول نہ ہوگا اور اللہ تعالٰی روزِ قیامت اس کی طرف نظر نہ فرمائے گا۔

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ السابع والعشرون مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۲۸

[2] مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی کتاب الزکوٰۃ باب الصدقۃ علی الاقارب دار الکتاب بیروت ۳/ ۱۱۷

وانا **اقول** وباللہ التوفیق آدمی کے پاس جو مال زائد بچا اور اس نے ایک فضول کام میں اُٹھا دیا جیسے بے مصلحتِ شرعی مکان کی زینت و آرائش میں مبالغہ اس سے اسے تو کوئی نفع ہوا نہیں اور اپنے غریب مسلمان بھائیوں کو دیتا تو ان کو کیسا نفع پہنچتا، تو اس حرکت سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی بے معنی خواہش کو ان کی حاجت پر مقدم رکھا اور یہ خلافِ مروت ہے۔

(۴) طاعتِ الٰہی کے غیر میں اُٹھانا۔ قاموس میں ہے:

الاسراف التبذیر او ما انفق فی غیر طاعة[1]۔ اسراف: تبذیر یا وہ جو غیر طاعت میں خرچ ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں اسی کی نقل پر اقتصار فرمایا۔

اقول ظاہر ہےف کہ مباحات نہ طاعت ہیں نہ اُن میں خرچ اسراف مگر یہ کہ غیر طاعت سے خلافِ طاعت مراد لیں تو مثل تفسیر دوم ہوگی۔ اور اب علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ:

لایلزم من کونه غیر طاعة ان یکون حراما نعم اذا اعتقد سنیته (ای سنیة الزیادة علی الثلث فی الوضوء) یکون منھیا عنه ویکون ترکه سنة مؤکدة[2]۔ اس کے غیر طاعت ہونے سے حرام ہونا لازم نہیں آتا، ہاں جب اس کے (وضو میں تین بار سے زیادہ دھونے کے) مسنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو وہ منہی عنہ ہوگا اور اس کا ترک سنتِ مؤکدہ ہوگا۔ (ت)

صحیح نہ رہے گا۔

(۵) حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال کرنا،

کما تقدم فی صدر البحث عن الحلیة و البحر وتبعھما العلامة الشامی۔ جیسا کہ اس مبحث کے شروع میں حلیہ و بحر کے حوالے بیان ہوا اور علامہ شامی نے ان دونوں کا اتباع کیا۔ (ت)

ف: معروضة علی العلامة ش بل والقاموس ایضا۔

---

[1] القاموس المحیط باب الفاء فصل السین تحت "السرف" مصطفی البابی مصر ۳/۱۵۶

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۰

اقول اوّلاً[1] مراتبِ خمسہ کہ ہم اوپر بیان کر آئے اُن میں حاجت کے بعد منفعت پھر زینت ہے اور شک نہیں کہ ان میں خرچ بھی اسراف نہیں جب تک حدِ اعتدال سے متجاوز نہ ہو۔ قال اللہ تعالٰی:

قل من حرم زینۃ اللّٰہ التی اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق[1] — اے نبی! تم فرمادو کہ اللہ کی وہ زینت جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی اور پاکیزہ رزق کس نے حرام کئے ہیں۔ (ت)

مگر یہ تاویل کریں کہ حاجت سے ہر بکار آمدبات مراد ہے۔

ثانیاً[2] شرعیہ کی قید بھی مانع جامعیت ہے کہ حاجتِ دنیویہ میں بھی زیادہ اُڑانا اسراف ہے مگر یہ کہ شرعیہ سے مراد مشروعہ لیں یعنی جو حاجت خلافِ شرع نہ ہو تو یہ اس قول پر مبنی ہو جائے گا جس میں اسراف و تبذیر میں حاجت جائزہ و ناجائزہ سے فرق کیا ہے۔ اگر کہئے ان علماء کا یہ کلام دربارۂ وضو ہے اُس میں تو جو زیادت ہوگی حاجت شرعیہ دینیہ ہی سے زائد ہوگی۔

اقول اب مطلقاً حکمِ ممانعت مسلّم نہ ہوگا مثلاً میل چھڑانے یا شدّت گرما میں ٹھنڈک کی نیت سے زیادت کی تو اسراف نہیں کہہ سکتے کہ غرض صحیح جائز میں خرچ ہے۔ شاید اسی لئے علامہ طحطاوی نے لفظ شرعیہ کم فرماکر اتنا ہی کہا:

الاسراف ھو الزیادۃ علی قدر الحاجۃ[2]۔ — اسراف قدرِ حاجت پر زیادتی کا نام ہے (ت)

اقول مگر یہ تعریف اگر مطلق اسراف کی ہو تو جامعیت میں ایک اور خلل ہوگا کہ قدرِ حاجت سے زیادت کے لئے وجودِ حاجت درکار اور جہاں حاجت ہی نہ ہو اسراف اور زائد ہے، ہاں حلیہ و اتباع کی طرح خاص اسراف فی الوضوء کا بیان ہو تو یہ خلل نہ ہوگا۔

(۶) غیر طاعت میں یا بلا حاجت خرچ کرنا۔ نہایۂ ابن اثیر و مجمع بحار الانوار میں ہے:

الاسراف والتبذیر فی النفقۃ لغیر حاجۃ اوفی غیر طاعۃ اللّٰہ[3]۔ — اسراف اور تبذیر: بغیرِ حاجت یا غیرِ طاعتِ الٰہی میں خرچ کرنا ہے۔ (ت)

---

[1] تطفل علی الحلیۃ والبحر وش
[2] تطفل اٰخر علیھم

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۳۲

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۶

[3] النہایۃ لابن اثیر فی غریب الحدیث والاثر تحت لفظ "سرف" دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۳۲۵

مجمع بحار الانوار تحت لفظ سرف مکتبہ دار الایمان مدینۃ المنورۃ السعودیۃ ۳/ ۶۶

یہ تعریف گویا چہارم و پنجم کی جامع ہے۔

اقول اولاً ف۱ طاعت میں وہی تاویل لازم جو چہارم میں گزری۔

ثانیاً حاجت ف۲ میں وہی تاویل ضرور جو پنجم میں مذکور ہوئی۔

(۷) دینے میں حق کی حد سے کمی یا بیشی۔ تفسیر ابن جریر میں ہے:

الاسراف فی کلام العرب الاخطاء باصابۃ الحق فی العطیۃ امابتجاوز حدہ فی الزیادۃ و امابتقصیر عن حدہ الواجب[1]

کلامِ عرب میں اسراف اِسے کہتے ہیں کہ دینے میں حق کے حصول سے خطا کر جائے یا تو حق کی حد سے آگے بڑھ جائے یا اس کی واجبی حد سے پیچھے رہ جائے۔(ت)

اقول یہ عطا ف۳ کے ساتھ خاص ہے اور اسراف کچھ لینے دینے ہی میں نہیں اپنے خرچ کرنے میں بھی ہے۔ حدیث میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[2] رواہ سعید بن منصور عن یحیی بن ابی عمرو السیبانی الثقۃ مرسلا۔

وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے اور ہر کام میں اسراف کو دخل ہے(اسے سعید بن منصور نے یحیی بن ابی عمرو شیبانی ثقہ سے مرسلاً روایت کیا ہے۔ ت)

(۸) ذلیل غرض میں کثیر مال اُٹھا دینا۔ تعریفات السید میں ہے:

الاسراف انفاق المال الکثیر فی الغرض الخسیس[3] اھ قدمہ ھٰھنا واقتصر علیہ فی المسرف۔

اسراف: گھٹیا مقصد میں زیادہ مال خرچ کر دینا اھ۔ بیانِ اسراف میں اس تعریف کو مقدم رکھا اور مُسرف کی تعریف میں صرف اسی کو ذکر کیا۔(ت)

اقول یہ بھی جامع ف۴ نہیں بے غرض محض تھوڑا مال ضائع کر دینا بھی اسراف ہے۔

ف۱: تطفل علی ابن الاثیر والعلامۃ طاھر

ف۲: تطفل اٰخر علیہما

ف۳: تطفل علی ابن جریر

ف۴: تطفل علی العلامۃ السید الشریف

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۶/ ۱۴۱ داراحیاء التراث العربی بیروت ۸/ ۷۵

[2] کنز العمال بحوالہ ص عن یحیی بن ابی عمرو حدیث ۲۶۲۴۸ موسسۃ الرسالہ " ۹/ ۳۲۵

[3] التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۱۰

(۹) حرام میں سے کچھ یا حلال کو اعتدال سے زیادہ کھانا۔ حکاہ السید قیلا[1] (تعریفات میں سیدشریف نے اسے بطور قیل حکایت کیا۔ ت) **اقول** یہ کھانےف سے خاص ہے۔

(۱۰) لائق وپسندیدہ بات میں قدر لائق سے زیادہ اٹھادینا۔ تعریفات علامہ شریف میں ہے:

الاسراف صرف الشیئ فیماینبغی زائدا علی ماینبغی بخلاف التبذیر فانہ صرف الشیئ فیمالاینبغی[2]

اسراف: مناسب کام میں حد مناسب سے زیادہ خرچ کرنا، بخلاف تبذیر کے کہ وہ نامناسب امر میں خرچ کرنے کو کہتے ہیں۔ (ت)

اقول ینبغی کا اطلاق کم از کم مستحب پر آتا ہے اور اسراف مباح خالص میں اُس سے بھی زیادہ ہے مگر یہ کہ جو کچھ لاینبغی نہیں سب کو ینبغی مان لیں کہ مباح کاموں کو بھی شامل ہوجائے ولیس ببعید (اور یہ بعید نہیں۔ ت) اور عبث محض اگرچہ بعض جگہ مباح بمعنی غیر ممنوع ہو مگر زیر لاینبغی داخل ہے تو اس میں جو کچھ اُٹھے گا اس تفسیر پر داخلِ تبذیر ہوگا۔

(۱۱) بے فائدہ خرچ کرنا۔ قاموس میں ہے:

ذھب ماء الحوض سرفا فاض من نواحیہ[3]

حوض کا پانی اس کے کناروں سے بہ گیا (ت)

تاج العروس میں ہے:

قال شمر سرف الماء ماذھب منہ فی غیر سقی ولانفع یقال اروت البئر النخیل وذھب بقیۃ الماء سرفا[4]

شمر نے کہا سرف الماء کا معنی وہ پانی جو سینچائی یا کسی فائدہ کے بغیر جاتا رہا، کہا جاتا ہے کنوئیں نے کھجوروں کو سیراب کردیا اور باقی پانی سرف (بیکار) گیا۔ (ت)

تفسیر کبیر وتفسیر نیشاپوری میں ہے:

ف: معروضۃ علی من نقل عنہ السید۔

---

[1] التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۱۰

[2] ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″

[3] القاموس المحیط باب الفاء فصل السین مصطفی البابی مصر ۲/ ۱۵۶

[4] تاج العروس ″ ″ داراحیاء التراث العربی بیروت ۶/ ۱۳۸

اعلم ان لاھل اللغۃ فی تفسیر الاسراف قولین الاول قال ابن الاعرابی السرف تجاوز ما حد لک الثانی قال شمر[عہ۱] سرف المال[عہ۲] ما ذھب منہ فی غیر منفعۃ۔[۱]

واضح ہو کہ اسراف کی تفسیر میں اہل لغت کے دو قول ہیں: اول، ابن الاعرابی نے کہا سرف کا معنی مقررہ حد سے تجاوز۔ دوم شمر نے کہا سرف المال وہ جو بے فائدہ چلا جائے (ت)

اقول منفعت کے بعد بھی اگرچہ ایک مرتبہ زینت ہے مگر ایک معنی پر زینت بھی بے فائدہ نہیں۔ ہمارے کلام کا ناظر خیال کرسکتا ہے کہ ان تمام تعریفات میں سب سے جامع و مانع و واضح تر تعریف اول ہے، اور کیوں نہ ہو کہ یہ اُس عبداللہ کی تعریف ہے جسے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم علم کی گٹھڑی فرماتے اور جو خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے بعد تمام جہان سے علم میں زائد ہے اور جو ابوحنیفہ جیسے امام الائمہ کا مورثِ علم ہے رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہ وعنہم اجمعین۔

تبذیر کے باب میں علماء کے دو قول ہیں،

(۱) وہ اور اسراف دونوں کے معنی ناحق صرف کرنا ہیں۔

اقول یہی صحیح ہے کہ یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت عبداللہ بن عباس و عامہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کا ہے، قولِ اول کی حدیث میں اس کی تصریح گزری اور وہی حدیث بطریق آخر ابن جریر نے یوں روایت کی،

کنا اصحاب محمد صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نتحدث ان التبذیر النفقۃ فی غیر حقہ۔[۲]

ہم اصحاب محمد صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم یہ بیان کرتے تھے کہ تبذیر غیر حق میں خرچ کرنے کا نام ہے۔ (ت)

ف: تبذیر و اسراف کے معانی میں فرق کی بحث۔

عہ۱ وقع ھٰھنا فی نسخۃ تفسیر النیسابوری المطبوعۃ بمصر عمر بالعین وھو تحریف۔

عہ۱ یہاں تفسیر نیشاپوری کے مصری مطبوعہ نسخہ میں شمر کے بجائے عین سے عمر چھپ گیا ہے، یہ تحریف ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ۲ ھکذا ھو المال باللام فی کلا التفسیرین وقضیۃ التاج انہ الماء بالھمزۃ ۱۲ منہ۔

عہ۲ یہ دونوں تفسیروں میں اسی طرح لام سے "مال" لکھا ہوا ہے اور تاج العروس کا تقاضا ہے کہ یہ ہمزہ سے "ماء" ہو ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) تحت الآیۃ ۶/ ۱۴۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۳/ ۱۷۵، ۱۷۶

[۲] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) " " ۱۷/ ۲۶، ۲۷ دار احیاء التراث العربی ۱۵/ ۸۶

سعید بن منصور سنن اور بخاری ادب مفرد اور ابن جریر و ابن منذر تفاسیر اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی :

المبذر المنفق فی غیر حقہ[1] — مُبَذِّر وہ جو غیر حق میں خرچ کرے ۔(ت)

ابن جریر کی ایک روایت اُن سے یہ ہے :

لاتنفق فی الباطل فان المبذرھو المسرف فی غیرحق، وقال مجاھد لوانفق انسان مالہ کلہ فی الحق ماکان تبذیرا ولو انفق مدافی الباطل کان تبذیرا[2] — باطل میں خرچ نہ کر کہ مُبَذِّر وہی ہے جو ناحق میں خرچ کرتا ہو ۔ مجاہد نے کہا: اگر انسان اپنا سارا مال حق میں خرچ کردے تو تبذیر نہیں اور اگر ایک مُد باطل میں خرچ کردے تو تبذیر ہے (ت)

نیز قتادہ سے راوی :

التبذیر النفقۃ فی معصیۃ اللہ تعالٰی وفی غیرالحق وفی الفساد[3] — تبذیر : اللہ کی معصیت میں ، غیر حق میں ، اور فساد میں خرچ کرنا ہے ۔(ت)

نہایہ ومختصر امام سیوطی میں ہے :

المباذر والمبذر المسرف فی النفقۃ[4] — مُبَاذِر و مُبَذِّر ، خرچ میں اسراف کرنے والا ۔(ت)

نیز مختصر میں ہے :

الاسراف التبذیر[5] (اسراف کا معنی تبذیر ہے ۔ ت)

قاموس میں ہے :

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۱۷/ ۲۶ و ۲۷ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۵/ ۸۶
الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور والبخاری فی الادب و ابن المنذر والبیہقی فی شعب الایمان " " ۵/ ۲۳۹

[2] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۱۷/ ۲۶ و ۲۷ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۵/ ۸۷

[3] " " " " " " " " " " " "

[4] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب الباء مع الذال تحت لفظ بذر دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۱۰
مختصر احیاء العلوم

[5] " " " " " " "

بذرہ تبذیرا خربہ وفرقہ اسرافا[1]۔ | بذرہ تبذیرا اسے خراب کیا اور بطور اسراف بانٹ دیا۔ (ت)

تعریفات السید میں ہے :

التبذیر تفریق المال علٰی وجہ الاسراف[2]۔ | تبذیر : بطور اسراف مال بانٹنا۔ (ت)

اسی طرح مختار الصحاح میں اسراف کو تبذیر اور تبذیر کو اسراف سے تفسیر کیا۔

(۲) ان میں فرق ہے تبذیر خاص معاصی میں مال برباد کرنے کا نام ہے۔ ابن جریر عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم مولائے امیر المومنین عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی :

لاتبذر تبذیرا لاتعط فی المعاصی[3]۔ | "لاتبذر تبذیرا" کا معنی ہے "معاصی میں نہ دے"۔ (ت)

اقول اس تقدیر پر اسراف تبذیر سے عام ہوگا کہ ناحق صرف کرنا عبث میں صرف کو بھی شامل اور عبث مطلقاً گناہ نہیں تو اسراف ناجائز ہے یہ صرف معصیت ہوگا مگر جس میں صرف کیا وہ خود معصیت نہ تھا اور عبارت "لاتعط فی المعاصی" (اس کی نافرمانی میں مت دے۔ ت) کا ظاہر یہی ہے کہ وہ کام خود ہی معصیت ہو، بالجملہ تبذیر کے مقصود وحکم دونوں معصیت ہیں اور اسراف کو صرف حکم میں معصیت لازم۔

وھذا ھو المشتھر الیوم ووقع فی التاج عن شیخہ عن ائمۃ الاشتقاق ان التبذیر یشمل الاسراف فی عرف اللغۃ[4]، وبہ صرح العلامۃ الشہاب فی عنایۃ القاضی و | اور اس وقت یہی مشہور ہے اور تاج العروس میں اپنے شیخ کی روایت سے ائمہ اشتقاق سے نقل کیا ہے کہ لغت کے عرف میں تبذیر اسراف کو شامل ہے اھ ـــ اس کی صراحت علامہ شہاب خفاجی نے عنایۃ القاضی میں کی ہے اور

---

[1] القاموس المحیط باب الراء فصل الباء مصطفی البابی مصر ۱/۳۸۳

[2] التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۲۳

[3] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۱۷/۲۶ و ۲۷ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/۸۷

[4] تاج العروس باب الراء فصل الباء " " " ۳/۳۹

مفادہ ان التبذیر اعم و لم یفسراہ۔

اس کا مفاد یہ ہے کہ تبذیر اعم ہے اور دونوں نے اس کی تفسیر نہ کی ۔(ت)

بعض نے یوں فرق کیا کہ مقدار میں حد سے تجاوز اسراف ہے اور بے موقع بات میں صرف کرنا تبذیر، دونوں بُرے ہیں اور تبذیر بدتر۔

قال الخفاجی وفرق بینھما علی ما نقل فی الکشف بان الاسراف تجاوز فی الکمیة وھو جھل بمقادیر الحقوق و التبذیر تجاوز فی موقع الحق وھو جھل بالکیفیة وبمواقعھا وکلاھما مذموم والثانی ادخل فی الذم[۱]۔

خفاجی نے فرمایا: جیسا کہ کشف میں نقل کیا ہے ان دونوں میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ اسراف مقدار میں حد سے آگے بڑھنا اور یہ حقوق کی قدروں سے ناآشنائی ہے ۔ اور تبذیر حق کی جگہ سے تجاوز کرنا اور یہ کیفیت اور اس کے مقامات سے ناآشنائی ہے اور دونوں ہی مذموم ہیں اور ثانی زیادہ بُرا ہے ۔(ت)

اس تقدیر پر دونوں متباین ہوں گے۔

اقول اگرچہ مقدار سے زیادہ صرف بھی بے موقع بات میں صرف ہے کہ وہ مصرف اس زیادت کا موقع و محل نہ تھا ورنہ اسراف ہی نہ ہوتا مگر بے موقع سے مراد یہ ہے کہ سرے سے وہ محل اصلا مصرف نہ ہو۔ بالجملہ احاطہ کلمات سے روشن ہُوا کہ وُہ قطب جن پر ممانعت کے افلاک دورہ کرتے ہیں دو ہیں ایک مقصد معصیت دوسرا بیکار اضاعت، اور حکم دونوں کا منع و کراہت۔

اقول معصیت تو خود معصیت ہی ہے ولہٰذا اُس میں منع مال ضائع کرنے پر موقوف نہیں اور غیر معصیت میں جبکہ وہ فعل فی نفسہ گناہ نہیں، لاجرم ممانعت میں اضاعت ملحوظ، ولہٰذا عام تفسیرات میں لفظ انفاق ماخوذ کہ مفید خرچ و استہلاک ہے کہ اہم بالافادہ یہی ہے معاصی میں صرف معصیت ہونا تو بدیہی ہے زید نے سونے چاندی کے کڑے اپنے ہاتھوں میں ڈالے یہ اسراف ہوا کہ فعل خود گناہ ہے اگرچہ تھوڑی دیر پہننے سے کڑے خرچ نہ ہوجائیں گے اور بلاوجہ محض اپنی جیب میں ڈالے پھرتا ہے تو

ف: مسئلہ اسراف کہ ناجائز و گناہ ہے صرف دو صورتوں میں ہوتا ہے ایک یہ کہ کسی گناہ میں صرف و استعمال کریں دوسرے بیکار محض مال ضائع کریں۔

---

[۱] عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی تحت الآیۃ ۱۷/ ۲۶ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۶/ ۴۲

23 اسراف نہیں کہ نہ فعل گناہ ہے نہ مال ضائع ہوا اور اگر دریا میں پھینک دیے تو اسراف ہوا کہ مال کی اضاعت ہوئی، اور اضاعت کی ممانعت پر حدیث صحیح ناطق، صحیح بخاری وصحیح مسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان اللہ تعالٰی کرہ لکم قیل وقال وکثرۃ السؤال واضاعۃ المال[1] — بیشک اللہ تعالٰی نے تمہارے لئے مکروہ رکھا ہے فضول بک بک اور سوال کی کثرت اور مال کی اضاعت۔(ت)

یہ تحقیق معنی اسراف ہے جسے محفوظ وملحوظ رکھنا چاہیے کہ آئندہ انکشاف احکام اسی پر موقوف، وباللہ التوفیق۔

فائدہ[ف]: یہاں سے ظاہر ہوا کہ وضو وغسل میں تین بار سے زیادہ پانی ڈالنا جبکہ کسی غرض صحیح سے ہو ہرگز اسراف نہیں کہ جائز غرض میں خرچ کرنا نہ خود معصیت ہے نہ بیکار اضاعت۔ اس کی بہت مثالیں اُن پانیوں میں ملیں گی جن کو ہم نے آبِ وضو سے مستثنٰی بتایا نیز تبرید وتنظیف کی دو مثالیں ابھی گزریں اور ان کے سوا علمائے کرام نے دو صورتیں اور ارشاد فرمائی ہیں جن میں غرض صحیح ہونے کے سبب اسراف نہ ہُوا:

(۱) یہ کہ وضو علی الوضوء کی نیت کرے کہ نور علٰی نور ہے۔

(۲) اگر وضو کرتے میں کسی عضو کی تثلیث میں شک واقع ہو تو کم پر بنا کرکے تثلیث کامل کرلے مثلاً شک ہُوا کہ منہ یا ہاتھ یا پاؤں شاید دو ہی بار دھویا تو ایک بار اور دھولے اگرچہ واقع میں یہ چوتھی بار ہُوا اور ایک بار کا خیال ہوا تو دو بار، اور یہ شک پڑا کہ دھویا ہی نہیں تو تین بار دھوئے اگرچہ واقع کے لحاظ سے چھ بار ہوجائے، یہ اسراف نہیں کہ اطمینانِ قلب حاصل کرنا غرض صحیح ہے۔ ہم امر چہارم میں ارشاد اقدس حضور پرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بیان کرآئے کہ، دع ما یریبك الی مالا یریبك[2] شک کی

ف: مسئلہ اُن صحیح غرضوں کا بیان جن کے لئے وضو وغسل میں تین تین بار سے زیادہ اعضا کا دھونا داخلِ اسراف نہیں بلکہ جائز وروا یا محمود ومستحسن ہے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب فی الاستقراض الخ باب ماینہی عن اضاعۃ المال قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۲۴
صحیح مسلم کتاب الاقضیۃ باب النہی عن کثرۃ المسائل الخ " " " ۲/۷۵
[2] صحیح البخاری کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات " " " ۱/۲۷۵

بات چھوڑ کر وہ کرے جس میں شک نہ رہے۔

کافی امام حافظ الدین نسفی میں ہے:

هذا (ای وعید الحدیث من زاد علی هذا اونقص فقد تعدی وظلم) اذا زاده معتقدا ان السنة هذا فاما لو زاد لطمانینة القلب عند الشك او نیة وضوء اٰخر فلاباس به لانه صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم امر بترك مایریبه الٰی مالایریبه[1]۔

حدیث پاک "جس نے اس سے زیادتی یا کمی کی وہ حد سے بڑھا اور ظلم کیا" کی وعید اس صورت میں ہے جب یہ اعتقاد رکھتے ہوئے زیادہ کرے کہ زیادہ کرنا ہی سنت ہے لیکن شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے زیادہ کرے یا دوسرے وضو کی نیت ہو تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ شک کی حالت چھوڑ کر وہ صورت اختیار کرے جس میں شک نہ رہے۔(ت)

فتح القدیر میں قول ہدایہ الوعید لعدم رؤیته سنة (وعید اس لئے ہے کہ وہ سنت نہیں سمجھتا ہے۔ت) کے تحت میں ہے:

فلو رأه وزاد لقصد الوضوء علی الوضوء اولطمانینة القلب عند الشك او نقص لحاجته لاباس به[2]۔

تو اگر تثلیث کو سنّت مانا اور وضو پر وضو کے ارادے سے یا شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے زیادہ کیا یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں۔(ت)

عنایہ میں ہے:

اذا زاد لطمانینة القلب عند الشك او بنیة وضوء اٰخر فلاباس به فان الوضوء علی الوضوء نورٌ علٰی نور وقد امر بترك مایریبه الٰی مالایریبه[3]۔

شک کے وقت اطمینان قلب کے لئے یا دوسرے وضو کی نیت سے زیادہ کیا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ وضوء علی الوضو نورٌ علٰی نور ہے اور اسے حکم ہے کہ شک کی صورت چھوڑ کر وہ اختیار کرے جس میں اسے شک نہ ہو۔(ت)

---

[1] الکافی شرح الوافی

[2] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷

[3] العنایۃ علی الہدایۃ مع فتح القدیر " " "

حلیہ میں ہے:

الوعید علی الاعتقاد المذکور دون نفس الفعل وعلی ھذا مشی فی الھدایۃ ومحیط رضی الدین والبدائع و نص فی البدائع انہ الصحیح لان من لم یر سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد ابتدع فیلحقہ الوعید وان کانت الزیادۃ علی الثلاث لقصد الوضوء علی الوضوء او لطمانینۃ القلب عند الشك فلا یلحقہ الوعید وھو ظاھر، وھل لو زاد علی الثلاث من غیر قصد لشیئ مما ذکر یکرہ، الظاھر نعم لانہ اسراف[1]

وعید اعتقاد مذکور پر ہے خود فعل پر نہیں۔ اسی کو ہدایہ، محیط رضی الدین اور بدائع میں بھی اختیار کیا ہے اور بدائع میں صراحت کی ہے کہ یہی صحیح ہے اس لئے کہ جو رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کی سنت کو نہ مانے وہ بدمذہب ہے اسے وعید لاحق ہوگی۔ اور اگر تین پر اضافہ وضو علی الوضو کے ارادہ سے ہے یا شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے ہے تو اسے وعید لاحق نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر مذکورہ باتوں میں سے کسی کا قصد ہوئے بغیر اس نے تین بار سے زیادہ دھویا مکروہ ہے یا نہیں، ظاہر یہ ہے کہ مکروہ ہے کیونکہ یہ اسراف ہے۔

اسی طرح نہایہ و معراج الدرایہ و مبسوط و سراج وہاج و برجندی و درمختار و عالمگیری وغیرہا کتب کثیرہ میں ہے مگر بعض متاخرین شراح کو ان صورتوں میں واقع ہوا

صورتِ اولٰی میں تین ۳ وجہ سے:

وجہ اول وضوف عبادت مقصودہ نہیں بلکہ نماز وغیرہ کیلئے وسیلہ ہے ہمارے علماء کا اس پر اتفاق ہے،

ف: مسئلہ بعض نے فرمایا کہ وضو پر وضو اسی وقت مستحب ہے کہ پہلے وضو سے کوئی نماز یا سجدۂ تلاوت وغیرہ کوئی فعل جس کے لئے باوضو ہونے کا حکم ہے ادا کرچکا ہو بغیر اس کے تجدیدِ وضو مکروہ ہے۔ بعض نے فرمایا ایک بار تجدید تو بغیر اس کے بھی مستحب ہے، ہاں ایک سے زیادہ بے اس کے مکروہ ہے اور مصنف کی تحقیق کہ ہمارے ائمہ کا کلام اور نیز احادیثِ خیر الانام علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام مطلقاً تجدیدِ وضو کو مستحب فرماتی ہیں اور ان قیدوں کا کوئی ثبوت ظاہر نہیں۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

توجب تک اس سے کوئی کوئی فعل مقصود مثل نماز یا سجدہ تلاوت یا مس مصحف واقع نہ ہولے اس کی تجدید مشروع نہ ہونی چاہئے کہ اسراف محض ہوگی۔ یہ اعتراض محقق ابراہیم حلبی کا ہے۔ خلاصہ میں اعضائے وضو چار بار دھونے کی کراہت میں دو قول نقل کرکے فرمایا تھا:

هذا اذا لم یفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استانف الوضوء لایکرہ بالاتفاق[1]۔

یہ اس صورت میں ہے کہ ابھی وضو سے فارغ نہ ہوا ہو اگر فارغ ہوگیا پھر از سرِ نو وضو کیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں۔ (ت)

بعینہٖ اسی طرح تاتارخانیہ میں امام ناطفی سے ہے کما فی ش۔ اس سے ثابت کہ ایک وضو سے فارغ ہوکر معاً بہ نیت وضو علی الوضو دوسرا وضو شروع کردینا ہمارے یہاں بالاتفاق جائز ہے اور کسی کے نزدیک مکروہ نہیں۔ اس پر علامہ حلبی نے وہ اشکال قائم کیا اور علامہ علی قاری نے مرقاۃ باب سُنن الوضوء فصل ثانی میں زیرِ حدیث فمن زاد علی ھذا فقد اساء وتعدی[2] (توجس نے اس پر زیادتی کی اُس نے بُرا کیا اور حد سے آگے بڑھا۔ ت) اُن کی تبعیت کی۔

اقول اولاً[ف۱] جب ائمہ ثقات نے ہمارے علماء کا اتفاق نقل کیا اور دوسری جگہ سے خلاف ثابت نہیں تو بحث کی کیا گنجائش۔

ثانیاً[ف۲] عبادت غیر مقصودہ بالذات ہونے پر اتفاق سے یہ لازم نہیں کہ وہ وسیلہ ہی ہوکر جائز ہو بلکہ فی نفسہٖ بھی ایک نوع مقصودیت سے حظ رکھتا ہے ولہذا اجماع ہے کہ ہر وقت[ف۳] باوضو رہنا ہر حدث کے بعد معاً وضو کرنا مستحب ہے۔ فتاوٰی قاضی خان وخزانۃ المفتین و فتاوٰی ہندیہ وغیرہا میں وضوئے مستحب کے شمار میں ہے،

ومنھا المحافظۃ علی الوضوء وتفسیرہ ان یتوضأ کلما احدث لیکون علی الوضوء فی الاوقات کلھا[3]۔

اسی میں سے وضو کی محافظت بھی ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب بے وضو ہو وضو کرلے تاکہ ہر وقت باوضو رہے، وضو کی محافظت اسلام کی سنت ہے۔ (ت)

ف۱: تطفل علی الغنیۃ وعلی القاری۔ ف۲: تطفل اٰخر علیھما

ف۳: مسئلہ ہر وقت باوضو رہنا مستحب ہے اور اس کے فضائل۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ سنن الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۲

[2] مرقاۃ المفاتیح " " باب " تحت الحدیث ۴۱۷ ۲/ ۱۲۴

[3] الفتاوی الہندیۃ " الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۹

بلکہ امام رکن الاسلام محمد بن ابی بکر نے شرعۃ الاسلام میں اُسے اسلام کی سُنتوں سے بتایا، فرماتے ہیں:
المحافظۃ علی الوضوء سنۃ الاسلام[1] وضو کی محافظت اسلام کی سنت ہے۔ (ت)
اس کی شرح مفاتیح الجنان و مصابیح الجنان میں بستان العارفین امام فقیہ ابواللیث سے ہے:
بلغنا ان اللہ تعالٰی قال لموسٰی علیہ الصلوۃ والسلام یا موسٰی اذا اصابتك مصیبۃ وانت علی غیر وضوء فلا تلومن الا نفسك[2]
یعنی ہم کو حدیث پہنچی کہ اللہ عزوجل نے موسٰی علیہ الصلوۃ والسلام سے فرمایا: اے موسٰی! اگر بے وضو ہونے کی حالت میں تجھے کوئی مصیبت پہنچے تو خود اپنے آپ کو ملامت کرنا۔
اُسی میں کتاب خالصۃ الحقائق ابوالقاسم محمود بن احمد فارابی سے ہے: قال بعض اھل المعرفۃ من داوم علی الوضوء اکرمہ اللہ تعالٰی بسبع خصال[3] الخ یعنی بعض عارفین نے فرمایا جو ہمیشہ باوضو رہے اللہ تعالٰی اُسے سات فضیلتوں سے مشرف فرمائے:
(۱) ملائکہ اس کی صحبت میں رغبت کریں۔
(۲) قلم اس کی نیکیاں لکھتا رہے۔
(۳) اس کے اعضاء تسبیح کریں۔
(۴) اُسے تکبیر اُولٰی فوت نہ ہو۔
(۵) جب سوئے اللہ تعالٰی کچھ فرشتے بھیجے کہ جن و انس کے شر سے اُس کی حفاظت کریں۔
(۶) سکراتِ موت اس پر آسان ہو۔
(۷) جب تک باوضو ہو امانِ الٰہی میں رہے۔
اُسی میں بحوالہ مقدمہ غزنویہ و خالصۃ الحقائق انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے:
من احدث ولم یتوضأ فقد جفانی[4] جسے حدث ہو اور وضو نہ کرے اس نے میرا کمال ادب جیسا چاہیے ملحوظ نہ رکھا۔

---

[1] شرعۃ الاسلام مع شرح مفاتیح الجنان فصل فی تفصیل سنن الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۸۲
[2] مفاتیح الجنان شرح شرعۃ الاسلام " " " " " " " " " "
[3] " " " " " " " " " " " " "
[4] " " " " " " " " " " " ص ۹۴

اقول مگر ظاہراً یہ حدیث بے اصل ہے،

تشھد به قریحة من نظرہ فیه بتمامه وایضا لوصح لوجبت استدامة الوضوء ولا قائل به واللہ تعالٰی اعلم۔

جو پوری حدیث میں غور کرے اس کی طبیعت اس کی شہادت دے گی۔ اور اگر یہ درست ہوتی تو ہمیشہ باوضو رہنا واجب ہوتا، اور کوئی اس کا قائل نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثالثًا وہ تنظیف[ف۱] ہے اور دین کی بنا نظافت پر ہے اور شک نہیں کہ تجدید موجب تنظیف مزید۔ و[ف۲]لہذا جمعہ وعیدین وعرفہ[عہ] واحرام ووقوف عرفات ووقوف مزدلفہ وحاضری حرم وحاضری سرکار اعظم

ف۱: تطفل ثالث علیھما۔

ف۲: مسئلہ اُن بعض اوقات ومواقع کا ذکر جن کے لئے غسل مستحب ہے۔

عہ قال فی الدر وفی جبل عرفة[۱]، قال ش" اقحم لفظ جبل اشارة الی ان الغسل للوقوف نفسه لا لدخول عرفات ولا للیوم وما فی البدائع من انه یجوز ان یکون علی الاختلاف ای للوقوف اوللیوم کما فی الجمعة ردہ فی الحلیة بان الظاھر انه للوقوف قال وما اظن ان احدا ذھب الی استنانه لیوم عرفة بلا حضور عرفات اھ،

عہ درمختار میں ہے" جبل عرفہ پر غسل"، شامی میں ہے لفظ جبل اس بات کی جانب اشارہ کے لئے بڑھادیا کہ غسل خود وقوف کی وجہ سے ہے عرفات میں داخل ہونے یا روزِ عرفہ کی وجہ سے نہیں۔۔۔ اور بدائع میں جو ہے کہ" ہوسکتا ہے اس میں اختلاف ہو کہ غسل وقوف کی وجہ سے ہے یا اس دن کی وجہ سے ہے جیسے جمعہ میں اختلاف ہے" حلیہ میں اس کی تردید یوں کی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ غسل وقوف کی وجہ سے ہے۔ اور میں نہیں سمجھتا کہ کسی کا یہ مذہب ہو کہ عرفات کی حاضری کے بغیر صرف روزِ عرفہ کا غسل مسنون ہے۔ اھ۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[۱] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۲

وَدخولِ منی وَرمی جمار ہرسہ روز وَشب برات وَشب قدر وَشب عرفہ وَحاضری مجلس میلاد مبارک وغیرہا کے غسل مستحب ہوئے۔ درمختار میں قولِ ماتن سن لصلٰوۃ جمعۃ وعید[1] (نمازِ جمعہ وعیدین کیلئے غسل سنت ہے۔ ت) کے بعد ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

واقرہ فی البحر والنھر لکن قال المقدسی فی شرح نظم الکنز لایستبعد سنیتہ للیوم لفضیلتہ حتی لو حلف بطلاق امرأتہ فی افضل ایام العام تطلق یوم عرفۃ ذکرہ ابن ملک فی شرح المشارق[2] اھ **اقول** ھذا صاحب الدر ناصا علی استنانہ ای استحبابہ لیلۃ عرفۃ وقد عدھا فی التاتارخانیۃ والقھستانی فالیوم احق فلذا افردت عرفۃ من الوقوف وکذا دخول منٰی من رمی الجمار تبعا للتنویر شرح الغزنویۃ کما نقل عنہ ش، واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ۔

اسے بحر ونہر میں برقرار رکھا۔ لیکن مقدسی نے شرح نظم کنز میں لکھا کہ: دن کے باعث اس غسل کا مسنون ہونا بعید نہیں کیونکہ یہ دن فضیلت رکھتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ کہا کہ میری عورت کو سال کے سب سے افضل دن میں طلاق، تو روزِ عرفہ اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اسے ابن ملک نے شرح مشارق میں ذکر کیا اھ اھ۔ **اقول** یہ خود صاحبِ درمختار ہیں جنھوں نے عرفہ کی شب میں غسل مسنون یعنی مستحب ہونے کی صراحت فرمائی اور تاتارخانیہ وقہستانی میں بھی اسے شمار کیا تو دن اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اسی لئے میں نے عرفہ کو وقوف سے الگ شمار کیا اسی طرح دخول منٰی کو رمی جمار سے الگ کیا تنویر اور شرح غزنویہ کی تبعیت میں جیسا کہ اس سے علامہ شامی نے نقل کیا ہے واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

ف: تطفل علی الدر

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۲

[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۴

وکذا الدخول المدینۃ ولحضور مجمع الناس[1] الخ۔	اسی طرح مدینہ میں داخل ہونے اور لوگوں کے مجمع میں حاضر ہونے کے لئے سنت ہے الخ (ت)

ان سب میں نماز کے لئے وسیلہ ہونا کہاں کہ جنابت نہیں۔

رابعًا ف[1] صرف وسیلہ ہی ہوکر مشروع ہوتا تو ایک بار کوئی فعل مقصود کرلینے کے بعد بھی تجدید مکروہ ہی رہتی کہ پہلا وضو جب تک باقی ہے وسیلہ باقی ہے تو دوبارہ کرنا تحصیل حاصل وبیکار واسراف ہے۔

خامسًا بلکہ چاہیے ف[2] تھا کہ شرع مطہر وضو میں تثلیث بھی مسنون نہ فرماتی کہ وسیلہ تو ایک بار دھونے سے حاصل ہوگیا اب دوبارہ سہ بارہ کس لئے۔

سادسًا رزین ف[3] نے عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین وقال ھو نور علٰی نور[2]	یعنی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے وضو میں اعضائے کریمہ دو دو بار دھوئے اور فرمایا یہ نور پر نور ہے۔

ایک ہی بار کے دھونے میں نور حاصل تھا پھر دوبارہ اور سہ بارہ نور پر نور لینا فضول نہ ہوا تو اس پر اور زیادت کیوں فضول ہوگی حالانکہ انھیں رزین کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء علی الوضوء نورٌ علٰی نور[3]	وضو پر وضو نور پر نور ہے۔

سابعًا ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰے عنہما سے راوی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من توضأ علٰی طھر کتب لہ عشر	جو باوضو وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں

ف[1]: تطفل رابعۃ علی الغنیۃ والقاری
ف[2]: تطفل خامس علیہما
ف[3]: تطفل سادس علیہما
ف[4]: وضو پر وضو کے فضائل

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲
[2] مشکوۃ المصابیح باب سنن الوضوء الفصل الثالث قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۷
[3] کشف الخفاء حدیث ۲۸۹۷ دارالکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۳۰۳

حسنات [1] لکھی جائیں۔

مناوی نے تیسیر میں کہا: ای عشر وضوءات [2] یعنی دس بار وضو کرنے کا ثواب لکھا جائے۔

ظاہر ہے کہ حدیثوں میں فصل نماز وغیرہ کی قید نہیں تو مشایخ کرام کا اتفاق اور حدیث کریم کا اطلاق دونوں متوافق ہیں، اسی بناپر سیدی عارف باللہ عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہاں محقق حلبی کا خلاف فرمایا، ردالمحتار میں ہے:

لکن ذکر سیدی عبدالغنی النابلسی ان المفہوم من اطلاق الحدیث مشروعیتہ ولو بلا فصل بصلٰوۃ او مجلس اٰخر ولا اسراف فیما ھو مشروع اما لوکررہ ثالثا اورابعا فیشترط لمشروعیتہ الفصل بما ذکر والاکان اسرافا محضا اھ فتأمل [3] اھ۔

لیکن سیدی عبدالغنی نابلسی نے ذکر کیا ہے کہ اطلاقِ حدیث سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایک بار وضو کے بعد اگر کسی نماز کی ادائیگی یا کسی مجلس کی تبدیلی سے فصل نہ ہوا تو بھی دوسری بار وضو جائز و مشروع ہے اور امر مشروع کے اندر صرف کرنے میں اسراف نہیں لیکن اگر تیسری یا چوتھی بار وضو کرے تو اس کی مشروعیت کے لئے مذکورہ امور میں سے کسی کے ذریعہ فصل کی شرط ہوگی ورنہ محض اسراف ہوگا اھ تو تامل کرو اھ۔

اقول لکن [ف] اطلاق الحدیثین یشمل الثالث والرابع ایضا وایضا اذا لم یکن اسرافا فی الثانی لم یکن فی

اقول لیکن دونوں حدیثوں کا اطلاق تو تیسری اور چوتھی بار کو بھی شامل ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ جب دوسری بار میں اسراف نہ ہوا

ف: تطفل علی المولی النابلسی۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدیث آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۹
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الوضوء لکل صلوٰۃ حدیث ۵۹ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۲۲ و ۱۲۳
سنن ابن ماجہ " باب الوضوء علی طہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من توضأ علی طہر مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/ ۴۱۱
[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۱

الثالث والرابع وکان المولی النابلسی قدس سرہ القدسی نظر الی لفظ الوضوء علی الوضوء فهما وضوان فحسب وکذلك من توضأ علی طهر۔ **اقول** وهذا لایخفی فقوله تعالٰی وھن علی وھن[1] لایدل ان هناك وهنین فقط وکان الشامی الی هذا اشار لقوله تأمل تأمل وسیأتی ماخذ کلام العارف مع الکلام علیه قریبا ان شاء الله تعالٰی۔

تو تیسری چوتھی بار میں بھی نہ ہوگا۔ شاید علامہ نابلسی قدس سرہ کی نظر لفظ وضوعلی الوضوء پر ہے کہ یہ صرف دو وضو ہوتے ہیں اور یہی حال اس کا ہے جس نے وضو ہوتے ہوئے وضو کیا۔ **اقول** اس خیال کی کمزوری مخفی نہیں، دیکھئے ارشادِ باری تعالٰی وھن علی وھن (کمزوری پر کمزوری) یہ نہیں بتاتا کہ وہاں صرف دو ہی کمزوریاں ہیں شاید علامہ شامی نے لفظ "تأمل" سے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ــــ تأمل کرو ــــ اور علامہ شامی نے سیدی العارف کے کلام کا جو حصہ ذکر نہیں کیا وہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی اس پر کلام کے ساتھ جلد ہی آئے گا۔ (ت)

ثامنًا اقول حل[1] یہ ہے کہ جو وضو فرض ہے وہ وسیلہ ہے کہ شرط صحت یا جواز ہے اور شروط وسائل ہوتے ہیں مگر جو وضو[2] مستحب ہے وہ صرف ترتّبِ ثواب کے لئے مقرر فرمایا جاتا ہے تو قصد ذاتی سے خالی نہیں اگرچہ اس سے عمل مستحب فیہ میں حُسن بڑھے کہ مستحب[3] کی یہی شان ہے کہ وہ اکمال سنن کے لئے ہوتا ہے اور اکمالِ سنن واجب اور واجب اکمال فرض۔

اقول اور فرض اکمال ایمان کے لئے اس سے ان کا غیر مقصود ہونا لازم نہیں آتا۔ خلاصہ و بزازیہ و خزانۃ المفتین میں ہے:

الواجبات اکمال الفرائض والسنن اکمال

واجبات، فرائض کا تکملہ ہیں اور سنتیں واجبات

ف۱: تطفل سابع علی الغنیۃ والقاری۔

ف۲: مصنف کی تحقیق کہ جو وضو یا غسل مستحب ہے وہ وسیلہ محضہ نہیں خود بھی مقصود ہے۔

ف۳: مستحب سنت کی تکمیل ہے سنت واجب کی، واجب فرض کی، فرض ایمان کی۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۱/ ۱۴

الواجبات والاداب اکمال السنن[۱]۔ | کا تکملہ، اور آداب سنتوں کا تکملہ۔ (ت)

درمختار باب ادراک الفریضۃ میں ہے:

یاتی بالسنۃ مطلقا ولو صلی منفردا علی الاصح لکونہا مکملات[۲]۔ | سنت کی ادائیگی کا حکم مطلقاً ہے اگرچہ تنہا نماز پڑھے یہی اصح ہے اس لئے کہ سنتیں (فرائض و واجبات کی) تکمیل کرنے والی ہیں۔ (ت)

اُسی کی بحث تراویح میں ہے:

ھی عشرون رکعۃ حکمتہ مساواۃ المکمل للمکمل[۳]۔ | تراویح کی بیس۲۰ رکعتیں ہیں۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ مکمِّل، مکمَّل کے برابر ہوجائے۔ (ت)

(فجر سے وتر تک فرض و واجب کی کل بیس۲۰ رکعتیں ہیں تو ان کی تکمیل کرنے والی سنت تراویح کی بھی بیس۲۰ رکعتیں ہیں ۱۲ م)

ولہذا ہمارے ائمہ تصریح فرماتے ہیں کہ وضوئے بے نیت پر ثواب نہیں، بحرالرائق میں ہے:

اعلم ان النیۃ لیست بشرط ف فی کون الوضوء مفتاحا للصلوۃ قیدنا بقولنا فی کونہ مفتاحا لانہا شرط فی کونہ سببا للثواب علی الاصح[۴]۔ | واضح ہو کہ وضو کے کلیدِ نماز بننے میں نیت شرط نہیں۔ کلیدِ نماز بننے کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ وضو کے سبب ثواب بننے میں برقولِ اصح نیت ضرور شرط ہے۔ (ت)

اور مستحب پر ثواب ہے تو وضوئے مستحب ف۱ محتاجِ نیت ہوا اور وسائلِ محضہ محتاجِ نیت نہیں ہوتے۔

ف: مسئلہ وضوئے مستحب بے نیت ادا نہ ہوگا۔

---

[۱] خلاصۃ الفتاوی کتاب الصلوۃ الفصل الثانی واجبات الصلوۃ عشرۃ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۵۱
خزانۃ المفتین فرائض الصلوۃ و واجباتہا قلمی (فوٹو) ۱/ ۲۶

[۲] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب ادراک الفریضۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۰۰

[۳] " " باب الوتر والنوافل ۱/ ۹۸

[۴] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۴

فتح القدیر وبحر الرائق میں ہے:

اذا لم ینو حتی لم یقع عبادۃ سببا للثواب فھل یقع الشرط المعتبر للصلٰوۃ حتی تصح بہ اولاً قلنا نعم لان الشرط مقصود التحصیل لغیرہ لا لذاتہ فکیف حصل حصل المقصود وصار کستر العورۃ وباقی شروط الصلٰوۃ لایفتقر اعتبارھا الی ان تنوی[1]

بے نیت وضو کرلیا جس کے باعث وہ عبادت و سببِ ثواب نہ بن سکا تو کیا اس (بے نیت وضو) سے نماز صحیح ہوجائیگی اور یہ اس وضو کی جگہ ہوجائیگی جس کی شرط نماز میں رکھی گئی ہے؟ ہم جواب دیں گے ہاں۔ اس لئے کہ شرط دوسری چیز کو بروئے کار لانے کے لئے مقصود ہے بذاتِ خود مقصود نہیں، تو یہ جیسے بھی حاصل ہو مقصود حاصل ہوجائے گا، جیسے سترِ عورت اور باقی شرائطِ نماز ہیں کہ ان کے قابلِ اعتبار ہونے کے لئے ان میں نیت ہونے کی ضرورت نہیں۔ (ت)

تو ثابت ہوا کہ وضوئے مستحب وسیلہ نہیں وھو المقصود والحمد للہ الودود۔

تاسعًا محقق حلبی کا یہ استناد کہ اکیلا سجدہ[ف۱] (یعنی سجدہ تلاوت وسجدہ شکر کے سوا محض سجدہ بے سبب) جبکہ عبادت مقصودہ نہ تھا تو علمانے اس پر حکم کراہت دیا تو وضوئے جدید کی کراہت بدرجہ اولٰی۔

اقول خود محقق[ف۲] رحمہ اللہ نے آخر غنیہ میں سجدہ نماز وسہو وتلاوت ونذر وشکر پانچ سجدے ذکر کرکے فرمایا:

اما بغیر سبب فلیس بقربۃ ولا مکروہ[2] نقلہ عن المجتبٰی مقرا علیہ و

یعنی سجدہ بے سبب میں نہ ثواب نہ کراہت۔ (غنیہ میں اسے مجتبٰی سے نقل کرکے برقرار رکھا

ف۱: مسئلہ سجدہ بے سبب کا حکم

ف۲: تطفل ثامن علیہما

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۵ و ۲۶
فتح القدیر مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۸

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل مسائل شتّٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۶۱۶ و ۶۱۷

نقلہ عن الغنیۃ فی ردالمحتار ایضا واقر ھذا ھھنا واعتمد ذالک ثمہ الا ان یحمل ما ھنا علی کراھۃ التنزیہ وما ثمہ علی نفی المأثم ای کراھۃ التحریم فیتوافقان لکن یحتاج الحکم بکراھتہ ولو تنزیھا الی دلیل یفیدہ شرعا کما تقدم وھو لم یستند ھھنا الی نقل فاللہ تعالٰی اعلم۔

اور غنیہ سے اسے ردالمحتار میں بھی نقل کیا اور وضوء علی الوضوء کے بیان میں غنیہ کے قول (سجدۂ بےسبب کی کراہت) کو برقرار رکھا اور آخر باب سجدہ تلاوت میں سجدۂ بےسبب کے غیر مکروہ ہونے پر اعتماد کیا مگر تطبیق یُوں ہوسکتی ہے کہ یہاں جو کراہت مذکور ہے وہ کراہت تنزیہ پر محمول ہو اور وہاں جو نفی کراہت ہے وہ نفی گناہ یعنی کراہت تحریم کی نفی پر محمول ہو لیکن کراہت کا حکم کرنے کے لئے اگرچہ کراہت تنزیہ ہی ہو کسی دلیل کی حاجت ہے جو شرعًا اس کی کراہت بتاتی ہو جیسا کہ یہ قاعدہ ذکر ہُوا اور یہاں انھوں نے کسی نقل سے استناد نہ کیا تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے (ت)

عاشرا وباللہ التوفیق سجدہ سب سے زیادہ خاص حاضری دربار ملک الملوک عزجلالہٗ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد فاکثروا الدعاء،[1] رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

سب حالتوں سے زیادہ سجدہ میں بندہ اپنے رب سے قریب ہوتا ہے تو اس میں دعا بکثرت کرو (اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ ت)

ف: تطفل تاسع علیہا۔

---

[1] صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب مایقال فی الرکوع والسجود قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۹۱
سُنن ابی داوٗد " باب الدعاء فی الرکوع والسجود آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۲۷
سُنن النسائی کتاب افتتاح الصلوٰۃ باب اقرب مایکون العبد من اللہ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۱۷۱

اور دربارِ شاہی میں بے اذن حاضری جرأت ہے اور سجدہ بے سبب کے لئے اذن معلوم نہیں، ولہذا شافعیہ کے نزدیک حرام ہے کما صرح بہ الامام الاردبیلی الشافعی فی الانوار (جیسا کہ امام اردبیلی شافعی نے انوار میں اس کی تصریح کی۔ ت) اس بنا پر اگر سجدہ بے سبب مکروہ ہو تو وضو کا اس پر قیاس محض بلا جامع ہے۔

رہا علامہ شامی کا اُس کی تائید میں فرمانا کہ ہدیہ ابن عماد میں ہے:

قال فی شرح المصابیح انما یستحب الوضوء اذا صلی بالوضوء الاول صلٰوۃ کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ وکذا ما قالہ المناوی فی شرح الجامع الصغیر عند حدیث من توضأ علی طھر ان المراد الوضوء الذی صلی بہ فرضا او نفلا کما بینہ فعل راوی الخبر ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنھما فمن لم یصل بہ شیأ لایسن لہ تجدیدہ اھ ومقتضی ھذا کراھتہ وان تبدل المجلس مالم یؤد بہ صلٰوۃ او نحوھا[1] اھ۔

شرح مصابیح میں فرمایا کہ وضو اُسی وقت مستحب ہے جب پہلے وضو سے کوئی نماز ادا کر لی ہو، ایسا شرعۃ الاسلام اور قنیہ میں ہے اھ۔ اسی طرح وہ بھی ہے جو علامہ مناوی نے شرح جامع صغیر میں باوضو ہوتے ہوئے دس نیکیاں ملنے سے متعلق حدیث کے تحت فرمایا کہ مراد وہ وضو ہے جس سے کوئی فرض یا نفل نماز ادا کر چکا ہو جیسا کہ راوی حدیث حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما کے عمل سے اس کا بیان ظاہر ہوتا ہے تو پہلے وضو سے جس نے کوئی نماز ادا نہ کی ہو اس کے لئے تجدیدِ وضو مسنون نہیں اھ — اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ اگر مجلس بدل جائے تو بھی دوبارہ وضو مکروہ ہو جب تک کوئی نماز یا ایسا ہی کوئی عمل ادا نہ کرلے اھ۔ (ت)

اقول شرعۃ الاسلام میں اس کا پتا نہیں، اُس میں صرف اس قدر ہے:

التطھر لکل صلٰوۃ سنۃ النبی علیہ الصلٰوۃ والسلام[2]

ہر نماز کے لئے وضو کرنا نبی علیہ الصلٰوۃ والسلام کی سنّت ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۱

[2] شرعۃ الاسلام مع شرح مصابیح الجنان فصل فی تفصیل سنن الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۸۲

ہاں سید علی زادہ نے اُس کی شرح میں مضمون مذکور شرح مصابیح سے نقل کیا اور اُس سے پہلے صاف تعمیم کا حکم دیا،

حیث قال فالمؤمن ینبغی ان یجدد الوضوء فی کل وقت وان کان علی طھر قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من توضأ علی طھر کتب لہ عشر حسنات' وقال فی شرح المصابیح تجدید الوضوء فی کل وقت انما یستحب اذا صلی بالوضوء الاول صلٰوۃ والا فلا اھ[1]۔

ان کے الفاظ یہ ہیں: تو مومن کو چاہئے کہ ہر وقت تازہ وضو کرے اگرچہ باوضو رہا ہو، حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس نے باوضو ہوتے ہوئے وضو کیا اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جائیں گی ــــ اور شرح مصابیح میں کہا کہ ہر وقت تجدید وضو مستحب ہونے کی شرط یہ ہے کہ پہلے وضو سے کوئی نماز ادا کرلی ہو' ورنہ نہیں۔

قلت وبہ ظھر ان قولہ کذا فی الشرعۃ ای شرحھا اشارۃ الی قولہ قال فی شرح المصابیح لا داخل تحت قال۔

قلت اسی سے ظاہر ہوا کہ ابن عماد کی عبارت "کذا فی الشرعۃ ــــ ایسا ہی شرعۃ الاسلام یعنی اس کی شرح میں ہے" کا اشارہ ان کی عبارت "قال فی شرح المصابیح" (شرح مصابیح میں کہا) کی طرف ہے۔ یہ شرح مصابیح کے کلام میں شامل نہیں۔ (ت)

بہرحال اوّلاً قنیہ کا حال ضعف معلوم ہے اور شرح شرعہ بھی[ف۱] مبسوط و نہایہ و عنایہ و معراج الدرایہ و کافی و فتح القدیر و حلیہ و سراج و خلاصہ و ناطفی میں کسی کے معارض نہیں ہوسکتی نہ کہ اُن کا اور اُن کے ساتھ اور کتب کثیرہ سب کے مجموع کا معارضہ کرے پھر اعتبار منقول عنہ کا ہے اور شرح مصابیح شروح حدیث[ف۲] سے ہے معتمدات فقہ کا مقابلہ نہ کرے گی نہ کہ مسئلۂ اتفاق،

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۲: کتب شروح حدیث میں جو مسئلہ کتب فقہ کے خلاف ہو معتبر نہیں۔

---

[1] مفاتیح الجنان شرح شرعۃ الاسلام فصل فی تفضیل سنن الطھارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۸۳

علامہ مصطفٰی رحمتی نے شرح مشارق ابن ملک کے نص صریح کو اسی بنا پر رد کیا اور اُسے اطلاقات کتب مذہب کے مقابل معارضہ کے قابل نہ مانا، اور خود علامہ شامی نے اُسے نقل کرکے مقرر رکھا۔

حیث قال علی قوله لکن فی شرح المشارق لابن ملك لو وطئها وهی نائمة لایحلها للاول لعدم ذوق العسیلة، فیه ان هذا الکتاب لیس موضوعا لنقل المذهب و اطلاق المتون والشروح یردہ و ذوق العسیلة للنائمة موجود حکما الا یری ان النائم اذا وجد البلل یجب علیه الغسل وکذا المغمی علیه[1] الخ۔

تفصیل یہ ہے کہ درمختار میں لکھا لیکن ابن ملک کی شرح مشارق میں ہے کہ اگر عورت سورہی تھی اور اس سے وطی کی تو شوہر اول کے لئے حلال نہ ہوگی اس لئے کہ اس کے حق میں ذوق عسیلہ (مرد کے چھتے کا مزہ پانے) کی شرط نہ پائی گئی — اس پر علامہ رحمتی نے یہ اعتراض کیا، اس میں خامی یہ ہے کہ کتاب نقل مذہب کے لئے نہ لکھی گئی اور متون وشروح کے اطلاق سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ اور سونے والی کے لئے بھی مزہ پانے کی شرط حکماً موجود ہے کیا دیکھا نہیں کہ سونے والا تری پائے تو اس پر غسل واجب ہوجاتا ہے اسی طرح وہ بھی جو بیہوش رہا ہو۔ (ت)

ثانیاً[ف1] علامہ مناوی شافعی ہیں فقہ میں اُن کا کلام نصوص فقہ حنفی کے خلاف کیا قابل ذکر۔

ثالثاً[ف2] وہی مناوی اسی جامع صغیر کی شرح تیسیر میں کہ شرح کبیر کی تلخیص ہے اسی حدیث کے نیچے فرماتے ہیں:

فتجدید الوضوء سنة مؤکدة اذا صلی بالاول صلوة ما[2]۔

تو تجدید وضو سنّتِ مؤکدہ ہے جب پہلے وضو سے کوئی بھی نماز ادا کرچکا ہو۔ (ت)

معلوم ہوا کہ لایسن سے ان کی مراد نفی سنّت مؤکدہ ہے وصاحب الدار ادری (اور صاحبِ خانہ

ف1: معروضة اخرٰی علیه

ف2: معروضة ثالثة علیه

---

[1] ردالمحتار کتاب الطلاق باب الرجعة دار احیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۵۴۰

[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من توضأ علی طهر مکتبة الامام الشافعی ریاض ۲/ ۴۱۱

24

کو زیادہ علم ہوتا ہے۔ت) اور اس کی نفی مقتضی کراہت نہیں کما لایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ت)

وجہ دوم ایک جلسہ[1] میں وضو کی تکرار مکروہ ہے سراج وہاج میں اسے اسراف کہا تو قبل تبدل مجلس وضو علی الوضو کی نیت کیونکر کرسکتا ہے۔ یہ شبہہ بحرالرائق کا ہے کہ اُسی عبارتِ خلاصہ پر وارد فرمایا۔

اقول جس مسئلہ پر عبارتِ[2] سراج سے اعتراض فرمایا وہ خود سراج کا بھی مسئلہ ہے۔ ہندیہ میں ہے:

لوزاد علی الثلث لطمانینۃ القلب عند الشك اوبنیۃ وضوء اٰخر فلاباس به ھکذا فی النهایۃ والسراج الوھاج۔[1]

شک ہونے کے وقت اطمینان قلب کے لئے اگر تین بار سے زیادہ دھولیا یا دوسرے وضو کی نیت سے دھویا تو کوئی حرج نہیں، ایسا ہی نہایہ اور سراجِ وہاج میں ہے۔(ت)

کیا کلامِ سراج خود اپنے مناقض ہے اور اگر ہے تو اُن کا وہ کلام احق بالقبول ہوگا جو عامہ اکابر فحول کے موافق ہے یا وہ کہ اُن سب کے اور خود اپنے بھی مخالف ہے۔ لاجرم صاحب بحر کے برادر و تلمیذ نے نہرالفائق میں ظاہر کردیا کہ سراج نے ایک مجلس میں چند بار وضو کو مکروہ کہا ہے دو بار میں حرج نہیں تو اعتراض نہ رہا۔ سراج وہاج کی عبارت یہ ہے:

لوتکرر الوضوء فی مجلس واحد مرارا لم یستحب بل یکرہ لما فیه من الاسراف اھ[2]

اگر ایک مجلس میں وضو چند بار مکرر ہو تو مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں اسراف ہے اھ

ف[1]: مسئلہ بعض نے فرمایا ایک جلسہ میں دو بار وضو مکروہ ہے۔ بعض نے فرمایا دو بار تک مستحب اس سے زائد مکروہ ہے۔ اور مصنف کی تحقیق کہ احادیث وکلمات ائمہ مطلق ہیں اور ان تحدیدوں کا ثبوت ظاہر نہیں۔

ف[2]: تطفل علی البحر

---

[1] الفتاوی الهندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷

[2] ردالمحتار بحوالہ السراج الوہاج کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱

وھذا ھو ماخذ ما قدمنا عن المولی النابلسی رحمہ اللہ تعالٰی۔

یہی اس کلام کا ماخذ ہے جو علامہ نابلسی رحمہ اللہ تعالٰی سے سابقًا ہم نے نقل کیا۔ (ت)

اقول وباللہ التوفیق ف وضوئے جدید میں کوئی غرض صحیح مقبول شرع ہے یا نہیں، اور اگر نہیں تو واجب کہ مطلقاً تجدید مکروہ وممنوع ہو اگرچہ ایک ہی بار، اگرچہ مجلس بدل کر، اگرچہ ایک نماز پڑھ کر کہ بیکار بہانا ہی اسراف ہے، اور اسراف ناجائز ہے۔ اور اگر غرض صحیح ہے مثلاً زیادت نظافت تو وہ غرض زیادت قبول کرتی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو ایک ہی بار کی اجازت چاہیے اگرچہ مجلس بدل جائے کہ تبدیل مجلس نامتزاید کو متزاید نہ کر دے گا، وہ کون سی غرض شرعی ہے کہ ایک جگہ بیٹھے بیٹھے تو قابلِ زیادت نہیں اور وہاں سے اُٹھ کر ایک قدم ہٹ کر بیٹھ جائے تو ازسرِنو زیادت پائے۔ اور اگر ہاں تو کیا وجہ ہے کہ مجلس میں دوبارہ تکرار کی اجازت نہ ہو۔ بالجملہ جگہ بدلنے کو اسباب میں کوئی دخل نظر نہیں آتا تو قدم قدم ہٹ کر سو بار تکرار کی اجازت اور بے ہٹے ایک بار سے زیادہ کی ممانعت کوئی وجہ نہیں رکھتی۔ احادیث بیشک مطلق ہیں اور ہمارے ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ بھی یقیناً مطلق اور ایک اور متعدد کا تفرقہ ناموجہ، واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

واشار فی الدر الی الجواب بوجہ اٰخر فقال لعل کراھۃ تکرارہ فی مجلس تنزیھیۃ[1] اھ ای فلا یخالف قولھم لو زاد بنیۃ وضوء اٰخر فلا باس بہ لان الکلمۃ غالب استعمالھا فی کراھۃ التنزیہ **اقول** ویبتنی علی ما اختارہ ان الاسراف مکروہ تحریما لان المستثنٰی اذا ثبتت فیہ کراھۃ التنزیہ فلو لم تکن فی المستثنٰی

درمختار میں ایک دوسرے طریقے پر جواب کی طرف اشارہ کیا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: شاید ایک مجلس کے اندر تکرار وضو کی کراہت تنزیہی ہو اھ۔ مطلب یہ ہے کہ یہ مان لینے سے ان کے اس قول کی مخالفت نہ ہوگی کہ "اگر دوسرے وضو کی نیت سے زیادتی کی تو کوئی حرج نہیں (فلا باس بہ) اس لئے کہ یہ کلمہ زیادہ تر کراہت تنزیہ میں استعمال ہوتا ہے۔ **اقول** اس جواب کی بنیاد اس پر ہے جو صاحبِ درمختار نے اختیار کیا کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ مستثنٰی میں جب کراہت

ف: تطفل علی السراج الوھاج والنھر والبحر۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲

منہ الاھی لم یصح الثنیا۔

تنزیہ ثابت ہوئی تو اگر مستثنٰی منہ میں بھی یہی کراہت رہی ہو تو استثناہی درست نہ ہوا۔

فان قلت معھا مسألۃ الزیادۃ للطمانینۃ عند الشك وقد حکموا علیھما بحکم واحد وھو لا باس بہ وھذہ الزیادۃ مطلوبۃ قطعا لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع ما یریبك[1] فکیف یحمل علی کراھۃ التنزیہ۔

اگر یہ سوال ہو کہ اس کے ساتھ بوقت شک اطمینان کے لئے زیادتی کا مسئلہ بھی تو ہے اور دونوں پر ایک ہی حکم لگایا گیا ہے کہ لاباس بہ (اس میں حرج نہیں) حالاں کہ یہ زیادتی تو قطعاً مطلوب ہے اس لئے کہ سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے شک کی حالت چھوڑ کر وہ اختیار کرو جو شک سے خالی ہو تو اسے کراہت تنزیہ پر کیسے محمول کریں گے۔

قلت المعنی لایمنع شرعا فیشمل المکروہ تنزیھا والمستحب ھذا اورده فی ردالمحتار اخذا من ط بانھم عللوہ بانہ نور علی نور قال وفیہ اشارۃ الی ان ذلك مندوب فکلمۃ لاباس[ف] وان کان الغالب استعمالھا فیما ترکہ اولٰی لکنھا قد تستعمل فی المندوب کما فی البحر من الجنائز والجھاد اھ[2]۔

قلت میں کہوں گا (لاباس بہ کا) معنی یہ ہوگا کہ شرعاً ممنوع نہیں تو یہ مکروہ تنزیہی اور مستحب دونوں کو شامل ہوگا یہ بات تو ہوگئی مگر ردالمحتار میں طحطاوی سے اخذ کرتے ہوئے درمختار کے جواب کی یہ تردید کی ہے کہ علماء نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ وہ نورٌ علٰی نور ہے۔ فرمایا: اس تعلیل میں اس کا اشارہ ہے کہ وہ مندوب ہے تو لفظ "لاباس" اگرچہ زیادہ تر اس میں استعمال ہوتا ہے جس کا ترک اولٰی ہے لیکن بعض اوقات مندوب میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ البحرالرائق کے بیان جنائز وجہاد میں ہے اھ (ت)

ف: کلمۃ لاباس لما ترکہ اولی وقد تستعمل فی المندوب۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷۵

[2] ردالمحتار کتاب الطھارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱

اقول الندب[1] لاینافی[2] الکراھة فلایبعد ان یکون مندوبا فی نفسہ لما فیہ من الفضیلة لکن ترکہ فی مجلس واحد اولی قال فی الحلیة النفل لاینافی عدم الولایة اھ[1]۔ ذکرہ فی صفة الصلوٰة مسألة القراءة فی الاخریین وقال السید ط فی حواشی المراقی الکراھة لاتنافی الثواب افادہ العلامة نوح اھ[2] قالہ فی فصل الاحق بالامامة مسألة الاقتداء بالمخالف۔

اقول ندب کراہت کے منافی نہیں تو بعید نہیں کہ بربنائے فضیلت فی نفسہ مندوب ہو لیکن ایک مجلس میں اس کا ترک اولٰی ہو۔ حلیہ میں لکھا ہے کہ نفل خلافِ اولٰی ہونے کے منافی نہیں اھ ــــ اسے صفۃ الصلوٰۃ کے تحت بعد والی دونوں رکعتوں میں قراءت کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے اور سید طحطاوی نے حواشی مراقی میں لکھا ہے کہ کراہت ثواب کے منافی نہیں علامہ نوح نے اس کا افادہ کیا اھ ــــ یہ انھوں نے فصل احق بالامامۃ میں اقتدائے مخالف کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔

نعم یرد علیہ ماذکرنا ان لااثر للمجلس فیما ھنا واللہ تعالٰی اعلم۔

ہاں اس پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ہم نے بیان کیا کہ "جگہ بدلنے کو اس باب میں کوئی دخل نہیں" ــــ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

وجہ سوم یہ سب کچھ سہی پھر تجدید وضو تو بعد تکمیل وضوئے اول ہو اثنائے وضو میں تجدید کیسی۔ یہ اعتراض علامہ علی قاری کا ہے کہ مرقاۃ موضع مذکور میں اصل مسئلہ دائرہ یعنی بہ نیت وضو علی الوضو تین بار سے زیادہ اعضا دھونے پر ایراد کیا۔

والٰی ھذا اشار ط اذ قال علی قول الدر لقصد الوضوء علی الوضوء ظاھرہ ان نیة وضوء اٰخر متحققة فی الغرفة الرابعة اوالخامسة

اور اسی اعتراض کی طرف سید طحطاوی نے اشارہ کیا، اس طرح کہ درمختار کی عبارت لقصد الوضوء علی الوضوء پر لکھا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ چوتھے یا پانچویں چُلّو میں دوسرے وضو کی نیت متحقق

---

[1] : معروضة علی العلامة ش

[2] : الندب لاینافی الکراھة

---

[1] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

[2] حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الصلوٰة فصل فی بیان الاحق بالامامة دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۳۰۴

ولاكراهة والحديث يدل على غير هذا[1] اھ۔

ہو جاتی ہے اور کوئی کراہت نہیں ۔ مگر حدیث کچھ اور بتا رہی ہے اھ۔

قلت وكانه الى هذا نظر العلامة البحر فزاد[ف] على خلاف سائر المعتمدات قيد الفراغ من الاول وعزاه لاكثر شروح الهداية مع عدمه فيها ظنا منه رحمه الله تعالٰى انه هو المحمل المتعين لكلامهم فقال "وعلى الاقوال كلها لو زاد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اٰخر بعد الفراغ من الاول فلا باس به لانه نور على نور وكذا ان نقص لحاجة لاباس به كذا في المبسوط واكثر شروح الهداية[2] اھ۔

قلت شاید علامہ بحر نے اسی طرف نظر کرتے ہُوئے تمام کتب معتمدہ کے برخلاف "وضوئے اول سے فارغ ہونے" کی قید کا اضافہ کر دیا اور اسے اکثر شروحِ ہدایہ کی جانب منسوب کیا، جبکہ ان میں یہ بات نہیں۔ صاحبِ بحر رحمہ اللہ تعالٰی کا خیال ہے کہ ان شارحین کے کلام کا یہی مطلب متعین ہے۔ بحر کے الفاظ یہ ہیں: اور تمام اقوال پر اگر شک کی حالت میں اطمینانِ قلب کے لئے زیادہ کیا یا پہلے وضو سے فارغ ہونے کے بعد" دوسرے وضو کی نیت سے زیادہ کیا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ یہ نورٌ علٰی نور ہے۔ یُوں ہی اگر کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں، ایسا ہی مبسوط اور اکثر شروحِ ہدایہ میں ہے اھ۔

ثم بعد هذا الحمل البعيد من كلامهم كل البعد تكلم فيه باتحاد المجلس كما تقدم "قال الا ان يحمل على ما اذا اختلف المجلس وهو بعيد كما لايخفى[3] اھ۔

پھر ان حضرات کے کلام سے یہ بالکل ہی بعید مطلب لینے کے بعد اس پر اتحادِ مجلس سے کلام کیا جو گزرا، آگے فرمایا: مگر یہ کہ مجلس بدل جانے کی صورت پر محمول ہو، اور وہ بعید ہے جیسا کہ مخفی نہیں اھ۔

ف: ثالث على البحر۔

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۲

[2] البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۳

[3] " " " " " " "

اقول[1] رحمك الله و رحمنا بك اولیس ما حملتم علیه بعیدا فاین الزیادۃ علی الثلث فی الغسلات من التجدید بعد انہاء الوضوء الاول۔

اقول آپ پر خدا کی رحمت ہو اور آپ کے طفیل ہم پر بھی رحمت ہو۔ کیا آپ نے جو مطلب لیا وہ بعید نہیں؟ کہاں دورانِ وضو کسی عضو کو تین بار سے زیادہ دھونا اور کہاں پہلا وضو پورا کرنے کے بعد تازہ وضو کرنا (ان کے کلام میں وہ تھا اور آپ نے اس کا معنی یہ لیا دونوں میں کیا نسبت؟)

یہ اعتراض ضرور محتاجِ توجہ ہے۔

وانا اقول وباللہ استعین[2] (میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی مدد کے ساتھ۔ ت) شے کے اسباب[3] وشروط ہوں یا احکام و آثار اس کا ذکر اگرچہ مطلق ہو اُن سب کی طرف اشعار کہ مسبب ومشروط کا وجود بے سبب وشرط نہ ہوگا۔

ان عقلیا فعقلیا او شرعیا فشرعیا کصلٰوۃ الظھر قبل الزوال او بدون نیۃ۔

اگر وُہ امرِ عقلی ہے تو اس کا وجود عقلی اور اگر شرعی ہے تو وجودِ شرعی بے سبب وشرط نہ ہوگا جیسے قبل زوال یا بے نیّت، نمازِ ظہر کا وجودِ شرعی نہیں ہوسکتا (اول فقدانِ سبب کی مثال ہے دوم فقدانِ شرط کی ۱۲م)۔

نہ شے اپنے احکام و آثار سے خالی ہوگی کہ یہ دونوں فریق دو طرف تقدم و تاخر ذاتی ہیں لوازم وجودِ شَے ہیں والشیئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ (اور شے جب ثابت ہوتی ہے تو اس کے لوازم بھی ثابت ہوتے ہیں۔ ت)

تبیین الحقائق مسئلہ ذکاۃ الجنین میں ہے:

ای اذبحوہ وکلوہ وھذا مثل مایروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

یعنی اسے ذبح کرلو تب کھاؤ اور یہ اسی کے مثل ہے جو مروی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

---

[1] تطفل رابع علیہ
[2] تطفل عاشر علی الغنیۃ وثامن علی القاری وخامس علی البحر ومعروضۃ علی ط وغیرھم۔
[3] شے اگرچہ مطلق ذکر کی جائے اپنے اسباب وشروط واحکام و آثار پر خود ہی دلالت کرے گی۔

اذن فی اکل لحم الخیل ای اذا ذبح لان الشیئ اذا عرف شروطہ وذکر مطلقا ینصرف الیہا کقولہ تعالٰی اقم الصلٰوۃ ای بشروطہا۔[1]

نے گھوڑوں کے گوشت کھانے کی اجازت دی یعنی جب ذبح کرلئے جائیں ۔ اس لئے کہ کسی شے کی شرطیں جب معروف ہوں اور اس کو مطلقاً ذکر کردیا جائے تو اس کا ان شرطوں کے ساتھ ہونا ہی مراد ہوگا جیسے باری تعالٰی کا ارشاد ہے نماز قائم کر، یعنی اس کی شرطوں کے ساتھ۔(ت)

آبِ وضو دو قسم ہے: واجب[1] و مندوب[2]۔

واجب کا سبب معلوم ہے کہ اس چیز کا ارادہ جو بغیر اس کے حلال نہ ہو جیسے نماز یا سجدہ یا مصحف کریم کو ہاتھ لگانا۔

اور مندوب[ف1] کے اسباب کثیر ہیں از انجملہ:

(۱) قہقہہ سے ہنسنا۔
(۲) غیبت کرنا۔
(۳) چغلی کھانا۔
(۴) کسی کو گالی دینا۔
(۵) کوئی فحش لفظ زبان سے نکالنا۔
(۶) جھوٹی بات صادر ہونا۔
(۷) حمد و نعت و منقبت و نصیحت کے علاوہ کوئی دنیوی شعر پڑھنا۔
(۸) غصہ آنا۔
(۹) غیر عورت کے حسن پر نظر۔
(۱۰) کسی کافر سے بدن چھو جانا اگرچہ کلمہ پڑھتا اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو جیسے[ف2] قادیانی[ع1]

ف۱: مسئلہ اُن بعض اشیاء کا بیان جن کے سبب وضو کی تجدید مطلقاً بالاتفاق مستحب ہوتی ہے خواہ ابھی اُس سے نماز وغیرہ کوئی فعل ادا کیا ہو یا نہیں، مجلس بدلی ہو یا نہیں، وضو پورا ہوا ہو یا نہیں، تجدید ایک بار ہو یا سو بار۔

ف۲: فائدہ ضروریہ: اُن دس فرقوں کا بیان جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اور شرعاً مرتد ہیں۔

ع۱: غلام احمد قادیانی کے پیرو جو اپنے آپ کو نبی و رسول کہتا، اپنے کلام کو کلام الٰہی بتاتا، سیدنا عیسٰی علیہ الصلوۃ والسلام کو گالیاں دیتا، چار سو انبیاء کی پیشگوئی جھوٹی بتاتا، خاتم النبیین میں استثنا کی نہر لگاتا وغیرہ وغیرہ کفر یات ملعونہ۔[12]

[1] تبیین الحقائق کتاب الذبائح دار الکتب العلمیہ بیروت ۶/۴۶۵

یا چکڑالوی یا نیچری یا آج کل کے تبرائی رافضی یا کذابی یا بہائمی یا شیطانی یا خواتمی وہابی جن کے عقائد کفر کا بیان حسام الحرمین میں ہے یا اکثر غیر مقلد خواہ بظاہر مقلد وہابیہ کہ اُن عقائد ارتداد پر مطلع ہو کر

ع۲ یہ ایک نیا طائفہ ملعونہ حادث ہوا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پیروی سے منکر ہے تمام احادیثِ مصطفےٰ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کو صراحۃً باطل و ناقابل بتاتا اور صرف قرآن عظیم کے اتباع کا ادعا رکھتا ہے اور حقیقۃً خود قرآن عظیم کا منکر و مبطل ہے، ان خبیثوں نے اپنی نماز بھی جُدا گھڑی ہے جس میں ہر وقت کی صرف دو ہی رکعتیں ہیں ۱۲۔

ع۳ یہ باطل طائفہ ضروریات دین کا منکر ہے، قرآن عظیم کے معانی قطعیہ ضروریہ میں درپردہ تاویل وتحریف و تبدیل کرتا، وجود ملائکہ وآسمان وجن وشیطان وحشر ابدان و نار وجنان ومعجزات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے اُنھیں ملعون تاویلوں کی آڑ میں انکار رکھتا ہے ۱۲۔

ع۴ یہ ملاعنہ صراحۃً قرآن عظیم کو ناقص بتاتے اور مولیٰ علی وائمۂ اطہار رضی اللہ تعالےٰ عنہم کو انبیائے سابقین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم سے افضل ٹھہراتے ہیں ۱۲۔

ع۵ یہ ملعون طائفہ اللہ تعالےٰ کو بالفعل جھوٹا بتاتا اور صاف کہتا ہے کہ وقوع کذب کے معنے درست ہوگئے ۱۲۔

ع۶ یہ گروہِ لعین ہر پاگل اور چوپائے کے لئے علمِ غیب مان کر صاف کہتا ہے کہ جیسا علم رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تھا ایسا تو ہر پاگل اور جانور کو ہوتا ہے ۱۲۔

ع۷ اس شیطانی گروہ کے نزدیک ابلیس لعین کا علم رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم سے زیادہ بلکہ بیشمار زیادہ ہے، ابلیس کی وسعتِ علم کو نص قطعی سے ثابت کہتا اور رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی وسعتِ علم کو باطل بے ثبوت مانتا ہے اُن کے لئے وسعتِ علم میں خدا کا شریک جانتا ہے ۱۲۔

ع۸ یہ شقی گروہ رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہونے کا صاف منکر ہے خاتم النبیین کے معنے میں تحریف کرتا اور بمعنی آخر النبیین لینے کو خیالِ جُہال بتاتا اور رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے چھ یا سات مثل موجود مانتا ہے ۱۲۔

ع۹ یہ بدبخت طائفہ اُن ملعون ارتدادوں کو دفع تو کر نہیں سکتا بلکہ خوب جانتا ہے کہ اُن سے دفعِ ارتداد ناممکن ہے مگر اُن مرتدوں کو پیشوا و ممدوح دینی ماننے سے بھی باز نہیں آتا اللہ جل وعلا و رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مقابل اُن کی حمایت پر تلا ہوا ہے، اللہ جل وعلا و رسول صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کو گالیاں

(باقی بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دینا بہت ہلکا جانتا ہے مگر ان دشنام دہندوں کا حکم شرعی بیان کرنے کو گالیاں دینا کہتا اور بہت سخت بُرا مانتا ہے اور ازانجا کہ اُن صریح ارتدادوں کی حمایت سے قطعاً عاجز ہے باوصف ہزاروں تقاضوں کے اُن کا نام زبان پر نہیں لاتا اور براہِ گریز خدا و رسول جل وعلا و صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی جناب میں اُن صریح گالیوں کو بالائے طاق رکھ کر سہل اختلاف مسئلہ عطائے بعض علوم غیبیہ کی طرف بحث کو پھیرنا چاہتا ہے پھر اس میں بھی افتراء واختراع سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود صرف اتنا کہ وہ قہر عظیم والی دشنامہائے خدا و رسول جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھول میں پڑ جائیں اور بات آئیں وآں کی طرف منتقل ہو، اس چالاکی کا موجد امرتسر کے پرچہ اہلحدیث کا ایڈیٹر ہے دیکھو چابک لیث اور ظفر الدین الطیب اور کین کش پنجہ پیچ وغیرہا یہ چالاک پرچہ ۲۶ جمادی الاولےٰ ۱۳۲۶ھ میں حسام الحرمین کا ذکر منہ پر لایا مگر یوں کہ براہ عیاری اُس کے تمام مقاصد سے دامن بچا کر دو بالائی باتوں امکانِ کذب وعلمِ غیب کو اس کا مبنائے بحث ٹھہرایا، پھر اُن میں بھی امکانِ کذب کو الگ چھوڑ کر صرف علمِ غیب میں اپنی بعض فاحشہ جہالتیں دکھائیں جن کا رَد بارہا ہو چکا، اسی پرچہ کے رَد میں چابک لیث بر اہل حدیث دو مجلد میں ہے، پھر ۳۰ جولائی و ۲۰ اگست ۱۹۰۹ء کے پرچوں میں وُہی انداز کہ اللہ ورسول جل وعلا و صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی جناب میں گالیاں شیر مادر۔ قاہر مناظروں کے جواب سے گنگ وکر۔ اور اغوائے عوام کو مناظرہ کا نام زبان پر آسکے رَد میں ظفر الدین الطیب چھاپ کر بھیج دیا، انتالیس ۳۹ رات بعد پرچہ ۲۹ رمضان میں اُس کے دیکھنے کا اقرار تو کیا مگر چال وہی کہ اُس کے تمام اعتراضات سے ایک کا بھی جواب نہ دیا اور ایک بالائی لطیفہ جو لفظ تردید کے متعلق لکھا تھا صرف اُس کے ذکر پر اکتفا کیا کہ میری اُردو دانی پر بھی اعتراض ہے۔ اے سبحٰن اللہ اور وُہ جو آپ کے دعوٰی ایمان پر قاہر اعتراض ہیں وہ کیا ہوئے، وہ جو ثابت کیا تھا کہ تم نے محمد رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم پر جتنا افترا اٹھایا اور اس پر تمھاری حدیث دانی سے بارہ ۱۲ سوال تھے وہ کدھر گئے۔ خیر اس کے جواب میں رسالہ کین کش پنجہ پیچ بر ایڈیٹر اے ایچ رجسٹری شدہ بھیجا، آج پچپن ۵۵ دن ہوئے اس کا بھی ذکر غائب۔ مگر بکمال حیا بعد کے بعض پرچوں میں وہی رٹ موجود، خدا جانے ان صاحبوں کے نزدیک مناظرہ کس شے کا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: ایڈیٹر اہل حدیث امرتسر کی بار بار گریز فرار پر فرار اور عوام کے بہکانے کو نام مناظرہ کی عیارانہ پکار۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نام ہے۔ آن سے سیکھ کر یہی چال ایک گمنام صاحب چاندپوری دیوبندی دربھنگی چلے۔ دشنامی اکابر جن کے رَد میں پینتیس ۳۵ سال سے بکثرت رسائل آستانہ علیہ رضویہ سے شائع ہورہے ہیں اور اُن کو خود اقرار ہے کہ آج تک ایک پرچہ کا جواب نہ دے سکے بلکہ بڑے بڑوں نے مناظرہ سے عجز کا صاف صاف اقرار کیا بلکہ لکھ دیا (دیکھو رسالہ دفع زیغ و رسالہ لطش غیب) اب ان کی حمایت میں جمے ہُوئے مناظرے یونہی چھوڑ کر یہ دربھنگی صاحب سوال علے السوال لے کر چلے اور ایک بے معنی رسالہ بنام اسکات المعتدی چھاپا اور بعنایتِ الٰہی خود بھی اس رسالے میں صاف اقرار کر دیا کہ اُن کے تمام اکابر آج تک لاجواب ہیں۔ یہ رسالہ یہاں ۹ شعبان کو پہنچا اور ۲۰ شعبان کو اس کا رَد ظفرالدین الطیب چھپا ہوا تیار تھا کہ اُسی دن جلسہ مدرسہ اہلسنت میں شائع کر دیا اور ۲۱ شعبان کو اُن کے سرآمد کے پاس رجسٹری شدہ اور اتباع کے یہاں نام بنام بھیج دیا ساٹھ ۶۰ راتیں کے بعد دربھنگی صاحب بولے تو یہ بولے کہ رسالہ کسی کو بھیجا ہی نہیں اور ایک خط اُسی چالاکی پر مشتمل بھیجا کہ صرف دو ۲ مسئلہ امکانِ کذب و علمِ غیب میں اختلاف ہے وبس یعنی وہ شدید شدید گالیاں کہ اُن کے اکابر نے اللہ و رسول جل وعلا و صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کو لکھ کر چھاپیں اصلاً کوئی قابلِ پرواہ بات نہیں۔ اس خط کے جواب میں معاً دو ۲ رسالے تصنیف ہو کر رجسٹری شدہ اُن کے پاس روانہ ہوئے، اول بارشِ سنگی، دوسرا پیکان جانگداز بر جانِ مکذبانِ بے نیاز، اس دوسرے میں گریز والے صاحبوں کی وہ ہوس بھی پوری کر دی یعنی مسئلہ امکانِ کذب و علمِ غیب ہی میں مناظرہ تازہ کر دیا۔ رجسٹری رسید طلب تھی ڈاک کی رسید تو آئی مگر آج پچاس ۵۰ دن ہوئے وہ بھی سو رہے حالانکہ ان کو صرف دس ۱۰ دن کی مہلت تھی۔

مسلمانو! للہ انصاف! یہ ان مدعیانِ دین و دیانت کی حالت ہے مُنہ بھر کر اللہ و رسول جل وعلا و صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کو سخت سخت گالیاں دیں، پھر جب مسلمان اس پر مواخذہ کریں جواب نہ دیں، سوالات جائیں جواب غائب، رسائل جائیں جواب غائب، رجسٹریاں جائیں جواب غائب، مناظرہ سے اپنا عجز صاف صاف لکھ دیں کہدیں اپنے اکابر کا لاجواب ہونا قبول کریں چھاپ دیں، اور پھر عوام کے بہکانے کو مناظرہ مناظرہ کی پکار، اُس پکار پر جو گرفت ہو اُس کے جواب سے پھر فرار اور وہی پکار، اس حیا کی کوئی حد ہے۔ سچ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے:

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ہیں، ان دسوں طائفوں اور ان کے امثال سے مصافحہ کرنا خود ہی حرام قطعی وگناہِ کبیرہ ہے اگر بلاقصد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اذا لم تستحی فاصنع ما شئت[1] جب تجھے حیا نہ ہو تو جو چاہے کر۔ ع

بیحیا باش و ہرچہ خواہی کن

(بیحیا ہوجا پھر جو چاہے کر۔ ت)

ہاں ہاں اے اللہ و رسول (جل وعلا وصلے اللہ تعالے علیہ وسلم) کو گالیاں دینے والو! کیا مسلمان اللہ و رسول (جل وعلا وصلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم) سے معاذ اللہ ایسے بے علاقہ ہوگئے کہ تم انھیں گالیاں لکھ لکھ کر چھاپو اور وہ بے پرواہی کرکے ٹال دیں۔ نہیں نہیں ضرور تمھیں دو باتوں سے ایک ماننی ہوگی یا تو خدا توفیق دے اُن گالیوں سے صراحۃً توبہ کرو جس طرح اُن کی اشاعت کی اُن سے صاف صاف اپنی توبہ اور اپنے حکم دشنام کا اعتراف چھاپو یا ان تمام رسائل وکتب کا جواب دو، جواب دو، جواب دو۔ اس کے سوا تمھارے حیلے حوالے ٹالے بالے ہرگز نہ سنے جائیں گے وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون[2] ○ (اور اب جان جائیں گے ظالم کس کروٹ پلٹا کھائیں گے۔ ت) ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم ۱۲ منہ عبدہ محمد ظفرالدین قادری غفرلہٗ۔

ف[1] ان تمام مرتد طوائف کا رد کافی وشافی کتاب مستطاب المعتمد المستند وکتاب لاجواب حسام الحرمین وکتاب کامل النصاب تمہید ایمان بآیات قرآن و ظفرالدین الجید و ظفرالدین الطیب وغیرہا میں ملاحظہ ہو سوا فرقہ چکڑالویہ کے کہ تالیف المعتمد المستند تک اس کا کوئی تذکرہ ان بلاد میں نہ آیا تھا، یہ کتابیں بریلی مطبع اہل سنت وجماعت کے پتے سے مولوی حکیم حسین رضا خاں صاحب سلمہ سے مل سکتی ہیں، المعتمد المستند عربی زبان میں ۲۳۲ صفحے ہیں قیمت (عہ) تمہید ایمان بآیات قرآن

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: اُن نفیس اسلامی کتابوں کے نام جن سے ایمان تازہ ہو اور مرتدوں کی چالاکیوں کا حال کھلے۔

---

[1] المعجم الکبیر حدیث ۶۵۸ و ۶۶۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱۷/ ۲۳۷ و ۲۳۸

[2] القرآن الکریم ۲۶/ ۲۲۷

بھی اُن کے بدن سے بدن چھُوجائے تو وضو کا اعادہ مستحب ہے۔

(۱۱) ناخن سے کہنی تک اپنے ہاتھ کا کوئی حصّہ گرچہ کھُجانے میں اگرچہ بھُولے سے بلاحائل اپنے ذکر کو لگ جانا۔

(۱۲) ہتھیلی یا کسی اُنگلی کا پیٹ اپنے یا پرائے ستر غلیظ یعنی ذکر یا فرج یا دُبر کو بے حائل چھُوجانا اگرچہ وہ دوسرا آدمی کتنا ہی چھوٹا بچّہ یا مُردہ ہو۔

(۱۳) نامحرم عورت کے کسی حصّہ جلد سے اپنا کوئی حصّہ جلد بے حائل چھُوجانا اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ عورت مُردہ یا بُڑھیا ہو اگرچہ نہ قصد ہو نہ شہوت، چاہے لذّت نہ پائے، جبکہ وہ عورت بہت صغیرہ چار پانچ برس کی بچّی نہ ہو۔

(۱۴) اگر اُس چھُوجانے سے لذّت آئی تو نامحرم کی بھی قید نہیں، نہ جلد کی خصوصیت، نہ بے حائل کی ضرورت، مثلاً رقیق یا متوسط حائل کے اوپر سے اپنی بہن یا بیٹی کے بال سے مَس ہوجانے پر اتفاقاً لذّت کا آجانا جبکہ عورت قابلِ لذّت ہو اور حائل بہت بھاری مثل رضائی وغیرہ کے نہ ہو۔

(۱۵) نامحرم عورت قابلِ لذّت کو بقصدِ شہوت چھُوجانا اگرچہ حائل کتنا ہی بھاری ہو اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ لذّت نہ پائے مثلاً لحاف کے اوپر سے اُس کے بالوں پر ہاتھ رکھنا۔

اور ان کے سوا اور بہت صورتیں ہیں، اور ایک اصل کُلّی یہ ہے کہ جس بات سے کسی اور امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

میں صرف آیاتِ قرآنیہ سے بتایا ہے کہ ایمان کے یہ معنی ہیں اللہ و رسول (جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) کی تعظیم و محبّت ایسی ہو تو مسلمان ہے اللہ و رسول (جل وعلا وصلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم) کو گالیاں دینا کفر ہے۔ ایسوں کے کفر میں جو خود دیولوگ اور آج کل کے بعض آزاد خیال والے حیلے حوالے نکالتے ہیں نہایت سلیس و مہذب بیان میں قرآن مجید سے اُن کا جواب ہے، یہ وُہ کتاب ہے جس کا دیکھنا ہر مسلمان کو نہایت ضروری ہے۔ حسام الحرمین میں اکابر علمائے حرمین شریفین کی مُہری تصدیقات و فتاوٰی ہیں جن میں اُن دشنام دہندوں کا حکم شرعی مدلل ہے اُس کا مطالعہ پکّا مسلمان بناتا ہے، دونوں کا مجموعہ ۵ اجز ہے۔ ہدیہ صرف ۱۰/ ار اور یکم محرم ۱۳۲۶ھ سے ۱۲ ربیع الاول تک آٹھ ہی آنے (۸/) ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب اُن دشنامیوں کے فرار اور عیاریوں کے اظہار میں، حجم سواد و جز قیمت (۱/) مسلمان اپنا دینی فائدہ حاصل کریں و باللہ التوفیق ۱۲ منہ سید عبدالرحمٰن عفاعنہ ۲ محرم الحرام ۱۳۲۶ھ۔

مجتہد کے مذہب میں وضو جاتا رہتا ہے اُس کے وقوع سے ہمارے مذہب میں اعادہ وضو مستحب ہے۔

درمختار میں ہے:

الوضوء مندوب فی نیف وثلثین موضعا ذکرتھا فی الخزائن منھا بعد کذب و غیبۃ وقھقھۃ وشعر و اکل جزور وبعد کل خطیئۃ وللخروج من خلاف العلماء اھ[1]۔

وضو تیس[30] سے زیادہ مقامات میں مستحب ہے،ان سب کا ذکر میں نے خزائن میں کیا ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں: جھوٹ[1]، غیبت[2]، قہقہہ[3]، شعر[4]، اونٹ[5] کا گوشت کھانے کے بعد، اور ہر گناہ[6] کے بعد، اور اختلافِ[7] علماء سے نکلنے کے لئے اھ (ت)

اقول والحقت النمیمۃ لانھا کالغیبۃ او اشد ثم رأیتھا فی میزان الامام الشعرانی وغیرہ والحقت الفحش لانہ اخبأ من الشعر وربما یدخل فی قولہ خطیئۃ والشتم لانہ اخبث واخنع ثم رأیت التصریح بہ فی انوار الشافعیۃ۔

اقول میں نے چغلی[8] کو بھی شامل کیا اس لئے کہ وہ غیبت ہی کی طرح ہے یا اس سے بھی سخت، پھر میں نے میزانِ امام شعرانی وغیرہ میں اس کا ذکر دیکھا۔ اور فحش[9] کو میں نے شامل کیا اس لئے کہ وُہ شعر سے زیادہ بُرا ہے، اور یہ درمختار کے لفظ "ہر گناہ" کے تحت آسکتا ہے۔ اور گالی[10] دینے کو شامل کیا اس لئے کہ یہ اور بدتر اور فحش تر ہے پھر انوارِ شافعیہ میں مَیں نے اس کی تصریح دیکھی۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

منھا لغضب ونظر لمحاسن امرأۃ وبعد کذب وغیبۃ لانھما من النجاسات المعنویۃ ولذا یخرج

ان اسباب میں چند یہ ہیں، غصہ[11] آنا، کسی عورت کے حسن[12] پر نظر، اور جھوٹ اور غیبت کے بعد اس لئے کہ یہ دونوں معنوی نجاستیں ہیں اس لئے کہ جھوٹ

ف: جھوٹ اور غیبت معنوی نجاست ہیں ولہذا جھوٹے کے منہ سے ایسی بدبو نکلتی ہے کہ حفاظت

(باقی اگلے صفحہ پر)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۷و۱۸

من الکاذب نتن یتباعد منہ   بولنے والے سے ایسی بدبو اٹھتی ہے جس سے محافظ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کے فرشتے اُس وقت اُس کے پاس سے دُور ہٹ جاتے ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے، اور اسی طرح ایک بدبو کی نسبت رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ یہ ان کے منہ کی سڑاندھ ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں، اور ہمیں جو جھوٹ یا غیبت کی بدبو محسوس نہیں ہوتی اس کی یہ وجہ ہے کہ ہم اس سے مالوف ہوگئے ہماری ناکیں اس سے بھری ہوئی ہیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں جو رہتا ہے اسے اس کی بدبو سے ایذا نہیں ہوتی دوسرا آئے تو اس سے ناک نہ رکھی جائے انتہی۔

مسلمان اس **نفیس فائدے** کو یاد رکھیں اور اپنے رب سے ڈریں جھوٹ اور غیبت ترک کریں، کیا معاذ اللہ مُنہ سے پاخانہ نکلنا کسی کو پسند ہوگا باطن کی ناک کُھلے تو معلوم ہو کہ جھوٹ اور غیبت میں پاخانے سے بدتر سڑاندھ ہو۔ رہیں وہ حدیثیں جن کی طرف علامہ شامی نے اشارہ کیا۔ جامع ترمذی میں بسند حسن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا کذب العبد کذبۃ تباعد الملک عنہ میسرۃ میل من نتن ما جاء بہ[1]۔ رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الصمت و ابونعیم فی حلیۃ الاولیاء[2] عنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

جب کوئی شخص جھوٹ بولتا ہے اس کی بدبُو کے باعث فرشتہ ایک میل مسافت تک اُس سے دُور ہوجاتا ہے (کتاب الصمت میں ابن ابی الدنیا اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں روایت کیا رضی اللہ تعالےٰ عنہم۔ ت)

امام احمد بسند صحیح جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالےٰ عنہما سے راوی ہم خدمت اقدس حضور سید عالم صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم میں حاضر تھے کہ ایک بدبُو اُٹھی، رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

اتدرون ما ھذہ الریح، ھذہ

جانتے ہو کہ یہ بدبو کیا ہے، یہ ان کی بدبو ہے جو

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] سنن الترمذی کتاب البر والصلۃ حدیث ۱۹۷۹ دارالفکر بیروت ۳/ ۳۹۲

[2] حلیۃ الاولیاء ترجمہ عبدالعزیز بن ابی رواد ۴۰۰ حدیث ۱۱۹۱۸ دارالکتب العلمیہ بیروت ۸/ ۲۱۴

الملك الحافظ کما ورد فی الحدیث وکذا اخبر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن ریح منتنۃ بانہا ریح الذین یغتابون الناس والمؤمنین ولالف ذٰلك منا وامتلاء انوفنا منہا لاتظہر لنا کالساکن فی محلۃ الدباغین وقہقہۃ لانہا لما کانت فی الصلوٰۃ جنایۃ تنقض الوضوء اوجبت نقصان الطہارۃ خارجہا فکان الوضوء منہا مستحبا کما ذکرہ سیدی عبد الغنی النابلسی فی نہایۃ المراد علٰی ھدیۃ ابن العماد وشعر ای قبیح وللخروج من خلاف العلماء کمس ذکرہ وامرأۃ[1] اھ ملتقطا۔

فرشتہ دُور ہٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے' اسی طرح حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک بدبُو سے متعلق بتایا کہ یہ ان کی بدبو ہے جو لوگوں کی اور مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں۔ چوں کہ ہمیں ان سے الفت ہوگئی ہے اور ہماری ناکیں ان سے بھری ہُوئی ہیں اس لئے یہ ہمیں محسوس نہیں ہوتیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں رہنے والے کا حال ہوتا ہے ۔۔۔ اور قہقہہ، اس لئے کہ جب یہ اندرونِ نماز ایسا جُرم ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو بیرونِ نماز اس سے وضو میں نقص آجائے گا اس لئے اس سے وضو مستحب ہوا، جیسا کہ سیدی عبد الغنی نابلسی نے "نہایۃ المراد علٰی ہدیۃ ابن العماد" میں اسے ذکر کیا ہے۔ اور شعر یعنی بُرا شعر، اور اختلافِ علماء سے نکلنے کے لئے جیسے اپنے ذکر یا کسی عورت کا چُھو جانا اھ ملتقطا (ت)

میزان امام شعرانی قدس سرہ الربانی میں ہے:

سمعت سیدی علیا الخواص رحمہ اللہ

میں نے سیدی علی خواص رحمہ اللہ تعالٰی سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ریح الذین یغتابون المؤمنین[2] رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب ذم الغیبۃ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں ۔۔۔ (اس کو ابن ابی الدنیا نے کتاب ذم الغیبت میں روایت کیا ہے اللہ ان سے راضی ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔ ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۹۱/۱

[2] مسند احمد بن حنبل عن جابر بن عبداللہ المکتب الاسلامی بیروت ۳۵۱/۳

تعالٰی یقول وجہ من نقض الطھارۃ بالقھقھۃ اونوم الممکن مقعدہ[ف۱] اومس[ف۲] الابط الذی فیہ صنان اومس[ف۳] ابرص اوجذم اوکافر اوصلیب[ف۴] اوغیر ذٰلک مما وردت فیہ الاخبار الاخذ بالاحتیاط، قال وجمیع النواقض متولدۃ من الاکل ولیس لنا ناقض من غیر الاکل ابدا فلو لاالاکل والشرب مااشتھینا لمس النساء ولا تکلمنا بغیبۃ ولا نمیمۃ اھ. بالالتقاط۔

سنا کہ قہقہہ، سرین زمین پر جمائے ہوئے سوجانا، بدبودار بغل چھوجانا، برص یا جذام والے، یا کافر یا صلیب کا مس ہونا اور ایسے ہی امور جن میں احادیث وارد ہیں ان سب سے وضو ٹوٹنے کی وجہ احتیاط اختیار کرنے کو بتایا گیا ہے۔ انھوں نے فرمایا: تمام نواقضِ وضو کھانے سے پیدا ہونے والے ہیں اور ہمارے لئے غیر اکل سے کوئی ناقض نہیں۔ اگر کھانا پینا نہ ہوتا تو عورتوں کے چھونے کی ہم میں شہوت بھی نہ ہوتی نہ ہی غیبت اور چغلی ہماری زبان پر آتی اھ بالالتقاط۔ (ت)

کتاب الانوار امام ابویوسف اردبیلی میں ہے:

لاینتقض بالکذب والشتم والغیبۃ والنمیمۃ ویستحب فی الکل للخلاف[۲]۔

جھوٹ، گالی دینے، غیبت، چغلی سے وضو نہیں ٹوٹتا اور مستحب ان سب میں ہے کیوں کہ محلِ اختلاف ہے۔ (ت)

فتح المعین بشرح قرۃ العین للعلامۃ زین الشافعی تلمیذ ابن حجر المکی میں ہے:

ف۱: مسئلہ سوتے میں دونوں سرین زمین پر جمے ہوں تو وضو نہیں جاتا مگر اعادہ وضو مستحب جب بھی ہے۔
ف۲: مسئلہ بغل کھجانے سے وضو مستحب ہے جبکہ اُس میں بدبو ہو۔
ف۳: مسئلہ جذامی یا برص والے سے مَس کرنے میں بھی تجدیدِ وضو مستحب ہے۔
ف۴: مسئلہ صلیب جسے نصارٰی پُوجتے ہیں اور ہنود کے بُت وغیرہ کے چھُونے سے بھی نیا وضو چاہیے۔

---

[۱] میزان الشریعۃ الکبرٰی باب اسباب الحدث دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۴۵
[۲] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطہارۃ فصل اسباب الحدیث مطبع جمالیہ مصر ۱/۲۹

یندب الوضوء من لمس یھودی 25
ونظر بشھوۃ ولو الی محرم و تلفظ بمعصیۃ وغضب۔[1]

یہودی کو چھُو جانے، شہوت سے نظر کرنے ۔ اگرچہ محرم ہی کی طرف ہو ۔ معصیت کی بات زبان پر لانے، اور غصّہ سے وضو مستحب ہے۔

رحمۃ الامہ فی اختلاف الائمہ میں ہے:

اتفقوا علی ان من مس فرجہ بعضو غیر یدیہ لاینتقض وضوؤہ واختلفوا فیمن مس ذکرہ بیدہ فقال ابوحنیفۃ لامطلقا والشافعی ینتقض بالمس بباطن کفہ دون ظاھرہ من غیر حائل بشھوۃ اوبغیرھا والمشھور عند احمد انہ ینتقض بباطن کفہ وبظاھرہ۔[2]

اس پر اتفاق ہے کہ جو اپنی شرمگاہ ہاتھ کے علاوہ کسی عضو سے چھُو دے اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اس کے بارے میں اختلاف ہے جس نے اپنا ذکر ہاتھ سے چھُو دیا امام ابوحنیفہ نے فرمایا: مطلقاً نہ ٹوٹے گا۔ امام شافعی نے فرمایا: پشتِ دست سے چھُودے تو نہ ٹوٹے گا اور اگر ہتھیلی کے پیٹ سے بغیر کسی حائل کے شہوت کے ساتھ یا بلاشہوت چھُو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا ۔ اور امام احمد کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ ہتھیلی کے باطن وظاہر کسی طرف سے بھی چھُو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ (ت)

میزان میں ہے:

وجہ من نقض الطہارۃ بلمس الذکر بظھر الکف اوبالید الی المرفق فھو الاحتیاط لکون الید تطلق علی ذلک کما فی حدیث اذا افضی احدکم بیدہ الی فرجہ ولیس بینھما ستر ولاحجاب فلیتوضأ۔[3]

ہتھیلی کی پشت سے یا کہنی تک ہاتھ کے کسی حصے سے وضو ٹوٹنے کی وجہ احتیاط کو بتایا گیا ہے اس لئے کہ ہاتھ کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: جب تم میں کوئی اپنا ہاتھ اپنی شرم گاہ تک پہنچادے اور دونوں میں کوئی پردہ اور حائل نہ رہ جائے تو وہ وضو کرے۔ (ت)

---

[1] فتح المعین شرح قرۃ العین بیان نواقض الوضوء عامر الاسلام پورپریس کیرص ص ۲۴ و ۲۵

[2] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ باب اسباب الحدث دولۃ قطر ص ۱۳

[3] میزان الشریعۃ باب اسباب الحدث دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۴۲

25
25

انوارِ ائمہ شافعیہ میں ہے :

اسباب الحدث اربعة الرابع مس فرج اٰدمی بالراحة اوبطن اصبع قبلا کان اودبرا ناسیا اوعامدا من ذکر اوانثی صغیرا اوکبیرحی اومیت من نفسه اوغیره ولومس برؤس الاصابع او بما بینها مما لایلی بطن الکف او بحروف الکفین او مس انثییه او الیتیه او عجانه اوعانته لم ینتقض[1]

حدث کے اسباب چار ہیں، چوتھا کسی انسان کی شرمگاہ کا مس ہوجانا ہتھیلی سے یا انگلی کے پیٹ سے، آگے کی شرمگاہ ہو یا پیچھے کی، بھول کر ہو یا قصدًا، مرد کی ہو یا عورت کی، چھوٹا ہو یا بڑا، زندہ یا مُردہ، اپنی شرمگاہ ہو یا دوسرے کی۔ اور اگر انگلیوں کے سروں سے مَس ہوجائے یا انگلیوں کے ان درمیانی حصوں سے جو بطنِ کف سے ملے ہوئے نہیں ہیں، یا ہتھیلیوں کے کناروں سے مس ہو یا انثیین کو یا سرینوں کو یا خصیتین اور دُبر کے درمیان کے حصّے کو یا پیڑو کو چھودے تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

اُسی میں ہے :

الثالث لمس بشرة المرأة الکبیرة الاجنبیة بلاحائل فان لمس شعرا اوسنا اوظفرا اوبالشعر اوالسن او الظفر اوصغیرة لاتشتھی اومحرما بنسب اورضاع اومصاھرة اوکبیرة اجنبیة مع حائل وان رق ولوبشھوة لم ینتقض ولولمس امراته اوامته اومیتة اوعجوزة فانیة او بلاشھوة او بلا قصد انتقض واذا کانت المرأة فوق سبع

تیسرا اجنبی قابلِ شہوت عورت کی جلد کا بغیر حائل چھُوجانا ـــ اگر بال یا دانت یا ناخن کو مس کیا یا بال یا دانت یا ناخن سے مَس کیا یا عورت اتنی چھوٹی ہے کہ قابلِ شہوت نہیں، یا نسب یا رضاعت یا مصاہرت کسی سبب سے وہ محرم ہے یا بڑی اجنبیہ ہے مگر کوئی حائل درمیان ہے اگرچہ باریک ہو اگرچہ شہوت کے ساتھ ہو، تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر اپنی بیوی یا باندی یا مری ہوئی یا فانیہ بڑھیا کو مَس کیا یا بے شہوت یا بے ارادہ مس کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور

[1] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطہارۃ فصل اسباب الحدث مطبع جمالیہ مصر ۱/۳۱

سنین فلاشك فی انتقاض الوضوء بلمسها و اما اذا کانت دون ست سنین فاصحابنا خرجوا علی قولین المذھب انه لاینتقض[1]۔

جب سات سال سے زیادہ کی ہو تو اس کے چھُونے سے وضو ٹوٹنے میں کوئی شک نہیں اور اگر چھ سال سے کم کی ہو تو یہاں ہمارے اصحاب کے دو قول ہیں۔ مذہب یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

عشماویہ اور اس کی شرح جواہر زکیہ للعلامہ احمد المالکی میں ہے :

(و) ینتقض الوضوء (بلمس) اجنبیة یلتذ بمثلها عادة و لو ظفرها او شعرها او فوق حائل خفیف قیل و الکثیف (وان لم یقصد اللذة و لم یجدها فلا وضوء علیه)[2]۔

ایسی اجنبیہ جو عادۃً قابلِ لذت ہے اس کے چھُو جانے سے وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ اس کے ناخن یا بال ہی کو چھُوئے یا خفیف حائل کے اوپر سے چھُوئے ایک قول ہے کہ دبیز کے اوپر سے بھی۔ اور اگر لذت کا قصد نہیں، نہ لذت پائی تو اس پر وضو نہیں۔ (ت)

حاشیہ علامہ سفطی میں ہے :

قوله لمس اجنبیة ھذا ضعیف و المعتمد ان وجود اللذة بالمحرم ناقض و لا فرق بین المحرم وغیرھا الا فی القصد وحده بدون وجدان ففی الاجنبیة ناقض وفی المحرم غیر ناقض قوله عادة ای عادة الناس لا المتلذذ وحده فخرج به صغیرة لاتشتھی کبنت خمس و عجوز مسنة انقطع منھا ارب الرجال بالکلیة قوله و الکثیف قال الشیخ فی حاشیة

ان کا قول "اجنبیہ کو مس کرنا" یہ ضعیف ہے۔ معتمد یہ ہے کہ محرم سے لذت پالی گئی تو یہ بھی ناقض ہے اور محرم و نامحرم میں فرق صرف یہ ہے کہ قصد ہو لذت نہ ملے تو اجنبیہ میں ناقض ہے اور محرم میں ناقض نہیں۔ ان کا قول "عادۃً" یعنی لوگوں کی عادت کے لحاظ سے، صرف لذت پانے والے کی عادت مراد نہیں تو اس قید سے وہ صغیرہ خارج ہوگئی جو قابلِ شہوت نہیں جیسے پانچ سال کی بچی اور وہ سن رسیدہ بڑھیا جس سے مردوں کی خواہش بالکل منقطع ہوچکی ۔ قولہ "دبیز

[1] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطھارۃ فصل اسباب الحدث مطبع جمالیہ مصر ۱/۳۱

[2] الجواہر الزکیۃ شرح مقدمۃ العشماویۃ

ابی الحسن المعتمد ان الاقسام ثلثة خفیف جدا وکثیف لاجدا کالقباء وجدا کالطراحة فالاولان حکمهما النقض علی الراجح واما الاخیر فالنقض فی القصد دون الوجدان [1]

سے بھی، شیخ نے حاشیۂ ابوالحسن میں لکھا ہے کہ معتمد یہ ہے کہ تین قسمیں ہیں : (۱) بہت خفیف (۲) دبیز جو بہت زیادہ دبیز نہ ہو جیسے قبا (۳) اور بہت دبیز جیسے لحاف، تو پہلے دونوں کا حکم بر قول راجح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور اخیر میں یہ حکم ہے کہ قصد ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اتفاقًا لذت مل جانے سے نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

مستحبِ وضو اور بھی ہیں مگر یہاں وہی اکثر ذکر کئے جن کا وضو میں وقوع عادۃً بعید نہ ہو لہذا کفار کی وہ قسمیں بیان کرنی ہُوئیں جو بغلط مدعی اسلام ہیں کہ ان میں بہتیرے نماز پڑھتے وضو کرتے مسجد میں آتے ہیں تو وضو کرتے میں اُن سے بدن چھُو جانا بعید نہیں۔ یُوں ہی کبھی وضو کرتے میں پانی کم ہو جاتا اور آدمی اپنی کنیز یا خادمہ یا زوجہ وغیرہا سے مانگتا اور لینے میں ہاتھ سے ہاتھ لگ جاتا ہے وغیر ذلک۔ کامل احتیاط والے کو ان مسائل پر اطلاع نہایت مناسب ہے۔ آپ بے فصل نماز وغیرہ عبادات مقصودہ یا بے تبدل مجلس اعادہ وضو کی کراہت اگر ہو گی بھی تو وہاں کہ اعادہ کے لئے کوئی سبب خاص نہ ہو ورنہ بعد وجود سبب وہ بے وجہ نہیں کہ اسراف ہو۔ اور اگر مواضع خلاف میں نزاع عود بھی کرے کہ رعایت خلاف وہیں مستحب ہے کہ اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے کما فی ردالمحتار وغیرہ، تو پہلی نودس صورتیں کہ گویا حدث معنوی ونجاست باطنی مانی گئیں اثباتِ وضو میں اُن کا وقوع کیا نادر ہے اور شک نہیں کہ دربارۂ نقض ونقض وضو وبعض وضو کا حکم ایک ہی ہے جس طرح وضوئے کامل پر کوئی ناقض طاری ہونے سے پورا وضو جاتا رہتا ہے اور خلال وضو میں اس کے وقوع سے جتنا وضو ہو چکا ہے اتنا ٹوٹ جاتا ہے یُونہی یہ اشیاء جن سے طہارت ناقص و بے نور ہو جاتی ہے جب کامل وضو پر واقع ہوں تو پورے وضو کا اعادہ مستحب ہو گا اور اثنائے وضو میں ہوں تو جتنا کر چکا ہے اُس قدر کا۔ اور بہرحال یہ وضوئے آخر یا وضو علی الوضو سے خارج نہ ہو گا کہ وضوئے اول منتقض نہ ہوا۔ اس تقریر پر نہ صرف یہی وجہ اخیر بلکہ تینوں وجہیں مندفع ہو گئیں وللہ الحمد۔

ف : جن باتوں سے اعادۂ وضو مستحب ہے جب وہ وضو کرتے میں واقع ہوں تو مستحب ہے کہ پھر سرے سے وضو شروع کرے۔

[1] حاشیۃ علامہ سفطی علی مقدمۃ العشماویۃ۔

صورت ثانیہ یعنی شک میں فقیر نے نہ دیکھا کہ کسی کو شک ہو ماسوا ملا علی قاری کے کہ انھوں نے شک کو یکسر ساقط اللحاظ کیا اور اس کے اعتبار کو وسوسہ کی طرف منجر بانا۔ مرقاۃ میں فرمایا:

قلت اما قوله (ای قول الامام النسفی فی الکافی) لطمانینۃ القلب عند الشك ففیہ ان الشك بعد التثلیث لاوجہ لہ وان وقع بعدہ فلا نہایۃ لہ و ھو الموسوسۃ، ولھذا اخذ ابن المبارك بظاھرہ فقال لا اٰمن اذا زاد علی الثلث ان یاثم، و قال احمد و اسحٰق لایزید علیھا الا مبتلی ای بالجنون لمظنۃ انہ بالزیادۃ یحتاط لدینہ قال ابن حجر ولقد شاھدنا من الموسوسین من یغسل یدہ فوق المئین وھو مع ذٰلك یعتقد ان حدثہ ھو الیقین، قال و اما قولہ (ای الامام النسفی) لانہ امر بترك ما یریبہ الٰی آخرہ ففیہ ان غسل المرۃ الاخرٰی مما یریبہ فینبغی ترکہ الی ما لا یریبہ وھو ما عینہ الشارع لیتخلص عن الریبۃ والوسوسۃ اھ۔

کافی میں امام نسفی کے قول "شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے زیادتی" پر یہ کلام ہے کہ تین بار دھولینے کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر اس کے بعد بھی شک واقع ہو تو اس کی کوئی انتہا نہیں اور یہی وسوسہ ہے۔ اسی لئے حضرت ابن مبارک نے ظاہر حدیث کو اختیار کرکے فرمایا مجھے اندیشہ ہے کہ تین بار سے زیادہ دھونے کی صورت میں وہ گنہگار ہو۔ امام احمد و اسحاق نے فرمایا: تین پر زیادتی وہی کرے گا جو جنون میں مبتلا ہو اس گمان کی وجہ سے کہ وہ اپنے دین میں احتیاط سے کام لے رہا ہے — ابن حجر نے فرمایا: ہم نے ایسے بھی وسوسہ زدہ دیکھے جو سَو بار سے زیادہ ہاتھ دھوکر بھی یہ سمجھتا ہے کہ اب بھی اس کا حدث یقیناً باقی ہے — مولانا علی قاری آگے لکھتے ہیں: امام نسفی کا یہ فرمانا کہ اسے شک کی حالت چھوڑ دینے کا حکم ہے تو اس پر یہ کلام ہے کہ ایک بار اور دھونے سے بھی اسے شک ہی رہے گا تو اسے یہی چاہئے کہ اسے چھوڑ کر وہ اختیار کرے جس سے شک نہ پیدا ہو اور یہ وہی ہے جسے شارعین نے متعین فرمایا ہے تاکہ شک اور وسوسہ سے چھٹکارا پائے اھ(ت)

لہ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الطہارۃ تحت الحدیث ۴۱۷ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۱۲۴

اقول اولاً [ف۱] شک کے لئے منشا صحیح ہوتا ہے مثل سہو وغفلت بخلاف وسوسہ۔ اول بلاشبہہ شرعاً معتبر اور فقہ میں صدہا مسائل اُس پر متفرع۔ اگر اُسے ساقط اللحاظ کریں تو شک کا باب ہی مرتفع ہوجائے گا اور ایک جمِ غفیر مسائل واحکام سے جن پر اطباق و اتفاقِ ائمہ ہے انکار کرنا ہوگا۔

ثانیاً [ف۲] حدیث دع مایریبك الٰی مالا یریبك کا صریح ارشاد طرح مشکوک واخذ متیقن ہے کہ مشکوک میں ریب ہے اور متیقن بلاریب، نہ یہ کہ شک کا کچھ لحاظ نہ کرا اور امر مشکوک ہی پر قانع رہ کہ یہ مالایریبك نہ ہوا بلکہ یریبك۔

ثالثاً [ف۳] صحیح مسلم شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا شك احدکم فی صلٰوته فلم یدرکم صلی ثلثا او اربعا فلیطرح الشك ولیبن علی ما استیقن ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم فان کان صلی خمسا شفعن له صلٰوته وان کان صلی اتماما لاربع کانتا ترغیما للشیطٰن [۱]

جب تم میں کسی کو اپنی نماز میں شک پڑے یہ نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو جتنی بات مشکوک ہے اُسے چھوڑ دے اور جس قدر پر یقین ہے اسی پر بنائے کار رکھے (یعنی صورت مذکورہ میں تین ہی رکعتیں سمجھے کہ اسی قدر پر یقین ہے اور چوتھی میں شک ہے تو چار نہ سمجھے لہٰذا ایک رکعت اور پڑھ کر) سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرلے اب اگر واقع میں اس کی پانچ رکعتیں ہوئیں تو یہ دونوں سجدے (گویا ایک رکعت کے قائم مقام ہوکر) اس کی نماز کا دوگانہ پورا کردیں گے (ایک رکعت اکیلی نہ رہے گی جو شرعاً باطل ہے بلکہ ان سجدوں سے مل کر گویا ایک نفل دوگانہ جداگانہ ہوجائے گا) اور اگر واقع میں چار ہی ہوئیں تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلّت وخواری ہوں گے (کہ اس نے شک ڈال کر نماز باطل کرنی چاہی تھی اُس کی نہ چلی اور مصطفٰی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی رحمت سے نماز پوری کی پوری رہی)۔

یہ اس مطلب کا خاص جزئیہ خود حضور پرنور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد اقدس سے ہے۔

ف۱: تطفل تاسع علی القاری ف۲: تطفل عاشر علیه ف۳: تطفل الحادی عشر علیه

[۱] صحیح مسلم کتاب المساجد فصل من شک فی صلٰوۃ فلم یدرکم صلی الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۱۱

رابعاً [ف۱] مسند احمد میں سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من صلی صلوٰۃ یشك فی النقصان فلیصل حتی یشك فی الزیادۃ۔ [۱]	جسے نماز میں کامل و ناقص کا شک ہو وہ اتنی پڑھے کہ کامل و زائد میں شک ہو جائے۔

مثلاً تین اور چار میں شبہہ تھا تو یہ تمامی و نقصان میں شک ہے اسے حکم ہے کہ ایک رکعت اور پڑھے اب چار اور پانچ میں شبہہ ہو جائیگا کہ اب تمامی و زیادت میں شک ہے۔ یہ حدیث سے تو اُس مطلب کی دوسری تصریح ہے ہی مگر دکھانا یہ ہے کہ اس کی شرح میں خود مُلّا علی قاری فرماتے ہیں:

لیبن علی الاقل المتیقن فان زیادۃ الطاعۃ خیر من نقصانھا۔ [۲]	یعنی کم پر بنا رکھے جتنی یقیناً ادا کی ہیں کہ اگر واقع میں کامل ہو چکی تھیں اور ایک رکعت بڑھ گئی تو یہ اس سے بہتر ہے کہ ایک رکعت کم رہ جائے طاعت کی افزونی اس کی کمی سے افضل ہے۔

معلوم نہیں یہ حکم وضو میں کیوں نہ جاری فرمایا حالانکہ اُس کی بیشی نماز میں رکعت بڑھا دینے کے برابر نہیں ہو سکتی۔

خامساً [ف۲] وہ جو فرمایا تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اس سے مراد علم الٰہی میں تثلیث ہولینا ہے یا علم متوضی میں۔ بر تقدیر ثانی بیشک شک کی کوئی وجہ نہیں مگر وہ ہرگز مراد نہیں کہ کلام شک میں ہے نہ علم میں، اور بر تقدیر اول علم الٰہی شک عبد کا کیا منافی۔ بندہ اس پر مکلف ہے جو اس کے علم میں ہے نہ اس پر جو علم الٰہی میں ہے جس کے علم کی طرف اسے کوئی سبیل نہیں۔

سادساً [ف۳] معلوم ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم غسل میں سرِ انور پر تین بار پانی ڈالتے اور اسی کا حکم مردوں عورتوں سب کو فرمایا، خاص عورتوں کے باب میں بھی یہی حکم بالتصریح ارشاد ہوا ہے

ف۱: **تطفل** الثانی عشر علیہ
ف۲: **تطفل** الثالث عشر علیہ
ف۳: **تطفل** الرابع عشر علیہ

---

[۱] مسند احمد بن حنبل حدیث عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۱۹۵
[۲] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الصلوٰۃ باب السہو حدیث ۱۰۲۲ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۳/ ۱۰۸

صحیح مسلم وسنن اربعہ میں ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! میں سر گندھواتی ہوں کیا نہاتے میں کھول دیا کروں؟ فرمایا:

انمایکفیك ان تحثی علی راسك ثلث حثیات۔[1]
سر پر تین لپ پانی ڈال لیا کرو یہی کافی ہے۔

آخر امر چہارم میں حدیث ابی داود ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے گزری کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اما المرأۃ فلاعلیہا ان لاتنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا۔[2]
عورت کو کچھ ضرور نہیں کہ اپنا گندھا سر کھولے بس تین لپ پانی ڈال لے۔

ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے طریقہ غسل میں روایت فرماتی ہیں:

ثم یصب علی راسہ ثلث غرفات بیدیہ۔[3]
پھر سر مبارک پر تین لپ ڈالتے تھے

رواہ عنہا رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

اور خود اپنا فرماتی ہیں:

لقد کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد و ما ازید علی ان افرغ علی رأسی ثلث افراغات. رواہ احمد و مسلم۔[4]

میں اور رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم ایک برتن سے نہایا کرتے، اور میں اپنے سر پر تین ہی بار پانی ڈالتی یعنی جعد مبارک نہ کھولتیں (اسے احمد ومسلم نے روایت کیا۔ ت)

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض باب حکم ضفائر المغتسلۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵۰
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ھل تنقض المرأۃ شعرھا عند الغسل حدیث ۱۰۵ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۶۰
سنن ابن ماجہ " باب ماجاء فی غسل النساء من الجنابۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۵
سنن ابی داود " باب المرأۃ ھل تنقض شعرہا الخ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۳۳
[2] " " " " " " " " " " ۱/ ۳۴
[3] صحیح البخاری کتاب الغسل باب الوضوء قبل الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹
[4] صحیح مسلم کتاب الحیض باب حکم ضفائر المغتسلۃ " " " ۱/ ۱۵۰
مسند احمد بن حنبل عن عائشہ رضی اللہ تعالٰے عنہا المکتب الاسلامی بیروت ۶/ ۴۳

بالینہمہ یہی ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا فرماتی ہیں:[1]

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ وضوءہ للصلٰوۃ ثم یفیض علی راسہ ثلث مرار ونحن نفیض علی رؤسنا خمسا من اجل الضفر، رواہ ابوداؤد۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نماز کا سا وضو کرکے سراقدس پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم بیبیاں سر گندھے ہونے کی وجہ سے اپنے سروں پر پانچ بار پانی بہاتی ہیں (اس کو ابوداؤد نے روایت کیا۔ ت)

اب کون کہہ سکتا ہے کہ معاذ اللہ امہات المومنین کا یہ فعل وسوسہ تھا۔ حاش بلکہ وہی اطمینانِ قلب جسے علمائے کرام یہاں فرمارہے ہیں۔

سابعا وھو الحل[2] صورتیں تین ہیں:

اول یہ کہ متوضی جانتا ہے کہ میں نے تین بار دھولیا، ہر بار بالاستیعاب، پھر اس کا دل مطمئن نہ ہوا اور چوتھی بار اور بہانا چاہے۔

دوم یاد نہیں کہ تین بار پانی ڈالا یا دو بار۔

سوم تثلیث تو معلوم ہے مگر ہر بار استیعاب میں شک ہے۔

ملا علی صورتِ اولٰی سمجھے ہیں جب تو فرماتے ہیں کہ تین پورے ہونے کے بعد شک کے کیا معنے۔ اپنا شک چھوڑے اور جو عدد شارع صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے مقرر فرمایا اس پر قانع رہے۔ اس صورت میں اُن کا انکار بیشک صحیح ہے مگر یہ ہرگز مرادِ علماء نہیں، اُن کا کلام صورتِ شک میں ہے اور یہ صورت صورتِ علم ہے اور وسوسہ مردود و نامعتبر ہے۔ شک کی صورت دو صورت اخیر ہیں وہی مراد ائمہ ہیں اور اُن پر قاری کا کوئی اعتراض وارد نہیں ان میں طمانینتِ قلب ضرور مطلوب شرع ہے جن میں سے اُمہات المومنین کا پانچ بار پانی ڈالنا صورت اخیرہ ہے وباللہ التوفیق۔

بالجملہ جس مسئلہ پر ہمارے علمائے کرام متظافر ہوں اپنے فہم سے اُس پر اعتراض آسان نہیں

۱: مسئلہ عورت کے بال گندھے ہوں اور تین بار سر پر پانی بہانے سے تثلیث میں شبہہ رہے تو پانچ بار بہاسکتی ہے۔

۲: تطفل الخامس عشر علیہ۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الغسل من الجنابۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۲

معترضین ہی کی لغزشِ نظر ثابت ہوتی ہے اگرچہ غنیہ وبحر وقاری جیسے ماہرین ہوں والحمد للہ رب العلمین۔

تنبیہ ۷ : الحمدُ للہ کلام اپنے منتہٰی کو پہنچا اور اسراف کے معنے وصور نے بھی بردجہ کامل انکشاف پایا۔ اب بتوفیق اللہ تعالےٰ تحقیق حکم کی طرف باگ پھیریں۔

اقول انصافاً چاروں قول میں کوئی ایسا نہیں جسے مطروح وناقابلِ التفات سمجھے۔

قولِ سوم کی عظمت تومحتاجِ بیان نہیں بدائع وفتح وخلاصہ کی وقعت درکنار خود ظاہر الروایۃ میں محرر المذہب کا نص ہے۔

قولِ دوم کے ساتھ حلیہ وبحر کا اَوجہ کہنا ہے کہ الفاظ فتوٰی سے ہے اور امام ابوزکریا نووی کے استظہار پر نظر کیجئے تو گویا اُسی پر اجماع کا پتا چلتا ہے کہ انھوں نے اسراف سے نہی پر اجماعِ علما نقل فرما کر نہی سے کراہت تنزیہ مراد ہونے کو اظہر بتایا۔

قولِ چہارم جسے علامہ شامی نے خارج از مذہب گمان فرمایا تھا اُس کی تحقیق سُن چکے اور یہ کہ وہی مختار درمختار ونہر الفائق ومفاد غنیہ وجواہر الفتاوی وتبیین الحقائق ہے نیز زبدہ وحجہ سے مستفاد کہ ان میں بھی کراہت مطلق ہے۔ جامع الرموز میں ہے:

تکرہ الزیادۃ علی الثلث کما فی الزبدۃ[1] تین بار سے زیادہ دھونا مکروہ ہے جیسا کہ زبدہ میں ہے۔ (ت)

طحطاوی علی المراقی میں ہے:

فی فتاوی الحجۃ یکرہ صب الماء فی الوضوء زیادۃ علی العدد المسنون والقدر المعہود لما ورد فی الخبر شرار امتی الذین یسرفون فی صب الماء[2] فتاوی الحجہ میں ہے وضو میں تعداد مسنون اور مقدار معہود سے زیادہ پانی بہانا مکروہ ہے اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے میری اُمّت کے بُرے لوگ وہ ہیں جو پانی بہانے میں اسراف کرتے ہیں۔ (ت)

بلکہ علامہ طحطاوی نے اُس پر اتفاق بتایا قولِ دُر الاسراف فی الماء الجاری جائز لانہ غیر مضیع[3] (بہتے پانی میں اسراف جائز ہے اس لئے کہ پانی ضائع نہیں جاتا۔ ت) پر لکھتے ہیں:

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ سنن الوضوء مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/ ۳۵
[2] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ فصل فی المکروہات دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۸۰
[3] الدرالمختار کتاب الطہارۃ سنن الوضوء مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

ای لانہ یعود الیہ ثانیا فلو اخرج الماء خارجہ یکرہ اتفاقا اھ[1]، ومن الظاھر ان ھذہ الکراھۃ مذکورۃ فی مقابلۃ الجائز فتکون تحریمیۃ۔

یعنی اس لئے کہ پانی اس میں دوبارہ لوٹ جائے گا اگر پانی نکال کر اس کے باہر گرائے تو بالاتفاق مکروہ ہے اھ — اور ظاہر یہ ہے کہ یہ مکروہ جائز کے مقابلہ میں مذکور ہے تو تحریمی ہوگا۔(ت)

اور ہماری تقریراتِ سابقہ سے اس کے دلائل کی قوت ظاہر، ہاں **قول اوّل** بعض شافعیہ سے منقول تھا مگر علامہ محقق ابراہیم حلبی نے کتب مذہب سے غنیہ میں اس پر جزم فرمایا کما سمعت پھر علامہ ابراہیم حلبی و علامہ سید احمد مصری نے حواشی دُر میں اُسی پر اعتماد کیا اور اُس کے خلاف کو ضعیف بتایا دُرمختار میں قولِ مذکور جواہر نقل فرمایا:

الاسراف فی الماء الجاری جائز[2]۔

بہتے پانی میں اسراف جائز ہے۔(ت)

علامہ طحطاوی اُس پر فرماتے ہیں:

ضعیف بل ھو مکروہ سواء کان فی وسط الماء او فی ضفتہ حیث کان لغیر حاجۃ اھ[3] حلبی۔

یہ قول ضعیف ہے بلکہ آبِ رواں میں بھی اسراف مکروہ ہے چاہے بیچ نہر میں ہو یا کنارے ہو اس لئے کہ بلاضرورت ہے اھ حلبی (ت)

نیز دونوں حاشیوں میں ہے:

من المعلوم ان الاسراف مکروہ تحریما لاتنزیھا[4]۔

معلوم ہے کہ اسراف مکروہ تنزیہی نہیں، تحریمی ہے۔(ت)

بلکہ شرح شرعۃ الاسلام میں ہے:

ھو حرام وان کان فی شط النھر[5]۔

اسراف حرام ہے اگرچہ دریا کے کنارے ہو۔(ت)

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ سنن الوضوء المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۷۲

[2] الدرالمختار " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " " المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۷۲

[4] " " " " " "

[5] شرعۃ الاسلام مع شرح مفاتیح الجنان فصل فی تفصیل سنن الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۹۱

اور اس کے ساتھ نص حدیث ہے۔[ف۱]

حدیث ۱: امام احمد بن حنبل وابن ماجہ وابویعلٰی اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مر بسعد وھو یتوضأ فقال ما ھذا السرف فقال افی الوضوء اسراف قال نعم وان کنت علی نھر جار[۱]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سعد رضی اللہ تعالٰی عنہ پر گزرے وہ وضو کررہے تھے ارشاد فرمایا: یہ اسراف کیسا۔ عرض کی: کیا وضو میں اسراف ہے؟ فرمایا: ہاں اگرچہ تم نہرِ رواں پر ہو۔

اقول اتمام تقریب یہ کہ حدیث نے نہر جاری میں بھی اسراف ثابت فرمایا اور اسراف شرع میں مذموم ہی ہو کر آیا ہے۔ آیہ کریمہ لاتسرفوا انہ لایحب المسرفین[۲] (اسراف نہ کرو اللہ تعالٰی مسرفین کو محبوب نہیں رکھتا۔ ت) مطلق ہے تو یہ اسراف بھی مذموم وممنوع ہی ہوگا بلکہ خود اسراف فی الوضوء میں بھی صیغہ نہی وارد اور نہی حقیقۃً مفید تحریم۔

حدیث ۲: سنن ابن ماجہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

رای رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رجلا یتوضأ فقال لاتسرف لاتسرف[۳]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا، اسراف نہ کر اسراف نہ کر۔

حدیث ۳: سعید بن منصور سنن اور حاکم کُنٰی اور ابن عساکر تاریخ میں ابن شہاب زہری سے

ف۱: فتاوٰی حجہ سے ایک حدیث ابھی گزری کہ فرماتے ہیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم: میری امت کے بدلوگ ہیں جو پانی بہانے میں اسراف کرتے ہیں۔

ف: وضو میں ممانعتِ اسراف کی حدیثیں۔

---

[۱] مسند احمد بن حنبل عن عبداللہ بن عمرو المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۲۱
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴
[۲] القرآن الکریم ۶/۱۴۱ و ۷/۳۱
[۳] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

مرسلاً راوی، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا: یاعبد اللہ لاتسرف اللہ کے بندے! اسراف نہ کر۔ انھوں نے عرض کی: یانبی اللہ وفی الوضوء اسراف قال نعم (زاد الاخیران) وفی کل شئ اسراف[1] یارسول اللہ! کیا وضو میں بھی اسراف ہے۔ فرمایا: ہاں اور ہر شے میں اسراف کو دخل ہے۔

حدیث ۴ مرسل یحیٰی بن ابی عمرو کہ بیان معانی اسراف میں گزری،

فی الوضوء اسراف وفی کل شئ اسراف[2] وضو میں اسراف ہے اور ہر شے میں اسراف ہے۔

حدیث ۵ ترمذی وابن ماجہ وحاکم حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالٰے عنہ سے راوی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولھان فاتقوا وسواس الماء[3] بے شک وضو کے لئے ایک شیطان ہے جس کا نام وَلَھان ہے تو پانی کے وسواس سے بچو۔

حدیث ۶ مسند احمد وسنن ابی داؤد وابن ماجہ وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم میں عبداللہ بن مغفل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

انہ سیکون فی ھذہ الامۃ قوم یعتدون فی الطھور والدعاء[4] بے شک عنقریب اس اُمت میں وہ لوگ ہونگے کہ طہارت ودُعا میں حد سے بڑھیں گے۔

اور اللہ عزوجل فرماتا ہے:

ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ[5] جو اللہ تعالٰی کی باندھی ہُوئی حدوں سے بڑھے بے شک اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

---

[1] تاریخ دمشق الکبیر ترجمہ ابوعیسے الدمشقی ۹۰۸۱ داراحیاء التراث العربی بیروت ۷۱/۹۴
کنزالعمال بحوالہ الحاکم فی الکنٰی وابن عساکر عن الزہری مرسلا حدیث ۲۶۲۹۱ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۲۶
[2] کنزالعمال بحوالہ یحیٰی بن ابی عمرو الشیبانی حدیث ۲۶۲۴۸ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۲۵
[3] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی کراہیۃ الاسراف حدیث ۵۷ دارالفکر ۱/۱۲۲
سنن ابن ماجہ ″ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴
[4] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الاسراف فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۳
مشکوٰۃ المصابیح بحوالہ احمد وابی داؤد وابن ماجہ کتاب الطہارۃ باب سنن الوضو قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۷
[5] القرآن الکریم ۶۵/۱

حدیث ۷: ابونعیم حلیہ میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی:

لاخیر فی صب الماء الکثیر فی الوضوء وانه من الشیطان[1]

وضو میں بہت سا پانی بہانے میں کچھ خیر نہیں اور وہ شیطان کی طرف سے ہے۔

نفی خیر[ف۱] اپنے معنی لغوی پر اگرچہ مباح سے بھی ممکن کہ جب طرفین برابر ہیں تو کسی میں نہ خیر نہ شر، ولہذا علامہ عمر نے نہر الفائق میں مسئلہ[ف۲] کراہت کلام بعد طلوع فجر تا طلوع شمس وبعد نماز[ف۳] عشاء میں فرمایا:

المراد مالیس بخیر وانما یتحقق فی کلام هو عبادة اذ المباح لاخیر فیه کما لا اثم فیه فیکرہ فی هذه الاوقات کلها نقله السید ابو السعود فی فتح الله المعین[2]۔

مراد وہ کلام ہے جو خیر نہ ہو اور خیر کا تحقق اسی کلام میں ہوگا جو عبادت ہو اس لئے کہ مباح میں "کوئی خیر نہیں" جیسے اس میں "کوئی گناہ نہیں"۔ تو مباح کلام بھی ان اوقات میں مکروہ ہوگا۔ اسے سید ابو السعود نے فتح اللہ المعین میں نہر سے نقل کیا۔ (ت)

اقول مگر نظر دقیق لیس بخیر اور لاخیر فیہ میں فرق کرتی ہے مباح ضرور نہ خیر نہ شر، مگر اس کے فعل پر مؤاخذہ نہیں، اور مؤاخذہ نہ ہونا خود خیر کثیر و نفع عظیم ہے تو لاخیر فیہ وہیں اطلاق ہوگا جہاں شر حاصل ہو۔

فاصاب[ف۴] رحمه الله تعالٰی فی قوله المراد مالیس بخیر وتسامح فی قوله لاخیر فیه فحق العبارة المباح لیس

صاحب نہر نے یہ تو ٹھیک فرمایا کہ مراد مالیس بخیر ہے (وہ جو خیر نہیں) اور اس میں ان سے تسامح ہوا کہ المباح لاخیر فیه (مباح

ف۱: تحقیق مفاد لاخیر فیه

ف۲: مسئلہ طلوع صبح صادق سے طلوع شمس تک دنیوی کلام مطلقًا مکروہ ہے۔

ف۳: مسئلہ نماز عشاء پڑھنے کے بعد بے حاجت دنیوی باتوں میں اشتغال مکروہ ہے۔

ف۴: تطفل علی النهر ومن تبعه۔

---

[1] کنز العمال بحوالہ ابی نعیم عن انس حدیث ۲۶۲۶۰ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۲۷

[2] النہر الفائق کتاب الصلوٰۃ قبیل باب الاذان قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۶۹

فتح المعین " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۴۷

بخیر کما انہ لیس بشر۔ | میں کوئی خیر نہیں) صحیح تعبیر یہ تھی کہ المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر مباح اچھا نہیں جیسے کہ وہ بُرا بھی نہیں۔(ت)

ولہذا جبکہ ہدایہ میں فرمایا:

لاخیر فی السلم فی اللحم[1] | گوشت میں بیع سلم بہتر نہیں۔(ت)

محقق علی الاطلاق نے فتح میں فرمایا:

ھٰذہ العبارۃ تاکید فی نفی الجواز[2]۔ | یہ عبارت نفیِ جواز کی تاکید کرتی ہے۔(ت)

اقول رب عزوجل فرماتا ہے:

لاخیر فی کثیر من نجوٰھم الامن امر بصدقۃ اومعروف اواصلاح بین الناس[3]۔ | ان کے اکثر مشوروں میں کچھ بھلائی نہیں مگر جو حکم دے خیرات، یا اچھی بات، یا لوگوں میں صلح کرنے کا۔(ت)

ہر معروف کو استثنا فرمالیا اور ہر طاعت معروف ہے تو باقی نہ رہے مگر مباح یا معاصی تو اگر لاخیر فیہ مباح کو بھی شامل ہوتا فی کثیر نہ فرماتے بلکہ فی شیئ من نجوٰھم لاجرم وہ معصیت کے ساتھ خاص ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

حدیث ۸ حدیث صحیح جس کی طرف بارہا اشارہ گزرا احمد وسعید بن منصور و ابن ابی شیبہ و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و طحاوی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ایک اعرابی نے خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم میں حاضر ہوکر وضو کو پُوچھا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے انھیں وضو کرکے دکھایا جس میں ہر عضو تین تین بار دھویا پھر فرمایا:

ھٰکذا الوضوء فمن زاد علی ھذا اونقص فقد اساء وظلم اوظلم واساء ھذا لفظ د[4] وقد اورد | اسی طرح وضو ہے تو جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا تو یقیناً اس نے بُرا کیا اور ظلم کیا ___ یا (فرمایا) ظلم کیا اور بُرا کیا۔ یہ ابوداؤد کے الفاظ

---

[1] الہدایۃ کتاب البیوع باب السلم مطبع یوسفی لکھنؤ ۳/۹۵
[2] فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۶/۲۱۵
[3] القرآن الکریم ۴/۱۱۴
[4] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الوضوء ثلثا آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۸

مطولا مع ذکر صفة الوضوء و مثله لفظ الامام الطحاوی مقتصرا قوله اساء و ظلم من دون شک[1]، و لفظ س و ق فمن زاد علی هذا فقد اساء و تعدی و ظلم[2] و لفظ سعید و ابی بکر فمن زاد او نقص فقد تعدی و ظلم[3]۔

ہیں۔ اور انھوں نے یہ حدیث طریقۂ وضو کے بیان کے ساتھ طویل ذکر کی ہے۔ اسی کے مثل امام طحاوی کے بھی الفاظ ہیں اور ان کی روایت میں بغیر شک کے صرف اتنا ہے کہ "اس نے بُرا کیا اور ظلم کیا"۔۔۔ اور نسائی و ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: تو جس نے اس پر زیادتی کی بہ تحقیق اس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔۔۔ سعید بن منصور اور ابوبکر بن ابی شیبہ کے الفاظ یہ ہیں: جس نے زیادتی یا کمی کی تو یقیناً وہ حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔۔۔ (ان تمام روایات کا حاصل یہ ہوا کہ:) (ت)

وضو اس طرح ہے جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا اُس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا یہ تمام احادیث مطلق ہیں اور مذہب اول و چہارم کی مؤید، بالجملہ ان میں کوئی مذہب مطرود و مطروح نہیں لہذا راہ یہ ہے کہ بتوفیق الٰہی جانب توفیق چلیے

فاقول وباللّٰہ التوفیق وبه الوصول الی ذری التحقیق (تو میں کہتا ہوں اور خدا ہی کی جانب سے توفیق ہے اور اسی کی مدد سے بلندی تحقیق تک رسائی ہے۔ ت) تقدیر شرعی سے زیادہ پانی ڈالنا سہواً ہوگا یا بحالِ شک یا دیدہ و دانستہ۔ اول یہ کہ تین بار استیعاباً دھولیا اور یاد رہا کہ دو ہی بار دھویا ہے۔۔۔ اور دوم یہ کہ مثلاً دو یا تین میں شبہہ ہوگیا۔۔۔ یہ دونوں صورتیں یقیناً ممانعت سے خارج ہیں،

لقوله صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم

اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا

ف: مسئلہ مصنف کی تحقیق مفرد۔

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الطہارۃ باب فرض الرجلین فی وضوء الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳۲/۱

[2] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ " " ص ۳۴

[3] المصنف لابن ابی شیبۃ کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء کم ھو مرۃ حدیث ۵۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۷/۱

26 رفع عن امتی الخطأ والنسیان[1] — ارشاد ہے میری اُمت سے خطا ونسیان اٹھالیا گیا ہے۔

وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع ما یریبک۔[2] — اور حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے، جو شک پیدا کرے اسے چھوڑ کر وہ لو جس میں شک نہ ہو۔(ت)

اور دیدہ و دانستہ کسی غرض صحیح وجائز کے لئے ہوگا یا غرض فاسد وممنوع کے لئے یا محض بلاوجہ، بر تقدیر اول کسی طرح اسراف نہیں ہوسکتا نہ اس سے منع کی کوئی وجہ، عام ازینکہ وہ غرض غرض مطلوب شرعی ہو جیسے منہ سے ازالہ بدبو یا پان یا چھالیا کے ریزوں کا اخراج، یا حسب بیانات سابقہ وضوعلی الوضو کی نیت یا غرض صحیح جسمانی جیسے میل کا ازالہ یا شدت گرما میں تحصیل برودت۔ تواب نہ رہیں مگر دو صورتیں، اور یہی ان اقوال اربعہ میں زیر بحث ہیں، تحقیق معنی اسراف میں ہمارا بیان یاد کیجئے یہ وہی دو قطب ہیں جن پر اُس کا فلک دورہ کرتا ہے اور یہ بھی اُسی تقریر پر نظر ڈالے سے واضح ہوگا کہ ان صورتوں میں کی اول یعنی غرض فاسد وناروا کے لئے تقدیر شرعی پر زیادت مطلقاً ممنوع وناجائز ہے اگرچہ پانی اصلاً ضائع نہ ہو۔

قول اوّل کا یہی محمل ہے اور ضرور حق صریح بلکہ مجمع علیہ ہے اور اسی پر حمل کے لئے ہمارے علما نے حدیث ہشتم کو صورت فساد اعتقاد پر محمول فرمایا یعنی جبکہ جانے کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہی میں سنت حاصل ہوگی۔ ظاہر ہے کہ اس نیت فاسدہ سے نہر نہیں سمندر میں ایک چلّو بلکہ ایک بوند زیادہ ڈالنا اسراف وگناہ وناجائز ہوگا کہ اصل گناہ اُس نیت میں ہے گناہ کی نیت سے جو کچھ کرے گا سب گناہ ہوگا۔ رہی صورت اخیرہ کہ محض بلاوجہ زیادت ہو، اوپر واضح ہولیا کہ یہاں تحقیق اسراف وحصول ممانعت اضاعت پر موقوف ہے تو اس صورت میں دیکھنا ہوگا کہ پانی ضائع ہوا یا نہیں، اگر ہوا مثلاً زمین پر بہہ گیا اور کسی مصرف میں کام نہ آیا تو ضرور اسراف وناروا ہے۔ اور یہی محمل **قول چہارم** ہے اور یقیناً صواب وصحیح بلکہ متفق علیہ ہے، کون کہے گا کہ بیکار پانی ضائع کرنا جائز وروا ہے۔ باقی رہی ایک شکل

---

[1] الجامع الصغیر حدیث ۴۴۶۱ دارالکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۲۷۳
کشف الخفاء حدیث ۱۳۹۱ 〃 〃 〃 ۱/ ۳۸۲
〃 حدیث ۱۳۰۵ 〃 〃 〃 ۱/ ۳۶۰

[2] الجامع الصغیر 〃 ۴۲۱۱ تا ۴۲۱۴ 〃 ۲/ ۲۵۶ و ۲۵۷

کہ زیادت ہو تو بلاوجہ مگر پانی ضائع نہ ہو، مثلاً بلاوجہ محض چوتھی بار پانی اس طرح ڈالے کہ نہر میں گرے یا کسی پیڑ کے تھالے میں جسے پانی کی حاجت ہے یا کسی برتن میں جس کا پانی اسپ وگاؤ وغیرہ جانوروں کو پلایا جائے گا یا گارا بنانے کے لئے تغار میں پڑے گا یا زمین ہی پر گرا مگر موسم گرما ہے چھڑکاؤ کی حاجت ہے یا ہوا سے ریتا اڑتا ہے اُس کے دبانے کی ضرورت ہے اور انھیں کے مثل اور اغراض صحیحہ جن کے سبب پانی ضائع نہ جائے۔ یہ غرضیں اگرچہ صحیح وارد ہیں جن کے سبب اضاعت نہ ہوگی مگر اعضا پر یہ پانی مثلاً چوتھی بار ڈالنا محض بے وجہ ہی رہا کہ یہ غرضیں تو برتن میں ڈالنا یا زمین پر بہانا چاہتی ہیں عضو پر ڈال کر گرانے کو ان میں کیا دخل تھا، لاجرم وہ عبث محض رہا مگر پانی ضائع نہ گیا تو اسراف کی کوئی صورت متحقق نہ ہوئی اور اس کے ممنوع وناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں رہی، یہی **قول دوم و سوم** کا محمل ہے، اور قطعاً مقبول و بے خلل ہے بلکہ اتفاق واطباق کا محمل ہے۔ اب نہ باقی رہی مگر ان دونوں قولوں پر نظر، وہ ایک مقدمہ کی تقدیم چاہتی ہے۔

فاقول وباللّٰہ التوفیق **فائدہ** تحقیق معنی وحکم عبث میں تتبع کلمات علماء سے اُس کی تعریف وجوہ عدیدہ پر ملے گی:

(ا) جس فعل میں غرض غیر صحیح ہو وہ عبث ہے اور اصلاً غرض نہ ہو تو سفہ۔ یہ تفسیر امام بدرالدین کردری کی ہے، امام نسفی نے مستصفی پھر علامہ حلبی نے غنیہ میں اسی طرح ان سے نقل فرماکر اس پر اعتماد کیا، اور محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر اور علامہ طرابلسی نے برہان شرح مواہب الرحمٰن اور دیگر شراح نے شروح ہدایہ وغیرہا میں اسی کو اختیار فرمایا، غنیہ حلبیہ میں ہے:

فی المستصفی قال الامام بدر الدین یعنی الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض غیر صحیح والسفہ ما لاغرض فیہ اصلاً[1]

مستصفی میں ہے کہ امام بدرالدین کردری نے فرمایا: عبث وہ فعل ہے جس میں کوئی غرض غیر صحیح ہو اور سفہ وہ ہے جس میں بالکل کوئی غرض نہ ہو۔ (ت)

غنیہ شرنبلالیہ میں ہے:

ف: عبث کسے کہتے ہیں اور اس کا حکم کیا ہے۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کراہیۃ الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

فی البرھان ھو فعل لغرض غیر صحیح[1]	برہان میں ہے وہ ایسا کام ہے جو غرض غیر صحیح کے لئے ہو۔ (ت)

فتح میں ہے:

العبث الفعل لغرض غیر صحیح[2]	عبث غرض غیر صحیح کے لئے کوئی کام کرنا۔ (ت)

(۲) جس میں غرض غیر شرعی ہو۔

اقول یہ اول سے اعم ہے کہ ہر غرض غیر صحیح غیر شرعی ہے اور ضرور نہیں کہ ہر غرض غیر شرعی غیر صحیح ہو جیسے ٹھنڈک کے لئے زیادہ پانی ڈالنا کہ غرض صحیح ہے مگر شرعی نہیں۔ علامہ اکمل اور اُن کی تبعیت سے حلیہ و بحر نے امام بدرالدین سے اسی طرح نقل کیا۔ عنایہ میں ہے:

قال بدرالدین الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض لکنہ لیس بشرعی والسفہ مالاغرض فیہ اصلا[3]	بدرالدین کردری نے فرمایا: عبث وہ کام ہے جس میں کوئی غرض تو ہو لیکن شرعی نہ ہو۔ اور سَفَہ وہ ہے جس میں کوئی غرض ہی نہ ہو۔ (ت)

(۳) جس میں غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ان دونوں سے اعم ہے کہ اصلاً عدم غرض کو بھی شامل اور ثانی سے اخص بھی کہ غرض غیر شرعی صحیح کو بھی شامل۔ یہ تفسیر امام حمیدالدین کی ہے۔ عنایہ میں بعد عبارتِ مذکورہ ہے:

قال حمیدالدین العبث کل عمل لیس فیہ غرض صحیح[4]	امام حمیدالدین نے فرمایا، عبث ہر وہ کام ہے جس میں کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ (ت)

مفرداتِ راغب میں ہے:

یقال لما لیس لہ غرض صحیح عبث[5]	عبث اسے کہا جاتا ہے جس میں کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ (ت)

---

[1] غنیۃ ذوی الاحکام حاشیۃ علی الدرر الحکام باب مایفسد الصلوٰۃ الخ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۰۷
[2] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ فصل ویکرہ للمصلی الخ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۵۶
[3] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ الخ فصل ویکرہ للمصلی 〃 〃
[4] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃
[5] المفردات باب العین مع الباء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۳۲۲

تفسیر رغائب الفرقان میں ہے:

هوالفعل الذی لاغایة له صحیحة۔[1]
عبث ایسا کام ہے جس کا کوئی صحیح مقصد نہ ہو۔ (ت)

(۴) غرض شرعی نہ ہو۔

اقول یہ اول، ثانی، ثالث سب سے اعم مطلقاً ہے کہ انتفائے غرض صحیح انتفائے غرض شرعی کو مستلزم ہے اور عکس نہیں اور انتفائے غرض شرعی انتفائے مطلق غرض سے بھی حاصل، امام نسفی اپنی وافی کی شرح کافی میں فرماتے ہیں:

العبث مالاغرض فیه شرعا فانما کره لانه غیر مفید۔[2]
عبث وہ ہے جس میں کوئی غرض شرعی نہ ہو، وہ اسی لئے مکروہ ہے کہ بے فائدہ ہے (ت)

(۵) جس میں فاعل کے لئے کوئی غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ۱ و ۳ سے اعم مطلقاً ہے کہ ممکن کہ فعل غرض صحیح رکھتا ہو اور فاعل بے غرض یا غرض غیر صحیح کے لئے کرے اور ۲ و ۴ سے اعم من وجہ کہ غرض فاسد میں تینوں صادق اور غرض صحیح غیر شرعی مقصود فاعل ہے تو وہ دو صادق خامس منتفی اور غرض شرعی میں مقصود فاعل ہے تو بالعکس۔

تعریفات السید میں ہے:

وقیل مالیس فیه غرض صحیح لفاعله[3] اھ
اور کہا گیا کہ عبث وہ کام ہے جس میں کرنے والے کی کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ (ت)

اقول اشار الی ضعفه وسیاتیك ان شاء الله تعالٰی انه الحق۔
اقول حضرت سید نے اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ دیا اور ان شاء اللہ آگے بیان ہوگا کہ یہی تعریف حق ہے (ت)

ف: تطفل علی العلامة الشریف

عـــہ اور اگر قصد غلط بھی ملحوظ کرلیجئے کہ جس فعل کی غرض فاسد ہے یہ جہلاً اس سے غرض صحیح کا قصد کرے تو ان دو سے بھی عام من وجہ ہوگا ۱۲ منہ۔

---

[1] غرائب القرآن ورغائب الفرقان تحت الآیة ۲۳ /۱۱۵ مصطفی البابی مصر ۱۸ /۴۲
[2] الکافی شرح الوافی
[3] التعریفات للسید الشریف باب العین انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۶۳

(۶) بے فائدہ کام۔

بحرالرائق میں نہایہ امام سغناقی سے ہے:

مالیس بمفید فھو العبث[1] جو فائدہ مند نہ ہو وہ عبث ہے۔(ت)

امام سیوطی کی درِ منثور میں ہے: عبثا ای لا لمنفعۃ[2] (عبث یعنی بے فائدہ۔ت)

مراقی الفلاح میں ہے:

العبث عمل لا فائدۃ فیہ ولا حکمۃ تقتضیہ[3] عبث وہ کام ہے جس میں نہ کوئی فائدہ ہو نہ کوئی حکمت اس کی مقتضی ہو۔(ت)

جلالین میں ہے: عبثا لا لحکمۃ[4] (عبث بے حکمت۔ت)

غنیہ میں ہے:

الفرقعۃ فعل لا فائدۃ فیہ فکان کالعبث[5] انگلیاں چٹخانا ایسا کام ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں تو یہ عبث کی طرح ہوا۔(ت)

اقول عبدالملک بن جریج تابعی نے کہ عبث کو باطل سے تفسیر کیا اسی معنے کی طرف مشیر ہے فان الشیئ اذا خلا عن الثمرۃ بطل (کیونکہ شے کا جب کوئی ثمرہ نہ ہو تو وہ باطل ہے۔ت) تفسیر ابن جریر میں ان سے مروی عبثا قال باطلا[6] (عبث کے معنی میں کہا باطل۔ت)

(۷) جس میں فائدہ معتدبہا نہ ہو۔

تاج العروس میں ہے:

قیل العبث مالا فائدۃ فیہ کہا گیا عبث ایسا کام ہے جس میں کوئی قابل لحاظ

---

[1] البحرالرائق کتاب الصلوۃ باب مایفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

[2] درمنثور

[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الصلوۃ فصل فی المکروہات دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۳۴۵

[4] جلالین تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ النصف الثانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۹۱

[5] غنیۃ المستملی کراہیۃ الصلوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[6] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۸/ ۷۹

یعتد بھا[1]۔ فائدہ نہ ہو۔ (ت)

اقول اسی طرف کلام علامہ ابوالسعود ناظر کہ ارشاد العقل میں فرمایا:

عبثا بغیر حکمۃ بالغۃ[2] اھ فافہم۔ عبث، جس میں کوئی حکمت بالغہ نہ ہو اھ تو اسے سمجھو۔ (ت)

(۸) اُس کام کے قابل فائدہ نہ ہو یعنی اُس میں جتنی محنت ہو نفع اس سے کم ہو۔

اقول اسے ہفتم سے عموم وخصوص من وجہ ہے کہ اگر کام نہایت سہل ہوا جس میں کوئی محنت معتدبہا نہیں تو فائدہ غیر معتدبہا اس کے قابل ہوگا اس تقدیر پر ہفتم صادق ہوگا نہ ہشتم اور اگر فائدہ فی نفسہا معتدبہا ہے مگر اُس کام کے لائق نہیں تو ہشتم صادق ہوگا نہ ہفتم ــــــ علامہ شہاب کی عنایۃ القاضی میں ہے:

العبث کاللعب ماخلا عن الفائدۃ مطلقا اوعن الفائدۃ المعتد بہا اوعما یقاوم الفعل کما ذکرہ الاصولیون[3]۔ عبث لعب کی طرح وہ کام ہے جس میں مطلقاً کوئی فائدہ نہ ہو یا قابلِ لحاظ فائدہ نہ ہو، یا اس فعل کے مقابل فائدہ نہ ہو جیسا کہ اہل اصول نے ذکر کیا۔ (ت)

اقول مقابلہ مشعر مغایرت ہے یوں یہ قول اضعف الاقوال ہوگا کہ خاص مشقت طلب کاموں سے خاص رہے گا ہاں اگر معتدبہ سے معتدبہ بنظر فعل مرادلیں تو ہفتم وہشتم ایک ہوجائیں گے اور اعتراض نہ رہے گا اور کہہ سکتے ہیں کہ تغییر تعبیر مجوز مقابلہ ہے۔

(۹) وہ کام جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔

اقول اوّلاً مراد عدم علم فاعل ہے تو حکیم کے دقیق کام جن کا فائدہ عام لوگوں کی فہم سے ورا ہو عبث نہیں ہوسکتے۔

ثانیاً حکمت وغایت میں فرق ہے احکام تعبدیہ غیر معقولۃ المعنٰے کی حکمت ہمیں معلوم نہیں فائدہ معلوم ہے کہ الاسلام گردن نہادن۔

---

[1] تاج العروس باب الثاء فصل العین دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۳۲

[2] ارشاد العقل السلیم تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۶/۱۵۳

[3] عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۶/۶۱۱

ثالثاً عدم علم مستلزم عدم نہیں تو یہ تفسیر اُن تینوں سے اعم ہے۔ تعریفات السید میں ہے:

العبث ارتکاب امر غیر معلوم الفائدۃ[1]۔ عبث ایسے امر کا ارتکاب جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔ (ت)

اقول مگر علم[ف1] بے قصد کیا مفید بلکہ اس کی شناعت اور مزید تو یہ حد جامع نہیں۔

(۱۰) وہ کام جس سے فائدہ مقصود نہ ہو۔

اقول یہ نہم سے بھی اعم کہ عدمِ علم عدمِ قصد کو مستلزم ولا عکس، تاج العروس میں ہے:

وقیل ما لا یقصد بہ فائدۃ[2] اھ۔ اور کہا گیا وہ جس سے کوئی فائدہ مقصود نہ ہو اھ

اقول اومأ[ف2] الی ما تزییفہ وستسمع بعونہ تعالٰی انہ ھو الصحیح۔ **اقول** اس کی خامی کا اشارہ دیا اور بعونہ تعالٰی آگے واضح ہوگا کہ یہی تعریف صحیح ہے۔ (ت)

(۱۱) بے لذت کام عبث ہے اور لذت ہو تو لعب —— جوہرہ نیرہ میں ہے:

العبث کل فعل لا لذۃ فیہ فاما الذی فیہ لذۃ فھو لعب[3]۔ عبث ہر وہ کام جس میں کوئی لذت نہ ہو اور جس میں کوئی لذت ہو وہ لعب ہے (ت)

اقول یہ[ف3] اپنے اس ارسال پر بدیہی البطلان ہے نہ ہر بے لذت کام عبث جیسے دوائے تلخ پینا، نہ ہر لذت والا لعب جیسے درود شریف و نعت مقدس کا ورد، تو بعض تعریفات مذکورہ سے اُسے مقید کرنا لازم مثلاً یہ کہ جس فعل میں غرض صحیح نہ ہو۔

(۱۲) عبث و لعب ایک شے ہیں۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے اور کثرتِ اقوال بھی اسی طرف ہے۔ ابن جریر اُس جناب مشرف بہ تشریف اللھم علمہ الکتاب سے راوی تعبثون تلعبون[4] (تم عبث کرتے ہو یعنی کھیل کود کرتے ہو۔ ت) تعبیۃ اسی طرح

ف1: تطفل اخر علیہ ف2: معروضۃ علی السید مرتضی ف3: تطفل علی الجوھرۃ

---

[1] التعریفات للسید شریف باب العین انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۶۳

[2] تاج العروس باب الثاء فصل العین دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۳۲

[3] الجوہرۃ النیرۃ کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۷۳

[4] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۶/ ۱۲۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۹/ ۱۱۱

اُن کے تلمیذ ضحاک سے روایت کیا۔ نہایۂ اثیریہ و مختار الصحاح میں ہے، العبث اللعب[1] (عبث لعب ہے۔ ت) اسی طرح سیٰن وجمل میں ہے، وسیأتی، مصباح المنیر و قاموس میں ہے، عبث کفرح لعب[2] (عبث فرِح کی طرح (یعنی باب سمع سے ہے) کھیل کا نام ہے۔ت) تاج العروس میں ہے:

عابث لاعب بما لا یعنیہ ولیس من بالہ[3] | عابث ایسا کھیل کرنے والا جو بے معنی ہے اور جس سے اسے کام نہیں۔(ت)

صراح میں ہے، عبث بازی[4] (عبث ایک کھیل ہے۔ ت)

درر شرح غرر میں ہے، عبثہ ای لعبہ[5] (عبث یعنی لعب۔ ت)۔

مفردات راغب میں ہے:

العبث ان یخلط بعملہ لعبا[6] الخ اقول وانما صار عبثا لما خلط لا لذاتہ فالعبث حقیقۃ ما خلط لا ما خلط بہ۔ | عبث یہ ہے کہ اپنے کام میں کوئی کھیل ملائے الخ اقول وہ کام عبث اسی کھیل کی وجہ سے ہوا جو اس میں ملادیا خود عبث نہ ہوا تو عبث حقیقۃً وہ ہے جس کو ملایا گیا وہ نہیں جس میں ملایا گیا(ت)

طحطاوی علی الدر میں ہے:

العبث اللعب وقیل ما لا لذۃ فیہ واللعب ما فیہ لذۃ[7]۔ | عبث کھیل کو کہتے ہیں اور کہا گیا وہ جس میں کوئی لذت نہ ہو اور لعب وہ جس میں کوئی لذت ہو۔ (ت)

---

[1] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب العین مع الباء دار الکتب العلمیۃ بیروت ۳/۱۵۴
مختار الصحاح باب العین موسسۃ علوم القرآن بیروت ص ۴۰۷
[2] القاموس المحیط باب الثاء فصل العین مصطفی البابی مصر ۱/۱۷۶
[3] تاج العروس باب الثاء " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۳۲
[4] صراح " " مطبع مجیدی کانپور ۱/۷۵
[5] الدرر الحکام فی شرح غرر الاحکام کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۰۷
[6] المفردات باب العین مع الباء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۳۲۲
[7] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۲۷۰

تفسیر ابن جریر میں ہے، عبثا العباو باطلا[1] (عبث جو لعب اور باطل ہو۔ ت)۔

یہ بارہ تعریفیں ہیں[ف1] اور بعونہٖ تعالٰی بعد تنقیح سب کا مآل ایک اگرچہ ۹ و ۱۱ کی عبارات میں تقصیر واقع ہوئی اس کی تحقیق چند امور سے ظاہر **فاقول** و باللہ التوفیق **اولاً** لعب[ف2] و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبث سب کا محصل متقارب ہے کہ بے ثمرو نا مفید ہونے کے گرد دورہ کرتا ہے

نہایہ ابن اثیر میں ہے:

یقال لکل من عمل عملا لایجدی علیہ نفعا انما انت لاعب[2]۔

جو شخص کوئی ایسا کام کرے جو اسے کوئی فائدہ دے اس سے کہا جاتا ہے تم بس کھیل کرتے ہو۔ (ت)

علامہ خفاجی سے گزرا:

العبث کاللعب ماخلا عن الفائدۃ[3]۔

عبث، لعب کی طرح وہ کام ہے جو فائدہ سے خالی ہو۔ (ت)

تعریفات علامہ شریف میں ہے:

اللعب ھو فعل الصبیان یعقب التعب من غیر فائدۃ[4] اھ **اقول** و تعقیب التعب خرج نظرا الی الغالب ولیس شرطا لازما کما لایخفی۔

لعب وہ بچوں کا کام ہے جس کے بعد تکان آتی ہے فائدہ کچھ نہیں ہوتا اھ **اقول** بعد میں تکان ہونے کا ذکر غالب و اکثر کے لحاظ سے ہوا یہ لعب کی کوئی لازمی شرط نہیں جیسا کہ واضح ہے۔ (ت)

ف۱: مصنف کی تحقیق کہ عبث کی بارہ تعریفوں کا حاصل ایک ہے اور اس کی تعریف جامع مانع کا استخراج۔

ف۲: لعب و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبث متقارب المعنی ہیں۔

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۸/ ۸۷

[2] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب اللام مع العین دار الکتب العلمیۃ بیروت ۴/ ۲۱۸

[3] عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ " " " ۶/ ۱۱۱

[4] التعریفات للسید الشریف باب اللام انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۸۳

اصول امام فخر الاسلام بزدوی قدس سرہ میں ہے:

اما الھزل فتفسیرہ اللعب وھو ان یراد بالشیئ مالم یوضع لہ وضدہ الجد[1]

ھزل کی تفسیر لعب ہے وہ یہ کہ کسی شے سے وُہ قصد کیا جائے جس کے لئے اس کی وضع نہ ہوئی اس کی ضد "جِد" ہے۔ (ت)

اُس کی شرح کشف الاسرار میں ہے:

لیس المراد من الوضع ھٰھنا وضع اللغۃ لاغیر بل وضع العقل او الشرع فان الکلام موضوع عقلا لافادۃ معناہ حقیقۃ کان او مجازا والتصرف الشرعی موضوع لافادۃ حکمہ فاذا ارید بالکلام غیر موضوعہ العقلی وھو عدم افادۃ معناہ اصلا، ارید بالتصرف غیر موضوعہ الشرعی وھو عدم افادتہ الحکم اصلا فھو الھزل ولھذا فسرہ الشیخ باللعب اذ اللعب مالایفید فائدۃ اصلا وھو معنی مانقل عن الشیخ ابی منصور رحمہ اللہ تعالٰی ان الھزل مالا یراد بہ معنی[2]

یہاں وضع سے صرف وضع لغت مراد نہیں۔ بلکہ وضع عقل یا وضع شرعی بھی مراد ہے ــ اس لئے کہ عقلاً کلام کی وضع اِس لئے ہے کہ اپنے معنی کا افادہ کرے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی ـــ اور تصرف شرعی کی وضع اس لئے ہے کہ اپنے حکم کا افادہ کرے ــ تو جب کلام کا مقصد وہ ہو جس کے لئے عقلاً اس کی وضع نہ ہوئی ــ وہ یہ کہ اپنے حکم کا بالکل کوئی فائدہ نہ دے ــ اور تصرف کا مقصد وُہ ہو جس کے لئے شرعًا اس کی وضع نہ ہوئی ــ وہ یہ کہ اپنے حکم کا بالکل کوئی فائدہ نہ دے ــ تو وہ ھزل ہے ــ اسی لئے شیخ نے ھزل کی تفسیر لعب سے فرمائی اس لئے کہ لعب وُہ ہے جو بالکل کوئی فائدہ نہ دے اور یہ اس کا مطلب ہے جو شیخ ابو منصور رحمہ اللہ تعالٰی سے منقول ہے کہ ہزل وہ ہے جس سے کوئی معنی مقصود نہ ہو۔ (ت)

تو تفسیر ۲ و ۱۲ کا حاصل ایک ہے ولہذا مصباح میں عبث من باب تعب لعب

---

[1] اصول البزدوی فصل الھزل نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۳۴۷

[2] کشف الاسرار " دار الکتاب العربی بیروت ۴/ ۳۵۷

وعمل مالا فائدۃ فیہ[1] (عبث باب تعب (سمع) سے ہے اس کا معنی کھیل کیا اور بے فائدہ کام کیا۔ ت) اور منتخب میں "عبث بفتحتین بازی و بیفائدہ" بطور عطف تفسیری لکھا۔

ثانیًا اقول جس طرح عاقل سے کوئی فعل اختیاری صادر نہ ہوگا جب تک تصور بوجہ ما و تصدیق بفائدۃ ما نہ ہو یونہی انسان کے ہوش و حواس جب تک حاضر ہیں بے کسی شغل کے نہیں رہتا خواہ عقلی ہو جیسے کسی قسم کا تصور، یا عملی جیسے جوارح سے کوئی حرکت، تو کسی قسم کا شغل ہو نفس کے لئے اس میں اپنی عادت کا حصول اور اپنے مقتضٰی کا تیسر ہے اور یہ خود اس کے لئے ایک نوع نفع ہے اگرچہ دین و دنیا میں سوا ایک جیسے کی تحصیل کے اور کوئی ثمرو نفع اُس پر مرتب نہ ہو، بایں معنی کوئی فعل اختیاری فاعل کے لئے اصلاً فائدہ سے عاری محض نہ ہوگا، ہاں یہ ممکن کہ وہ فائدہ قضیۂ شرع بلکہ قضیۂ مرضیۂ عقل سلیم کے نزدیک بھی مثل لا فائدہ و محض غیر معتد بہا ہو بلکہ ممکن کہ اس کا مآل ضرر یحت ہو جیسے کفار کی عبادات عاملۃ ناصبۃ ○ تصلٰی نارا حامیۃ[2] عمل کریں مشقت جھیلیں اور نتیجہ یہ کہ بھڑکتی آگ میں غرق ہوں گے۔ تو لا سے مقصود وہی ۷ ہے۔

ثالثًا یہ بھی ظاہر کہ کوہ کندن و کاہ برآوردن ہر عاقل کے نزدیک حرکت عبث ہے تو مقدار فائدہ و فعل میں اگرچہ تساوی درکار نہیں تفاوت فاحش بھی نہ ہونا ضرور ۸ سے یہی مراد، اور معتد بہ بنظر فعل ہونے سے یہی ہفتم کا مفاد۔ فائدہ کا فی نفسہا کوئی امر عظیم مہتم بالشان ہونا ہرگز ضرور نہیں بلکہ جیسا کام اُسی کے قابل فائدہ معتد بہا ہے وھذا ما کنا اشرنا الیہ (یہی وہ ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا تھا۔ ت)۔

رابعًا لذتِ لعب شرع کریم و عقل سلیم کے نزدیک فائدہ معتد بہا نہیں جبکہ لہو مباح ہو اور تعب کے بعد اُس سے ترویح قلب مقصود، اب نہ وہ عبث رہے گا نہ حقیقۃً لعب، اگرچہ صورت لعب ہو۔ و لہذا حدیث میں ہے حضور سید اکرم رحمتِ عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ف: **مسئلہ** عبادت و محنت دینیہ کے بعد دفع کلال و ملال و حصول تازگی و راحت کے لئے احیانًا کسی امر مباح میں مشغولی جیسے جائز اشعار عاشقانہ کا پڑھنا سننا شرعًا مباح بلکہ مطلوب ہے۔

---

[1] مصباح المنیر کتاب العین تحت لفظ "عبث" منشورات دار الہجرۃ قم ایران ۳۸۹/۲

[2] القرآن الکریم ۸۸/ ۳ و ۴

الھوا والعبوا فانی اکرہ ان یری فی دینکم غلظۃ، رواہ البیہقی فی شعب الایمان عن المطلب بن عبداللہ المخزومی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔[1]

لہو ولعب (کھیل کود) کرو کیونکہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ لوگ تمھارے دین میں سختی و درشتی دیکھیں۔ اسے امام بیہقی نے شعب الایمان میں مطلب بن عبداللہ مخزومی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ (ت)

امام ابن حجر مکی کف الرعاع پھر سیدی عارف باللہ حدیقہ ندیہ میں فرماتے ہیں:

اللھو المباح ماذون فیہ منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وانہ فی بعض الاحوال قد لاینافی الکمال وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الھوا والعبوا دلیل لطلب ترویح النفوس اذا سئمت وجلاھا اذا صدیت باللھو واللعب المباح۔[2]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف سے مباح لہو کی اجازت ہے اور یہ بعض احوال میں منافی کمال نہیں۔ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد "کھیل کود کرو" اس بات کی دلیل ہے کہ جب طبیعت اکتا جائے اور زنگ خوردہ سی ہوجائے تو مباح لہو ولعب کے ذریعہ اسے راحت دینا اور اس کا زنگ دور کرنا مطلوب ہے۔ (ت)

تو یہ بھی ان تفاسیر سے جدا نہیں کہ نہ لعب میں بوجہ لذت فائدہ معتدبہا ہوا نہ عبث سے بسبب عدم لذت فائدہ نامعتبرہ منتفی۔

خامسًا بلاشبہہ فاعل سے دفع بحث کے لئے صرف فعل فی نفسہٖ مفید ہونا کافی نہیں بلکہ ضرور ہے کہ یہ بھی اس سے فائدہ معتدبہا بمعنی مذکورہ کا قصد کرے ورنہ اس نے اگر کسی قصد فضول و بمعنے سے کیا تو اس پر الزام عبث ضرور لازم،

فانما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی۔[3]

کیونکہ اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر آدمی کے لئے وہی ہے جس کی اس نے نیت کی۔ (ت)

---

[1] شعب الایمان حدیث ۶۵۴۲ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۵/ ۲۴۷

[2] الحدیقۃ الندیۃ الصنف الخامس من الاصناف التسعۃ فی بیان آفات الید مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۴۳۹

کف الرعاع الباب الثانی القسم الاول دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۲۵۲

[3] صحیح البخاری باب کیف کان بدؤ الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲

اور قصد کے لئے علم درکار کہ مجہول کا ارادہ نہیں ہوسکتا، زید سرِ راہ بیٹھا تھا ایک کھاتا پیتا ناشناسا گھوڑے پر سوار جارہا تھا اس نے ہزار روپے اٹھا کر اُسے دے دیئے کہ نہ صدقہ نہ صلۂ رحم نہ محتاج کی اعانت نہ دوست کی امداد، کوئی نیت صالحہ نہ تھی، نہ ریا یا نام وغیرہ کسی مقصد بد کا محل تھا تو اسے ضرور حرکت عبث کہیں گے اگرچہ واقع میں وہ اس کا کوئی ذی رحم ہو جسے یہ نہ پہچانتا تھا۔ مقاصد شرعیہ پر نظر کرنے سے یہ حکم خوب منجلی ہوتا ہے، رب عزوجل فرماتا ہے:

وما اٰتیتم من ربا لیربو عند اللّٰہ وما اٰتیتم من زکٰوۃ تریدون وجہ اللّٰہ فاولٰئک ھم المضعفون[1]۔

جو فزونی تم دو کہ لوگوں کے مال میں زیادت ہو وہ خدا کے نزدیک نہ بڑھے گی اور جو صدقہ دو خدا کی رضا چاہتے تو انھیں لوگوں کے دُونے ہیں۔

عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما اس آیہ کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

الم تر الی الرجل یقول للرجل لامولنك فیعطیه فھذا لایربو عند اللّٰہ، لانه یعطیه لغیر اللّٰہ لیثری ماله[2]۔

کیا تو نے نہ دیکھا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے میں تجھے مالدار کردوں گا، پھر اسے دیتا ہے تو یہ دینا خدا کے یہاں نہ بڑھے گا کہ اس نے غیر خدا کے لئے صرف اس نیت سے دیا کہ اس کا مال بڑھا دوں۔

امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں:

کان ھذا فی الجاھلیة یعطی احدھم ذا القرابة المال یکثر به ماله[3]۔

یہ زمانۂ جاہلیت میں تھا اپنے عزیز کا مال بڑھانے کو اسے مال دیا کرتے۔

رواھما ابن جریر (ان دونوں کو ابن جریر نے روایت کیا۔ ت)۔

ف: مسئلہ صلۂ رحم اور اپنے اقربا کی مواسات عمدہ حسنات سے ہے مگر اگر نیت لوجہ اللہ نہ ہو بلکہ مثلاً خون کی شرکت اور طبعی محبت کا تقاضا تو اس سے عند اللہ کچھ فائدہ نہیں۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۰/ ۳۹

[2] جامع البیان (تفسیر الطبری) عن ابن عباس تحت الآیۃ ۳۰/ ۳۹ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۱/ ۵۵

[3] 〃 〃 〃 بحوالہ ابراہیم النخعی 〃 〃 〃 〃 ۲۱/ ۵۵

دیکھو فعل فی نفسہٖ مثمر ثمرۂ شرعیہ ہونے کا صالح فائدہ شرعیہ یعنی صلۂ رحم و مواسات پر مشتمل تھا مگر جب کہ اس نے اس کا قصد نہ کیا بے ثمر رہا تو حاصل یہ ٹھہرا کہ دفع عبث کو فائدۂ معتد بہا بنظر فعل معلوم مقصودہ للفاعل درکار ہے تو ان تفاسیر کا وہی مآل ہوا جو ۹ و ۱۰ میں ملحوظ تھا۔

مفرداتِ راغب میں ہے :

لعب فلان اذا کان فعلہ غیر قاصد بہ مقصداً صحیحاً۔[1]	لعب فلاں اس وقت بولتے ہیں جب ایسا کام کرے جس سے وہ کوئی صحیح مقصد نہ رکھتا ہو (ت)۔

سادساً غرض وہی فائدۂ مقصودہ ہے اور صحیح یہی کہ معتد بہا ہو تو ۴ و ۵ بھی اسی معنی کو ادا کررہی ہیں اور غرض میں جبکہ قصد ملحوظ ہے تو تعریف سوم و دہم اوضح و اخصر تعریفات ہیں اور یہیں سے واضح ہوا کہ قول سمین وجمل العبث اللعب وما لا فائدۃ فیہ وکل ما لیس فیہ غرض صحیح[2] (عبث لعب بے فائدہ جس میں غرض صحیح نہ ہو۔ ت) میں سب عطف تفسیری ہیں۔

سابعاً ہم بیان کر آئے کہ فعل اختیاری بے غرض محض صادر نہ ہوگا تو جو بے غرض بتایا ہے ضرور بغرض غیر صحیح ہے تو ۱ و ۳ کا مفاد واحد ہے اور اس تقدیر پر سفہ کا مصداق افعال جنوں ہوں گے۔

ثامناً شرعی سے اگر مقبول شرع مراد لیں تو وہی حاصل غرض صحیح ہے کہ ہر غرض صحیح کو اگرچہ مطلوب فی الشرع نہ ہو شرع قبول فرماتی ہے جبکہ اپنے اقوی سے معارض نہ ہو اور ہنگام معارضہ عدمِ قبول قبول فی نفسہ کا منافی نہیں جیسے حدیث احاد و قیاس کہ بجائے خود حجت شرعیہ ہیں اور معارضۂ کتاب کے وقت نامقبول، امام نسفی کا عدم غرض شرعی سے تعریف فرماکر تعلیل کراہت میں لانہ غیر مفید (اس لئے کہ یہ غیر مفید ہے۔ ت) فرمانا اس کی طرف مشعر ہوسکتا ہے اس تقدیر پر ۲ اول اور ۴ سوم کی طرف عائد۔ اور ظاہر ہوا کہ بارہ کی بارہ تعریفوں کا حاصل واحد۔

اقول مگر غرض شرعی سے متبادر[عہ] غرض مطلوب فی الشرع ہے، اب یہ تخصیص بحسب

عہ وعن ھذا ما قال فی البحر | عہ یہی منشا ہے اس کا جو بحر میں فرمایا کہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: شرع کے دو معنے ہیں، مقبول فی الشرع و مطلوب فی الشرع۔

---

[1] المفردات فی غرائب القرآن تحت لفظ "لعب" اللام مع العین نور محمد کارخانہ کراچی ص ۴۶۶

[2] الفتوحات الالٰہیۃ تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ دار الفکر بیروت ۵/۲۶۷

مقام ہوگی کہ ان کا کلام عبث فی الصلوٰۃ میں ہے تو وہاں غرض مطلوب شرعی ہی غرض صحیح ہے نہ غیر۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اختلف فی تفسیر العبث فذکر الکردری انه فعل فیه غرض لیس بشرعی والمذکور فی شرح الهدایة وغیرها ان العبث الفعل لغرض غیر صحیح حتی قال فی النهایة مالیس بمفید فهو العبث[1] اھ فاقام الخلاف لاجل التعبیر فی احدهما بشرعی وفی الاٰخر بصحیح ومال سعدی افندی الی ان المراد بالصحیح وهو الشرعی اذ فیه الکلام فاشار الی نحو ما نحونا الیه ان التخصیص لخصوص المقام ولقد احسن فی البحر اذ جعل مآل فی النهایة وغیرها من الشروح واحدا ولم یلتفت الی الفرق بین الغرض الغیر الصحیح وعدم الغرض ولکن کان عبارة العنایة محتملا للفرق به ایضا حیث نقل للتعریف بما فیه غرض غیر شرعی وبما لیس فیه غرض صحیح ثم

عبث کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بدرالدین کردری نے فرمایا وہ ایسا کام ہے جس میں کوئی ایسی غرض ہو جو شرعی نہ ہو۔ اور شرح ہدایہ وغیرہا میں ہے کہ عبث وہ کام ہے جو غرض غیر صحیح کے سبب ہو، یہاں تک کہ نہایہ میں فرمایا: جو فائدہ مند نہیں وہی عبث ہے اھ۔ تو صاحبِ بحر نے ایک میں "شرعی" سے تعبیر اور دوسری میں "صحیح" سے تعبیر کی وجہ سے اختلاف قرار دیا اور سعدی آفندی کا میلان اس طرف ہے کہ صحیح سے مراد وہی شرعی ہے اس لئے کہ کلام اسی سے متعلق ہے۔ تو جس روش پر ہم چلے اسی کی جانب انہوں نے اشارہ دیا کہ یہ تخصیص خصوصیت مقام کے پیشِ نظر ہے۔ اور بحر میں یہ بہت خوب کیا کہ نہایہ اور اس کے علاوہ شروح کی تعبیرات کا مآل ایک ٹھہرایا اور "غرض غیر صحیح" و "عدم غرض" کے فرق پر التفات نہ کیا۔ مگر عنایہ کی عبارت اس تفریق کا بھی احتمال رکھتی تھی کیونکہ اس میں دونوں تعریفیں نقل کی، "وہ جس میں غرض غیر شرعی ہو اور وہ جس میں کوئی غرض صحیح نہ ہو" پھر کہا کہ:

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

آخر نہ دیکھا کہ مٹی سے [ف۱] بچانے کے لئے دامن اُٹھانا غرض صحیح ہے اور نماز میں مکروہ کہ غرض مطلوب شرعی نہیں، اور پیشانی سے [ف۲] پسینہ پونچھنا باآنکہ غرض مطلوب فی الشرع نہیں نماز میں بلاکراہت روا جبکہ ایذا دے اور شغل خاطر کا باعث ہو کہ اب اس کا ازالہ غرض مطلوب شرع ہوگیا۔ عنایہ و نہایہ و

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

قال ولا نزاع فی الاصطلاح[۱] اھ فلذا اجاب عنہ سعدی افندی بان النفی فی التعریف الثانی داخل علی القید[۲] اھ۔ **اقول** و ھو مشکل بظاھرہٖ فان النفی اذا استولی علی مقید بقید صدق بانتفاء ایھما کان وانما یتم بالتحقیق الذی القینا علیک ان لا وقوع للفعل الاختیاری من دون غرض اصلا اھ منہ عفی عنہ۔

اصطلاح میں کوئی نزاع نہیں اھ۔ اسی لئے سعدی آفندی نے اس کا جواب دیا کہ دوسری تعریف میں نفی قید پر داخل ہے اھ۔ **اقول** اور وہ بظاہر مشکل ہے اس لئے کہ نفی جب کسی ایسی چیز پر وارد ہوتی ہے جو کسی قید سے مقید ہے تو مقید اور قید کسی کے بھی انتفاء سے نفی کا صدق ہوجاتا ہے ۔۔اب دونوں کے مآل میں وحدت کی بات اسی وقت تام ہوسکتی ہے جب وہ تحقیق لی جائے جو ہم نے پیش کی کہ فعل اختیاری کا وقوع بغیر کسی غرض کے ہوتا ہی نہیں (تو مالیس فیہ غرض صحیح کا مآل یہی ہوگا کہ اس کی کوئی غرض تو ضرور ہے مگر غرض صحیح نہیں ہے اور یہ صورت کہ سرے سے صحیح غیر صحیح کوئی غرض ہی نہ ہو، واقع میں اس کا وجود نہ ہوگا ۱۲م) ۱۲ منہ (ت)

ف۱: مسئلہ نماز میں مٹی سے بچانے کے لئے دامن اٹھانا مکروہ ہے۔

ف۲: مسئلہ نماز میں مُنہ پر پسینہ ایسا آیا کہ ایذا دیتا اور دل بٹتا ہے تو اس کا پونچھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ تنزیہی ہے۔

---

[۱] العنایۃ علی الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ الخ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۵۶

[۲] حاشیۃ سعدی آفندی علی العنایۃ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

27 بحر وغیرہا میں ہے:

کل عمل یفید المصلی لاباس به لماروی انه صلی الله تعالٰی علیه وسلم عرق فی صلٰوته لیلة فسلت العرق عن جبینه ای مسحه لانه کان یؤذیه فکان مفیدا واذا قام ف من سجودہ فی الصیف نفض ثوبه یمنة ویسرة کیلا تبقی صورة[1]

جس کام سے مصلی کو فائدہ ہو اس میں حرج نہیں اس لئے کہ مروی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو ایک رات نماز میں پسینہ آیا تو حضور نے جبین مبارک سے پسینہ پونچھ دیا، اس لئے کہ اس سے حضور کو تکلیف ہوتی تھی تو پونچھنا مفید تھا ــــ اور جب گرمی کے موسم میں سجدہ سے اٹھتے تو دائیں یا بائیں اپنا کپڑا جھٹک دیتے تا کہ صورت باقی نہ رہے۔ (ت)

حاشیہ سعدی افندی میں ہے:

یعنی حکایة صورة الالیة[2]

یعنی سرین کی صورت کی نقل نہ ظاہر ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

فلیس نفضه للتراب فلا یرد ما فی البحر عن الحلیة انه اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یترب لایکون نفضه من التراب عملا مفیدا[3] اھ ورأیتنی کتبت

تو اسے جھٹکنا مٹی کی وجہ سے نہیں ــــ اس لئے وہ اعتراض وارد نہ ہوگا جو بحر میں حلیہ سے منقول ہے کہ جب خاک آلود ہونے کے اندیشے سے کپڑا اٹھالینا مکروہ ہے تو مٹی سے اسے جھاڑنا کوئی مفید عمل نہ ہوا اھ۔ اس عبارت پر میرا حاشیہ

ف: مسئلہ گرمی کے موسم میں دامن یا جامہ سرین سے مل کر ان کی صورت ظاہر کرتا ہے اس سے بچنے کے لئے کپڑا دہنے بائیں نماز میں جھٹک دینا مکروہ نہیں بلکہ مطلوب ہے اور بلا حاجت کراہت۔

---

[1] العنایۃ علی الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر باب ما یفسد الصلوٰۃ فصل ویکرہ للمصلی الخ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۵۷
البحرالرائق بحوالہ النہایۃ کتاب الصلوٰۃ " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹
ردالمحتار " " " " " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۳۰

[2] حاشیۃ سعدی آفندی علی العنایۃ " " " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۵۷

[3] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۳۰

27
27

علیہ اقول الذی فی الحلیۃ[ف۱] ھٰکذا ثم فی الخلاصۃ والنھایۃ و[ف۲] حاصلہ ان کل عمل مفید للمصلی فلا باس بفعلہ کسلت العرق عن جبینہ ونفض ثوبہ من التراب وما لیس بمفید یکرہ للمصلی الاشتغال بہ اھ واعترض علیہ بثلثۃ وجوہ[ف۳] فقال قلت لکن اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب (کما تقدم) وانہ قد[ف۴] وقع الخلاف فی انہ یکرہ مسح التراب عن جبھتہ فی الصلٰوۃ کما[ع] سنذکرہ، وانہ قد وقع

یہ ہے : اقول حلیہ کی عبارت اس طرح ہے : پھر خلاصہ اور نہایہ میں ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مصلی کے لئے مفید ہو اس کے کرنے میں حرج نہیں جیسے پیشانی سے پسینہ پونچھنا، اور مٹی سے کپڑا جھاڑنا ــــ اور جو مفید نہیں ہے اس میں مشغول ہونا مصلی کے لئے مکروہ ہے اھ ــــ حلبی نے اس عبارت پر تین طرح اعتراض کیا، وہ لکھتے ہیں : میں کہوں گا (۱) جب خاک آلود ہونے کے اندیشے سے کپڑا اٹھانا مکروہ ہے تو مٹی سے اسے جھاڑنا کوئی مفید عمل نہ ہوا (۲) اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ نماز میں پیشانی سے مٹی صاف کرنا مکروہ ہے یا نہیں جیسا کہ آگے اسے ہم ذکر کریں گے۔

ع ذکر فیہ معترکا ولم یتخلص من

ع اس میں معرکہ آرائی کی جگہ بتائی ہے اور (باقی برصفحہ آئندہ)

ف۱ : معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۲ : مسئلہ نمازی کو ہر وہ عمل کہ نماز میں مفید ہو جائز و غیر مکروہ ہے اور ہر وہ عمل جس کا فائدہ نماز کی طرف عائد نہ ہو کم از کم مکروہ و خلافِ اولٰی ہے۔

ف۳ : مسئلہ سجدہ میں ماتھے پر لگی ہوئی مٹی اگر ایذا دے مثلاً اس میں باریک کنکریاں ہوں یا کثیر ہو کہ آنکھوں پلکوں پر جھڑتی ہے جب تو مطلقاً اُسے پُونچھنے میں حرج نہیں اور نہ اخیر التحیات کے ختم سے پہلے مکروہ ہے اور اس کے بعد سلام سے پہلے حرج نہیں اور سلام کے بعد اسے صاف کر دینا تو مستحب ہے بلکہ اگر ریا کا خیال ہو کہ لوگ ٹیکا دیکھ کر نمازی سمجھیں جب تو اس کا باقی رکھنا حرام ہوگا۔

ل جد الممتار علی رد المحتار کتاب الصلٰوۃ باب ما یفسد الصلٰوۃ الخ المجمع الاسلامی مبارکپور، ہند ۱/ ۳۰۵

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کلامہ کبیر شیئ **اقول** و الاوفق الالصق باصول المذھب ان لواٰذاہ وشغل قلبہ کأن کان فیہ صغار حصی اوکان کثیرا ینتاثر علی عیونہ وجفونہ مسح مطلقا ولو فی وسط الصلوٰۃ والاکرہ فی خلال الصلوٰۃ ولو فی التشھد الاخیر اما بعدہ وقبل السلام فقد نصوا ان لاباس بہ بلاخلاف وبعد السلام یستحب المسح دفعا للاذی وکراھۃ المثلۃ ففی الخانیۃ لاباس بان یمسح جبھتہ من التراب والحشیش بعد الفراغ من الصلوٰۃ وقبلہ اذا کان یضر ذٰلك ویشغلہ عن الصلوٰۃ وان کان لایضر ذٰلك یکرہ فی وسط الصلوٰۃ ولایکرہ قبل التشھد والسلام[۱] اھ وفی الحلیۃ وفی التحفۃ

ان کے کلام سے کوئی بڑی بات حاصل نہیں ہوتی۔ **اقول** اصولِ مذہب سے زیادہ مطابق اور ہم آہنگ یہ ہے کہ مٹی سے اگر اسے تکلیف ہو اور اس کا دل بٹے مثلاً یہ کہ اس پر کنکریوں کے ریزے ہوں یا مٹی اتنی زیادہ ہو کہ آنکھوں اور پلکوں پر جھڑ کر گرتی ہو تو اسے صاف کر دے۔ مطلقاً ۔۔ اگرچہ درمیانِ نماز میں ہو ۔۔ ورنہ درمیانِ نماز صاف کرنا مکروہ ہے اگرچہ تشہد اخیر میں ہو، اور اس کے بعد، سلام سے قبل صاف کرنے سے متعلق علما کی بلا اختلاف تصریح ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ۔۔ اور بعد سلام صاف کرنا دفع اذٰی اور کراہت مُثلہ کے پیشِ نظر مستحب ہے۔ خانیہ میں ہے: اس میں حرج نہیں کہ پیشانی سے مٹی اور تنکا نماز سے فارغ ہونے کے بعد صاف کر دے اور اس سے پہلے بھی جب کہ اس سے اسے ضرر ہو اور نماز سے اس کا دل بٹتا ہو۔ اور اگر اس سے ضرر نہ ہو تو درمیانِ نماز مکروہ ہے اور تشہد و سلام سے پہلے مکروہ نہیں۔ اھ ۔۔ حلیہ میں ہے: تحفہ میں ہے کہ

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: مسئلہ مستحب ہے کہ سجدہ میں سر خاک پر بلا حائل ہو۔

[۱] فتاوٰی قاضی خان کتاب الصلوٰۃ باب الحدث فی الصلوٰۃ الخ نولکشور لکھنؤ ۱/ ۵۷

فضلاً عن الثوب فکون نفض | کرنے کی ترغیب آئی ہے تو یہ بات عیاں طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فی ظاہر الروایۃ یکرہ فی وسطہا ولاباس بہ اذا قعد قدر التشہد[1] ونص علی انہ الصحیح ونص رضی الدین فی المحیط علی انہ الاصح الخ وفیہا نصوا علی انہ لاباس بان یمسح بعد ما فرغ من صلٰوتہ قبل ان یسلم[2]، قال فی البدائع بلاخلاف لانہ لو قطع الصلٰوۃ فی ھذہ الحالۃ لایکرہ فلأن لایکرہ ادخال فعل قلیل اولٰی[3] الخ وفیہا عن الذخیرۃ اذا مسح جبہتہ بعد السلام یستحب لہ ذٰلک لانہ خرج من الصلٰوۃ وفیہ ازالۃ الاذی عن نفسہ[4] الخ۔

ظاہر الروایہ میں یہ درمیان نماز مکروہ ہے اور جب بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اس پر نص فرمایا کہ یہی صحیح ہے اور محیط میں رضی الدین نے یہ تصریح فرمائی کہ یہ اصح ہے الخ۔ اور حلیہ میں یہ بھی ہے: علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد سلام پھیرنے سے پہلے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بدائع میں فرمایا اس میں کوئی اختلاف نہیں تو فعل قلیل اختلاف نہیں کیونکہ اس حالت میں اس کا نماز قطع کردینا مکروہ نہیں تو فعل قلیل داخل کردینا بدرجہ اولٰی مکروہ نہ ہوگا۔ اور حلیہ میں ذخیرہ کے حوالے سے ہے: بعد سلام اپنی پیشانی صاف کرے تو یہ اس کے لئے مستحب ہے اس لئے کہ وہ نماز سے باہر آچکا ہے اور اس میں اپنے سے گندگی (اذی) دور کرنا بھی ہے الخ۔

اقول ولو ابقاہ معاذ اللہ ریاء

اقول اور اگر معاذ اللہ ریاکاری کے لئے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] تحفۃ الفقہاء کتاب الصلٰوۃ باب مایستحب فی الصلٰوۃ و مایکرہ فیہا دار الفکر بیروت ص ۷۲
[2] بدائع الصنائع 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ایچ ایم سعید کمپنی لاہور ۱/۲۱۹
[3] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/۲۱۹ و ۲۲۰
[4] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الثوب من التراب عملا مفیدا ۔

محلِ نظر ہے کہ مٹی سے کپڑے کو جھاڑنا کوئی مفید عمل ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الناس حرم قطعا كما لا يخفى ورأيتني كتبت على قول البدائع لو قطع الصلوٰة في هذه الحالة لا يكره ما نصه: **اقول** كيف لا يكره مع ان الواجب عليه الانهاء بالسلام لا القطع بعمل غيره فان اراد بالقطع الانهاء منعنا القياس لانه مامور به كيف يقاس عليه ما ليس مطلوبا وهو ما لم ينهها لا يقع ما يقع الا في خلالها الا ترى الى الاثنا عشرية قال في الهداية على تخريج البردعي ان الخروج عن الصلوٰة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة رضي الله تعالٰى عنه فاعتراض هذه العوارض عنده في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوٰة اھ[1] وفي الفتح

اسے باقی رکھے تو قطعاً حرام ہے جیسا کہ واضح ہے۔ اور بدائع کی عبارت "اس حالت میں اس کا نماز قطع کر دینا مکروہ نہیں" پر میں نے اپنا تحریر کردہ یہ حاشیہ دیکھا: **اقول** کیوں مکروہ نہیں جب کہ اس پر واجب یہ ہے کہ سلام پر نماز پوری کرے نہ یہ کہ سلام کے علاوہ کسی عمل سے نماز قطع کر دے۔ تو اگر قطع سے ان کی مراد نماز پوری کرنا ہے تو قیاس درست نہیں کیونکہ سلام پر نماز پوری کرنے کا تو اسے حکم ہے اس پر اس عمل کا قیاس کیسے ہو سکتا ہے جو مطلوب نہیں اور جب تک وہ نماز سلام سے پوری نہ کرے جو عمل بھی ہوگا درمیانِ نماز ہی ہوگا کیا وہ مشہور بارہ مسائل پیشِ نظر نہیں — ہدایہ میں فرمایا: امام بردعی کی تخریج پر یہ ہے کہ نماز سے مصلی کا اپنے عمل کے ذریعہ باہر آنا امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے نزدیک فرض ہے۔ تو ان کے نزدیک اس حالت میں ان عوارض کا پیش آنا ایسا ہی ہے جیسے نماز کے درمیان پیش آنا اھ — اور فتح القدیر میں امام

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: تطفل على الامام الجليل صاحب البدائع۔

---

[1] الہدایۃ کتاب الصلوٰۃ باب الحدث فی الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۱۰

وانہ لاباس بہ مطلقا فیہ نظر ظاہر[1] اھ وانت تعلم ان اعتراضہ علی ما نقل عن الخلاصۃ والنہایۃ صحیح الی الغایۃ للتصریح فیہ ان النفض من التراب۔

اور اس میں "مطلقاً" کوئی حرج نہیں ہے اھ۔ ناظر کو معلوم ہے کہ حلبی نے خلاصہ و نہایہ سے جس طرح عبارت نقل کی ہے اس پر ان کا اعتراض بالکل درست اور بجا ہے کیونکہ اس عبارت میں مٹی سے جھاڑنے کی صراحت موجود ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ناقلا عن الکرخی انما تبطل عندہ فیہا لانہ فی اثنائہا کیف وقد بقی علیہ واجب وھو السلام وھو اٰخرھا داخلا فیہا[2] اھ فاتفق التخریجان ان ما قبل السلام داخل فی خلال الصلوٰۃ فلولا یکرہ ما یکون فیہ مما لیس من افعال الصلوٰۃ ولا مفیدا محتاجا الیہ فتدبر اذ لا بحث مع الاطباق لاسیما من مثلی والاتباع للمنقول وان لم یظہر للعقول، واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ۔

کرخی سے نقل ہے، امام صاحب کے نزدیک ان عوارض کی صورتوں میں نماز اسی لئے باطل ہوتی ہے کہ وہ ابھی اثنائے نماز میں ہے کیوں نہ ہو جب کہ ابھی اس کے ذمہ ایک واجب باقی ہے وہ ہے سلام، یہ نماز کا آخری عمل ہے اور نماز میں داخل ہے اھ ــــ تو امام بردعی و امام کرخی دونوں حضرات کی تخریجیں اس پر متفق ہیں کہ ماقبل سلام، درمیان نماز داخل ہے تو اس حالت میں واقع ہونے والا وہ کام مکروہ کیوں نہ ہوگا جو نہ افعالِ نماز سے ہے نہ مفید ہے نہ اس کی حاجت ہے تو تدبر کرو۔ اس لئے کہ اتفاق موجود ہوتے ہوئے بحث کی ــــ خصوصاً مجھ جیسے سے ــــ گنجائش نہیں۔ اتباع منقول کا ہوگا اگرچہ اس کی وجہ معقول ظاہر نہ ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ (ت)

[1] البحرالرائق بحوالہ الحلبی کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

[2] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب الحدث فی الصلوٰۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۳۶

اقول وانما قید بقوله مطلقا لان الثوب ان کان مما یفسدہ التراب کان یکون من الحدید المخلوط للرجل او الخالص للمرأۃ وکان فی التراب نداوۃ فلولم یغسل بقی متلوثا ولو غسل فسد فحینئذ ینبغی ان لاینھی التوقی فان الضرورات تبیح المحظورات، واللہ تعالٰی اعلم۔

ولکن الشان ان لیس لفظ التراب لافی الخلاصۃ ولافی النھایۃ فنص نسختی الخلاصۃ ولایعبث بشیئ من جسدہ وثیابہ والحاصل ان کل عمل ھو مفید لاباس بہ للمصلی وقد صح عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ سلت العرق عن جبینہ وکان اذا قام من سجودہ نفض ثوبہ یمنۃ ویسرۃ ومالیس بمفید یکرہ کاللعب ونحوہ[1] اھ۔

اقول اعتراض کے الفاظ میں انھوں نے "مطلقاً" کی قید اس لئے رکھی ہے کہ اگر کپڑا ایسا ہو جو کہ مٹی سے خراب ہوجائے مثلاً مرد کا کپڑا مخلوط ریشم کا یا عورت کا خالص ریشم کا ہو اور مٹی میں نمی ہو اب اگر اسے دھوتا نہیں تو کپڑا خاک آلود رہ جاتا ہے اور دھوتا ہے تو خراب ہوتا ہے ایسی صورت میں مٹی سے بچانا ممنوع نہ ہونا چاہئے کیوں کہ ضرورتوں کے پاس ممنوعات مباح ہوجاتے ہیں، واللہ تعالٰی اعلم۔

لیکن معاملہ یہ ہے کہ لفظ "تراب (مٹی)" نہ خلاصہ میں ہے نہ نہایہ میں ہے۔ میرے نسخہ خلاصہ کی عبارت یہ ہے: "اور اپنے جسم یا کپڑے کے کسی حصے سے کھیل نہ کرے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مفید ہو مصلی کے لئے اس میں حرج نہیں، نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے بطریق صحیح ثابت ہے کہ جبین مبارک سے پسینہ صاف کیا اور جب سجدہ سے اٹھتے تو اپنا کپڑا دائیں بائیں جھٹک دیتے ــــ اور جو مفید نہیں وہ مکروہ ہے جیسے لعب اور اس کے مثل اھ۔

ف: مسئلہ اگر کپڑا بیش قیمت ہے جیسے ریشمیں تانے کا مرد کے لئے یا خالص ریشمی عورت کے لئے اور نماز خالی زمین پر پڑھ رہا ہے اور مٹی گیلی ہے کہ کپڑا نہ بچائے تو کیچڑ سے خراب ہوگا اور دھونے سے بگڑ جائے گا تو ایسی حالت میں بچانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالٰی اعلم

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الصلوۃ الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۵۷

ونص النہایۃ علی ما نقل فی البحر مثل ما اثرتہ عن العنایۃ بمعناہ وقد صرح فیہ بالمراد اذ قال کیلا یبقی صورۃ ولا توجہ علیہ لشیئ من الایرادات بید ان الامام الحلبی ثقۃ حجۃ امین فی النقل فالظاہر انہ وقع ھکذا فی نسختیہ الخلاصۃ والنہایۃ ولکن العجب[ف۱] من البحر نقل عبارۃ النہایۃ مصرحۃ بالصواب ثم عقبہا بالاعتراضات الواردۃ علی لفظ من التراب واقرھا کانہ لیس عنہا جواب۔

اور نہایہ کی عبارت جیسے بحر میں نقل کی ہے بالمعنی اسی کی طرح ہے جو میں نے عنایہ سے نقل کی اور اس میں مراد کی تصریح کر دی ہے کیوں کہ اس میں کہا ہے: "تاکہ صورت نہ باقی رہے" اور اس عبارت پر ان تینوں اعتراضوں میں سے ایک بھی وارد نہیں ہو سکتا۔ مگر امام حلبی نقل میں ثقہ، حجت، امین ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ ان کے خلاصہ اور نہایہ کے نسخوں میں عبارت اسی طرح ہوگی جیسے انھوں نے نقل کی ـــ لیکن تعجب بحر پر ہے کہ انھوں نے نہایہ کی عبارت تو صاف صحیح کی تصریح کے ساتھ نقل کی (وہ جس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا) پھر بھی اس کے بعد لفظ "تراب" سے متعلق وارد ہونے والے اعتراضات نقل کر کے انھیں برقرار رکھا گویا ان کا کوئی جواب نہیں۔

یہ نہایت[ف۲] کلام ہے تحقیق معنیٰ عبث میں، اب تنقیحِ حکم کی طرف چلئے و باللہ التوفیق

اقول بیان سابق سے واضح ہوا کہ عبث کا مناط فعل میں فائدہ معتد بہا مقصود نہ ہونے پر ہے اور وہ اپنے عموم سے قصد مضر و ارادۂ شر کو بھی شامل، تو بظاہر مثل اسراف اس کی بھی دو صورتیں، ایک فعل بقصد شنیع، دوسری یہ کہ نہ کوئی بُری نیت ہو نہ اچھی۔ رب عزوجل نے فرمایا:

افحسبتم انما خلقنٰکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون[۱]

کیا اس گمان میں ہو کہ ہم نے تمھیں عبث بنایا اور تم ہماری طرف نہ پلٹو گے۔

ف۱: تطفل علی البحر

ف۲: حکم عبث کی تنقیح۔

---

[۱] القرآن الکریم ۲۳/ ۱۱۵

علماء نے اس آیہ کریمہ میں عبث کو معنی دوم پر لیا یعنی کیا ہم نے تم کو بیکار بنایا، تمھاری آفرینش میں کوئی حکمت نہ تھی، یونہی بیمعنے پیدا ہوئے بیہودہ مرجاؤ گے نہ حساب نہ کتاب نہ عذاب نہ ثواب، جیسے وہ خبیث کہا کرتے تھے:

ان ھی الاحیاتنا الدنیا نموت و نحیی ومانحن بمبعوثین۔[1]

یہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی زندگی، ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور مرنے کے بعد دوبارہ ہم اٹھائے نہ جائیں گے۔ (ت)

اس پر رَد کو یہ آیت اُتری۔

کما تقدم بعض نقله وزعم العلامة الخفاجی بعد ما ذکر فی العبث ثلث عبارات تقدمت والظاھر ان المراد (ای فی ھذہ الکریمة) الاول[2] اھ۔ اقول اولاً علمت ان الکل واحد وثانیاً ان ابقینا التغایر فالظاھر الاخیران لان فی الھمزة انکار ماحسبوه لایجاب ماسلبوه ولیس المراد اثبات فائدة ما ولو غیر معتد بھا ولھذا قال فی الارشاد بغیر حکمة بالغة[3] واطلق الجلال لان حکم اللّٰه تعالٰی کلھا بالغة

جیسا کہ اس کی کچھ نقلیں گزر چکیں ــــ اور علامہ خفاجی نے عبث سے متعلق وہ تین عبارتیں ذکر کیں جو گزر چکیں پھر یہ کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں مراد پہلا معنٰی ہے اھ ــــ اقول اولاً یہ واضح ہوچکا کہ سب تعریفیں ایک ہی ہیں۔ ثانیاً اگر ہم تغایر باقی رکھیں تو ظاہر آخری دو تعریفیں ہیں۔ اس لئے کہ ہمزہ میں ان کے گمان کا انکار ہے تاکہ اس کا اثبات ہو جس کی انھوں نے نفی کی۔ اور مراد یہ نہیں کہ کسی بھی فائدہ کا اثبات ہوجائے اگرچہ قابل لحاظ وشمار نہ ہو۔ اور اس لئے ارشاد میں فرمایا: بغیر حکمت بالغہ کے۔ اور جلال نے مطلق رکھا، کیونکہ اللہ تعالٰی کا ہر حکم بالغ ہے

ف۱: معروضة علی العلامة الخفاجی

ف۲: معروضة اخری علیه

---

[1] القرآن الکریم ۲۳/ ۳۷

[2] عنایة القاضی علی تفسیر البیضاوی تحت الآیة ۲۳/ ۱۱۵ دارالکتب العلمیة بیروت ۶/ ۶۱۱

[3] الارشاد العقل السلیم 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۶/ ۱۵۳

علی ان الحکمۃ نفسہا یستحیل ان لایعتد بہا۔ علاوہ ازیں بذاتِ خود حکمت ناممکن ہے کہ غیر معتد بہا ہو۔ (ت)

اور سیدنا ہود علیٰ نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے اپنی قوم عاد سے فرمایا:

اتبنون بکل ریع اٰیۃ تعبثون ○ وتتخذون مصانع لعلکم تخلدون ○[1]

کیا ہر بلندی پر ایک نشان بناتے ہو عبث کرتے یا عبث کے لئے اور کارخانے بناتے ہو گویا تمھیں ہمیشہ رہنا ہے۔

اس آیہ کریمہ میں بعض نے کہا راستوں میں مسافروں کے لئے بے حاجت بھی جگہ جگہ علامتیں قائم کرتے تھے۔

ذکرہ فی الکبیر وتبعہ البیضاوی و ابوالسعود والجمل قال فی الانوار (اٰیۃ) علما للمارۃ (تعبثون) ببنائہا اذا کانوا یہتدون بالنجوم فی اسفارہم فلا یحتاجون الیہا[2] اھ فاورد ان لانجوم بالنہار وقد یحدث باللیل من الغیوم مایستر النجوم، واجاب فی العنایۃ بانہم لایحتاجون الیہا غالبا اذا مر الغیم نادر لاسیما فی دیار العرب[3] اھ۔

اسے تفسیر کبیر میں ذکر کیا اور بیضاوی، ابوالسعود اور جمل نے اس کا اتباع کیا۔ انوار التنزیل بیضاوی میں ہے (نشان) گزرنے والوں کے لئے علامت (عبث کرتے ہو) اسے بناکر ــــ اس لئے کہ وہ اپنے سفروں میں ستاروں سے راہ معلوم کرتے تھے تو انھیں نشانات کی حاجت نہ تھی اھ۔ اس پر اعتراض ہوا کہ دن میں ستارے نہیں ہوتے اور رات کو بھی کبھی اتنی بدلی ہوجاتی ہے کہ ستارے چھپ جاتے ہیں ــــ عنایۃ القاضی میں علامہ خفاجی نے اس کا یہ جواب دیا کہ زیادہ تر انھیں اس کی حاجت نہ تھی اس لئے کہ بدلی ہونا نادر ہے خصوصًا دیارِ عرب میں۔ اھ۔

اقول اولاً[ف] لم یجب عن

اقول اولاً دن والی صورت سے

ف: معروضۃ ثالثۃ علیہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۶/ ۱۲۸ و ۱۲۹

[2] انوار التنزیل (تفسیر البیضاوی) تحت الآیۃ ۲۶/ ۱۲۸ و ۱۲۹ دار الفکر بیروت ۴/ ۲۴۷

[3] عنایۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی " " " دار الکتب العلمیہ بیروت ۷/ ۱۹۹

النهار وانما به اکثر الاسفار۔

وثانیا[1] ان سلم الندور فعمل مایحتاج الیہ ولو احیانا لایعد عبثا قال "مع انہ لو احتیج الیہا لم یحتج الی ان یجعل فی کل ریع فان کثرتہا عبث اھ"

اقول ھذا[2] منزع اٰخر فلا یرفع الایراد عن القاضی قال وقال الفاضل الیمنی ان اماکنہا المرتفعۃ تغنی عنہا فھی عبث اھ[2]

اقول اولا ارتفاع[3] الاماکن لایبلغ بحیث یراھا القاصد من ای مکان بعید قصد۔

وثانیا ھو[4] منزع ثالث وکلامنا فی کلام والانوار وبالجملۃ ھو وجہ

اعتراض کا جواب نہ دیا جب کہ زیادہ تر سفر دن ہی میں ہوتے ہیں۔

ثانیا اگر بدلی کا نادرًا ہی ہونا تسلیم کرلیا جائے تو بھی ایسی چیز بنانا جس کی ضرورت پڑتی ہو اگرچہ کبھی پڑتی ہو، عبث شمار نہ ہوگا۔ آگے فرماتے ہیں: باوجودے کہ اگر اس کی ضرورت ہو تو بھی اس کی ضرورت نہیں کہ ہر بلندی پر بنائیں اس لئے کہ ان نشانات کی کثرت بلاشبہہ عبث ہے اھ۔

اقول یہ ایک دوسرا رخ ہے اس سے قاضی کا اعتراض نہیں اٹھتا۔ آگے لکھتے ہیں: فاضل یمنی نے کہا: ان بلند جگہوں سے ان نشانات کا مقصد یونہی پورا ہوجاتا تھا تو یہ عبث ٹھہرے اھ۔

اقول اولا جگہوں کی اونچائی اس حد تک نہیں ہوتی کہ عازم سفر جس دور جگہ سے بھی چاہے دیکھ لے۔

ثانیا یہ ایک تیسرا رخ ہوا۔ اور ہماری گفتگو کلام بیضاوی سے متعلق ہے۔ الحاصل

---

[1]: معروضۃ رابعۃ علیہ

[2]: معروضۃ خامسۃ علیہ

[3]: معروضۃ سادسۃ علیہ وعلی الفاضل الیمنی۔

[4]: معروضۃ سابعۃ علیہما۔

---

[1] عنایۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی تحت الآیۃ ۲۶ / ۱۲۸ و ۱۲۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ۷/ ۱۹۹

[2] " " " " " " " " " " " " " " " "

ضعیف ولا اعلم له سندا من السلف ولقد احسن النیسابوری اذ اسقطه من تلخیص الکبیر۔

یہ ایک کمزور وجہ ہے اور سلف سے اس کی کوئی سند میرے علم میں نہیں۔ اور نیشاپوری نے بہت اچھا کیا کہ تفسیر کبیر کی تلخیص سے اسے ساقط کر دیا۔

اقول وتعبیری[ف۱] اذ قلت یبنون من دون حاجۃ ایضا احسن من تعبیر الکبیر ومن تبعه کما تری۔

اقول میری یہ تعبیر کہ "بے حاجت بھی بناتے تھے" تفسیر کبیر اور اس کے متبعین کی تعبیر سے بہتر ہے جیسا کہ پیش نظر ہے۔ (ت)

امام مجاہد و سعید بن جبیر نے فرمایا: جگہ جگہ کبوتروں کی کابکیں بناتے ہیں۔

رواہ عن الاول ابن جریر[۱] فی (اٰیۃ) و ھو والفریابی وسعید بن منصور وابن ابی شیبۃ وعبد بن حمید وابنا المنذر وابی حاتم فی[۲] (مصانع) وعزاہ للثانی فی المعالم[۳]۔

اسے امام مجاہد سے ابن جریر نے "آیہ" کے معنی میں روایت کیا اور ابن جریر، فریابی، سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، ابن المنذر، ابن ابی حاتم نے ان سے "مصانع" کے معنی میں روایت کیا۔ اور معالم التنزیل میں اسے حضرت سعید بن جبیر کے حوالے سے بیان کیا (ت)

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی دوم ہوگا یعنی لغو و لہو۔ بعض نے کہا ہر جگہ اونچے اونچے محل تکبر و تفاخر کے لئے بناتے۔

ذکرہ الکبیر ومن بعدہ وللفریابی وابناء حمید وجریر والمنذر وابی حاتم عن مجاھد وتتخذون مصانع قال

اسے تفسیر کبیر میں ذکر کیا اور اس کے بعد کے مفسرین نے بھی۔ اور فریابی، ابن حمید، ابن المنذر، ابن ابی حاتم نے حضرت مجاہد سے روایت کی "وتتخذون مصانع" انہوں نے کہا

ف۱: علی الامام الرازی والبیضاوی وابی السعود۔

---

[۱] جامع البیان (تفسیر الطبری) تحت الآیۃ ۲۶/۱۲۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۹/۱۱۰
[۲] الدر المنثور بحوالہ الفریابی وغیرہ " " " " " " " ۶/۲۸۲
[۳] معالم التنزیل (تفسیر البغوی) " " " دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/۳۳۶

قصورا مشیدۃ وبنیانا مخلدا[1] و لابن جریر عنہ قال اٰیۃ بنیان[2]۔ مضبوط محل اور دوامی عمارت۔ اور ابن جریر نے ان سے روایت کی کہ آیۃ یعنی عمارت (ت)

ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے منقول ہوا جو راستے سیدنا ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف جاتے اُن پر محل بنائے تھے کہ اُن میں بیٹھ کر خدمت رسالت میں حاضر ہونے والوں سے تمسخر کرتے۔ ذکرہ فی مفاتیح الغیب ورغائب الفرقان[3] (اسے مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) اور رغائب الفرقان (نیشاپوری) میں ذکر کیا۔ت) یا سرِراہ بناتے ہر راہگیر سے ہنستے ذکرہ البغوی والبیضاوی وابوالسعود[4] واقتصر علیہ الجلال[5] ملتزما الاقتصار علی اصح الاقوال (اسے بغوی، بیضاوی اور ابوالسعود نے ذکر کیا، اور جلالین میں صرف اسی کو بیان کیا جبکہ اس میں یہ التزام ہو کہ اس تفسیر میں صرف اصح اقوال پر اکتفا ہوگی۔ت)

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی اول ہوگا یعنی قصدِ شر و ارادۂ ضرر۔

بالجملہ دونوں معنے کا پتا قرآن عظیم سے چلتا ہے اگرچہ متعارف غالب میں اس کا استعمال معنی دوم ہی پر ہے بیہودہ و بے معنے کام ہی کو عبث کہتے ہیں نہ کہ معاصی وظلم وغضب و زنا و ربا وغیرہا کو۔

اذا تقرر ھذا فاقول ظہر ان لاعتب علی الامام الجلیل صاحب الھدایۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذ یقول ان العبث خارج الصلوٰۃ حرام فما ظنك فی الصلوٰۃ[6] اھ وقد اقرہ فی العنایۃ و جب یہ طے ہوگیا تو میں کہتا ہوں واضح ہوگیا کہ امام جلیل صاحبِ ہدایہ رحمہ اللہ تعالٰی پر کوئی عتاب نہیں جب وہ یہ کہتے ہیں کہ: عبث بیرونِ نماز حرام ہے تو اندرونِ نماز سے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اھ — اسے عنایہ و فتح القدیر میں برقرار رکھا

---

[1] الدرالمنثور بحوالہ الفریابی وغیرہ تحت الآیۃ ۲۶/ ۱۲۹ داراحیاء التراث العربی بیروت ۶/ ۲۸۲

[2] جامع البیان (تفسیر الطبری) 〃 〃 〃 ۱۹/ ۱۱۰

[3] مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) 〃 〃 دارالکتب العلمیہ بیروت ۲۴/ ۱۳۵

غرائب القرآن و رغائب الفرقان 〃 مصطفی البابی مصر ۱۹/ ۶۵

[4] معالم التنزیل (تفسیر البغوی) 〃 〃 دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۳۳۷

انوار التنزیل (تفسیر البیضاوی) 〃 دارالفکر بیروت ۴/ ۲۴۸

[5] تفسیر الجلالین تحت الآیۃ ۲۶/ ۱۲۸ اصح المطابع دہلی ص ۳۱۴

[6] الہدایۃ کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا المکتبۃ العربیہ کراچی ۱/ ۱۱۹ و ۱۲۰

الفتح وتبعه فی الدرر والغنیۃ و لفظ مولٰی خسرو انہ خارج الصلٰوۃ منھی عنہ فما ظنک فیھا[1] اھ ولفظ المحقق الحلبی العبث حرام خارج الصلٰوۃ ففی الصلٰوۃ اولٰی[2] اھ۔

اور درر وغنیہ میں اس کا اتباع کیا۔ مولٰی خسرو کے الفاظ یہ ہیں: وہ بیرونِ نماز منہی عنہ ہے تو اندرونِ نماز سے متعلق تمہارا کیا حال ہے اھ۔ اور محقق حلبی کے الفاظ یہ ہیں: عبث بیرونِ نماز حرام ہے تو اندرونِ نماز بدرجہ اولٰی (حرام) ہوگا اھ۔

فان قلت اطلقوا وانما ھو حکم القسم الاول قلت اصل الکلام فی الصلٰوۃ وکل عبث فیھا من القسم الاول فتعین مرادا وکان اللام للعھد فحصل التفصی عما اورد[ف] السروجی فی الغایۃ وتبعہ فی البحر والشرنبلالی فی الغنیۃ وش ان العبث خارجھا بثوبہ او بدنہ خلاف الاولٰی ولا یحرم قال والحدیث ای ان اللہ کرہ لکم ثلثا العبث فی الصلٰوۃ والرفث فی الصیام والضحک فی المقابر رواہ القضاعی[3] عن یحیی بن ابی کثیر مرسلا) قید بکونہ

اگر کہئے ان حضرات نے مطلق رکھا ہے اور یہ قسم اول کا حکم ہے میں کہوں گا اصل کلام نماز سے متعلق ہے اور نماز میں ہر عبث قسم اول سے ہے تو اسی کا مراد ہونا متعین ہے اور "العبث" میں لام عہد کا ہے تو اس اعتراض سے چھٹکارا ہوگیا جو سروجی نے غایہ میں وارد کیا اور صاحب بحر نے بحر میں اور شرنبلالی نے غنیہ میں اور شامی نے اس کی پیروی کی۔ (اعتراض یہ ہے) کہ بیرونِ نماز اپنے کپڑے یا بدن سے عبث (کھیل کرنا) خلافِ اولٰی ہے، حرام نہیں۔ اور کہا کہ: یہ حدیث "بیشک اللہ نے تمہارے لئے تین چیزیں ناپسند فرمائیں: نماز میں عبث، روزے میں بیہودگی، قبرستانوں میں ہنسنا۔ قضاعی نے یحیٰی بن ابی کثیر سے مرسلاً روایت کی"۔ اس میں عبث کے ساتھ اندرونِ نماز

ف: تطفل علی السروجی والبحر والشرنبلالی وش۔

---

[1] الدرر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الصلٰوۃ باب ما یفسد الصلٰوۃ الخ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰۷
[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کراھیۃ الصلٰوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹
[3] البحر الرائق بحوالہ القضاعی فی مسند الشہاب کتاب الصلٰوۃ باب ما یفسد الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

فی الصلوۃ اھ[1]۔ ہونے کی قید لگی ہوئی ہے اھ۔(ت)

ظاہر ہے کہ معنی اول پر عبث ممنوع وناجائز ہوگا نہ دوم پر، اور یہاں ہمارا کلام قسم دوم میں ہے یعنی جہاں نہ قصدِ معصیت نہ پانی کی اضاعت۔

بل **اقول** لك ان تقول ان فی النظر الدقیق لاحکم علی العبث فی نفسه بالحظر والتحریم اصلا وما کان لانضمام ضمیمة ذمیمة فانما مرجعه الیها دونه وتحقیق ذلك انا اریناك تظافر الکلمات علی ان مناط العبث علی عدم قصد الفائدة بالفعل وھذه حقیقة متحصلة بنفسها ولیس قصد المضر اوعدم قصده من مقوماتها ولا مما یتوقف علیه وجودها کسبب وشرط فیعد من محصلاتها فاذن لیس قصد مضر الامن مجاوراتها وماکان لمجاور یکون حکما له لصاحبه الاتری ان البیع یحرم بشرط فاسد وبعد اذان الجمعة واذا سئلت

بلکہ میں کہتا ہوں تم کہہ سکتے ہو کہ بنظرِ دقیق دیکھا جائے تو خود عبث پر منع وتحریم کا حکم بالکل نہیں اور جو حکم منع کسی مذموم ضمیمہ کے شامل ہوجانے کی وجہ سے ہے اس کا مرجع اسی ضمیمہ کی طرف ہے عبث کی جانب نہیں ــــ اس کی تحقیق یہ ہے کہ ہم دکھا چکے کہ کلمات کا اس پر اتفاق ہے کہ عبث کا مدار اس پر ہے کہ بالفعل فائدہ کا قصد نہ ہوــ اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو خود حصول وثبوت رکھتی ہے۔ اور مضر کا قصد یا عدمِ قصد اس کا نہ تو جز ہے نہ سبب وشرط کی طرح اس پر اس کا وجود موقوف ہے کہ اسے اس کا محصّل شمار کیا جائے۔ تو کسی مضر کا قصد بس اس کا مجاور اور اس سے متصل ہی ہوسکتا ہے اور جو حکم کسی مجاور ومتصل کے سبب ہو وہ در اصل اسی متصل کا حکم ہے اس کے ساتھ والے کا نہیں ــ دیکھئے کسی شرط فاسد سے بیع حرام ہوتی ہے

ف: تحقیق المصنف ان فی تقسیم الشیئ بحسب المجاور لایکون حکم القسم حکم المقسم۔

---

[1] البحرالرائق بحوالہ الغایۃ للسروجی کتاب الصلوۃ باب مایفسد الصلوۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰
غنیۃ ذوی الاحکام فی بغیۃ درر الاحکام علی ہامش درر الحکام " میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰۷
ردالمحتار کتاب الصلوۃ باب مایفسد الصلوۃ ومایکرہ فیہا داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۳۰

عن حکم البیع قلت مشروع بالکتاب والسنۃ واجماع الامۃ کما ذکرہ فی غایۃ البیان وغیرھا والصلٰوۃ تکرہ فی ثیاب الحریر للرجل وفی الارض المغصوبۃ و لا یمنعک ذٰلک بان تقول اذا سئلت عن حکمہا ان الصلٰوۃ خیر موضوع فمن استطاع ان یستکثر منہا فلیستکثر کما رواہ الطبرانی فی الاوسط[1] عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن المصطفی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، وبالجملۃ یؤاخذ علی المعصیۃ من حیث قصد الشر لا من حیث عدم قصد الخیر وھی انما کانت عبثا من ھذہ الحیثیۃ لا من تلک فلیس الحظر حکم العبث اصلا۔

یوں ہی اذانِ جمعہ کے بعد بیع حرام ہے، اور اگر خود بیع کا حکم پوچھا جائے تو جواب ہوگا کہ جائز، اور کتاب وسنّت واجماعِ اُمّت سے مشروع ہے جیسا کہ اسے غایۃ البیان وغیرہا میں ذکر کیا ہے۔ یوں ہی نماز ریشمی کپڑے میں مرد کے لئے اور غصب کردہ زمین میں کسی کے لئے بھی مکروہ ہے لیکن اگر خود نماز کا حکم پوچھا جائے تو جواب یہی ہوگا نماز ایک وضع شدہ خیر اور نیکی ہے تو جس سے ہو سکے کہ اسے زیادہ حاصل کرے تو اُسے چاہیے کہ وہ زیادہ حاصل کرے۔ جیسا کہ اسے طبرانی نے معجم اوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ الحاصل معصیت پر مواخذہ اس لحاظ سے ہے کہ شر کا قصد ہوا، اس لحاظ سے نہیں کہ خیر کا قصد نہ ہوا، اور وہ عبث اسی حیثیت سے ہے اُس حیثیت سے نہیں تو عبث کا حکم ممانعت بالکل نہیں۔ (ت)

اس کا حکم وہی ہے جو ابھی غایۂ سروجی و بحرالرائق وغنیۂ شرنبلالی و ردالمحتار سے منقول ہوا کہ خلافِ اولٰی ہے اور یہی مفادِ درمختار ہے؛

حیث قال کرہ عبثہ للنہی الالحاجۃ ولا باس بہ خارج الصلٰوۃ[2] اھ فان لاباس لما ترکہ اولٰی۔

اس کے الفاظ یہ ہیں: اس کا عبث نہی کی وجہ سے مکروہ ہے مگر یہ کہ کسی حاجت کی وجہ سے ہو اور بیرونِ نماز اس میں حرج نہیں اھ۔ اس لئے کہ لاباس (حرج نہیں) اسی کے لئے بولا جاتا ہے جس کا ترک اولٰی ہے۔ (ت)

---

[1] المعجم الاوسط حدیث ۲۴۵ مکتبۃ المعارف ریاض ۱/۱۸۳

[2] الدرالمختار کتاب الصلٰوۃ باب مایفسد الصلٰوۃ وما یکرہ فیہا مطبع مجتبائی دہلی ۱/۹۱

28 اور یہی وہ ہے جو قول سوم میں ارشاد ہوا کہ پانی میں اسراف ذکر نا آداب سے ہے،

اما مافی الحلیة فی مسألة فرقعة الاصابع[ف۱] هل یکرہ خارج الصلٰوۃ فی النوازل یکرہ والظاهر ان المراد کراهة تنزیه حیث لایکون لغرض صحیح اما لغرض صحیح ولو اراحة الاصابع فلا اھ[۱] وفی تشبیکها[ف۲] بعد ذکر النهی عنه فی الصلٰوۃ وفی السعی الیها ولمنتظرها کمثلهم فی الفرقعة مانصه فیبقی فیما وراء هذه الاحوال حیث لایکون عبثا علی الاباحة من غیر کراهة وان کان علی سبیل العبث یکرہ تنزیها[۲] اھ وتبعه فیهما ش والبحر فی الاولی وزادانه لما لم یکن فیها خارجها نهی لم تکن تحریمیة کما اسلفناه قریبا[۳] اھ یرید ماقدمر انه

مگر حلیہ میں انگلیاں چٹخانے کے مسئلہ میں ہے: کیا یہ بیرونِ نماز بھی مکروہ ہے؟ نوازل میں ہے کہ مکروہ ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ کراہت تنزیہ مراد ہے جبکہ اس کی کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ اور اگر کسی غرض صحیح کے تحت ہو اگرچہ انگلیوں کو راحت دینا ہی مقصود ہو تو کراہت نہیں اھ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے سے متعلق نماز میں، اور نماز کے لئے جانے اور نماز کے انتظار کی حالتوں میں انگلیاں چٹخانے کی طرح نہی کا ذکر کرنے کے بعد حلیہ میں لکھا ہے: ان کے علاوہ احوال میں جہاں کہ عبث نہ ہو بغیر کسی کراہت کے اباحت پر حکم رہے گا اور اگر بطور عبث ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا اھ۔ ان دونوں مسئلوں میں شامی نے حلیہ کا اتباع کیا ہے اور بحر نے پہلے مسئلہ میں اتباع کیا ہے اور مزید یہ لکھا: چوں کہ انگلیاں چٹخانے سے متعلق بیرونِ نماز ممانعت نہیں اس لئے وہاں یہ مکروہ

ف۱: مسئلہ نماز میں انگلی چٹخانا گناہ و ناجائز ہے یوں ہی اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہے یا نماز کے لئے جارہا ہے۔ اور ان کے سوا اگر حاجت ہو مثلاً انگلیوں میں بخارات کے سبب کسل پیدا ہو تو خالص اباحت ہے اور بے حاجت خلاف اولٰی و ترک ادب ہے۔

ف۲: مسئلہ یہی سب احکام اپنے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے کے ہیں۔

---

[۱] و [۲] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[۳] البحر الرائق کتاب الصلٰوۃ باب ما یفسد الصلٰوۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

ان لم یکن الدلیل نہیا بل کان مفید اللترک الغیر الجازم فھی تنزیھیۃ اھ[1] وعقب الثانیۃ بقولہ وقد قدمنا عن الھدایۃ ان العبث خارج الصلٰوۃ حرام وحملناہ علی کراھۃ التحریم فینبغی ان یکون العبث خارجھا لغیر حاجۃ کذلک اھ[2]۔

فاقول دعوی کراھۃ التنزیہ مبتنیہ علی عدم الفرق بین خلاف الاولٰی وکراھۃ التنزیہ و زعم ان ترک کل مستحب مکروہ کما قدمنا فی التنبیہ الثالث عن الحلیۃ ان المکروہ تنزیھا مرجعہ خلاف الاولٰی و الظاھر انھما متساویان، وعن البحر ان التنزیہ فی رتبۃ المندوب وعن ش ان ترک المندوب وعن ش ان ترک المندوب مکروہ تنزیھا وقد علمت ماھو التحقیق و باللہ التوفیق۔

اما ماعقب بہ الثانیۃ **فاقول** **اولا** اعجب واغرب مع انہ اسلف الاٰن ان لیس

تحریمی نہیں جیسا کہ کچھ پہلے اسے ہم بیان کرچکے۔ پہلے یہ بتایا ہے کہ اگر دلیل مخالفت نہ کرتی ہو بلکہ غیر جزمی طور پر ترک کا افادہ کررہی ہو تو کراہت تنزیہی ہوگی اھ اور بحر نے مسئلہ دوم کے بعد یہ لکھا ہے کہ: ہم ہدایہ کے حوالے سے بیان کرچکے ہیں کہ بیرونِ نماز عبث حرام ہے اور اسے ہم نے کراہت تحریم پر محمول کیا تو بیرونِ نماز بے حاجت عبث کا حکم بھی یہی ہونا چاہئے اھ۔

اس پر میں کہتا ہوں کراہت تنزیہ کا دعوٰی، خلاف اولٰی اور کراہت تنزیہ کے درمیان عدمِ فرق پر اور اس خیال پر مبنی ہے کہ ہر مستحب کا ترک مکروہ ہے جیسا کہ تنبیہ سوم میں حلیہ کے حوالے سے ہم نے نقل کیا کہ: مکروہِ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں میں تساوی ہے۔ اور بحر سے نقل کیا کہ کراہت تنزیہ کا مرتبہ مندوب کے مقابل ہے اور شامی سے نقل کیا کہ ترکِ مندوب مکروہ تنزیہی ہے ــــ اور وہاں واضح ہوچکا کہ تحقیق کیا ہے، اور توفیق خدا ہی سے ہے۔

اب رہا وہ جو بحر نے مسئلہ دوم کے بعد لکھا تو **میں کہتا ہوں اولاً** بہت زیادہ عجیب وغریب ہے باوجودے کہ ابھی انھوں نے

ف: تطفل علی البحر۔

[1] البحرالرائق کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹
ردالمحتار " " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۲۹
[2] البحرالرائق " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰ و ۲۱

خارجہا نہی فلا تحریمیة وثانیا حققنا ان کلام الہدایة فی القسم الاول من العبث فاجراؤہ فی الثانی غیر سدید۔

پہلے بتایا کہ بیرونِ نماز نہی نہیں تو مکروہ تحریمی نہیں. ثانیاً ہم تحقیق کرچکے کہ ہدایہ کا کلام عبث کی قسم اول سے متعلق ہے تو اسے قسم دوم میں جاری کرنا درست نہیں۔ (ت)

ہم اوپر بیان کر آئے کہ کراہت تنزیہی کے لئے بھی نہی و دلیل خاص کی حاجت ہے اور مطلق کوئی فعل کبھی کسی فائدہ غیر معتد بہا کے لئے کرنے سے شرع میں کون سی نہی مصروف ہے کہ کراہت تنزیہ ہو، ہاں خلافِ اولٰے ہونا ظاہر کہ ہر وقت اولٰی یہی ہے کہ انسان فائدہ معتد بہا کی طرف متوجہ ہو۔ رہی حدیث صحیح:

من حسن اسلام المرء ترکہ ما لایعنیہ، رواہ الترمذی[1] و ابن ماجة والبیہقی فی الشعب عن ابی ھریرة والحاکم فی الکنی عن ابی بکر الصدیق وفی تاریخہ عن علی المرتضی و واحمد والطبرانی فی الکبیر عن السید ابن السید الحسین بن علی والشیرازی فی الالقاب عن ابی ذر والطبرانی فی الصغیر عن زید بن ثابت وابن عساکر عن الحارث بن ھشام

انسان کے اسلام کی خوبی سے ہے یہ بات کہ غیر مہم کام میں مشغول نہ ہو لایعنی بات ترک کرے (اس کو ترمذی وابن ماجہ نے اور شعب الایمان میں بیہقی نے حضرت ابوہریرہ سے، اور حاکم نے کُنٰی میں حضرت ابوبکر صدیق سے اور اپنی تاریخ میں حضرت علی مرتضٰے سے، اور امام احمد نے اور معجم کبیر میں طبرانی نے سید ابن سید حضرت حسین بن علی سے، اور شیرازی نے القاب میں حضرت ابوذر سے، اور معجم صغیر میں طبرانی نے حضرت زید بن ثابت سے، اور ابن عساکر نے حضرت حارث بن ہشام

ف: تطفل اٰخر علیہ۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب الزہد حدیث ۲۳۲۴ دار الفکر بیروت ۴/ ۱۴۲
سنن ابن ماجہ کتاب الفتن باب کف اللسان فی الفتنۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۹۵
مجمع الزوائد کتاب الادب باب من حسن اسلام المرء الخ دار الکتاب بیروت ۸/ ۱۸

رضی اللہ تعالٰی عنہم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حسنہ النووی وصححہ ابن عبد البر والھیثمی۔

سے، ان حضرات رضی اللہ تعالٰی عنہم نے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا۔ امام نووی نے اسے حسن اور ابن عبدالبر وھیثمی نے صحیح کہا۔(ت)

اقول اس کا مفاد بھی اُسی قدر کہ حسنِ اسلام سب محسنات سے ہے اور محسنات میں سب مستحسنات بھی، نہ کہ ہر غیر مہم سے نہی، ورنہ غیر مہم تو بیکار سے بھی اعم ہے، توسوا مہمات کے سبھی رہنی اگر مباحات سراسر مرتفع ہوجائیں گے۔ لاجرم امام ابن حجر مکی شرح اربعین نووی میں فرماتے ہیں:

الذی یعنی الانسان من الامور ما یتعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ مما یشبعہ من جوع و یرویہ من عطش ویستر عورتہ ویعف فرجہ ونحو ذٰلک مما یدفع الضرورۃ دون ما فیہ تلذذ و استمتاع و استکثار وسلامتہ فی معادہ[1]

انسان کے لئے مہم امور وہ ہیں جو اس کی حیات ومعاش کی ضرورت سے وابستہ ہوں اس قدر خوراک جو اس کی بھوک دور کرکے سیری حاصل کرائے اور پانی اس کی پیاس دور کرکے سیراب کردے اور کپڑا جس سے اس کی ستر پوشی ہو اور وہ جس سے اس کی پارسائی کی حفاظت اور عفت ہو اور اسی طرح کے امور جن سے اس کی ضرورت دفع ہو اور جس میں اس کے معاد و آخرت کی سلامتی ہو وہ نہیں جس میں صرف لطف ولذت اندوزی اور کثرت طلبی ہو۔(ت)

ابن عطیہ مالکی شرح اربعین میں ہے:

مالا یعنیہ ھو مالا تدعو الحاجۃ الیہ مما لایعود علیہ منہ نفع اخروی والذی یعنیہ ما یدفع الضرورۃ دون ما فیہ تلذذ وتنعم وقال الشیخ یوسف بن عمر ما لایعنیہ ھو ما یخاف فیہ فوات الاجر

لایعنی وغیر مہم امور وہ ہیں جن کی کوئی حاجت نہ ہو، جن سے کوئی اُخروی فائدہ نہ ہو۔ اور مہم امور وہ ہیں جن سے ضرورت دفع ہو نہ وہ جن میں لذت اندوزی و آسائش طلبی ہو۔ اور شیخ یوسف بن عمر نے فرمایا: لایعنی امور وہ ہیں جن میں اجر فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور

---

[1] شرح اربعین للامام ابن حجر مکی

والذی یعنیہ ھو الذی لایخاف فیہ فوات ذٰلک[1] اھ مختصرا۔

یعنی مہم وہ امور ہیں جن میں اجر فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو اھ مختصرا۔ (ت)

علامہ احمد بن حجازی کی شرح اربعین میں ہے:

الذی یعنی الانسان من الامور مایتعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ وسلامتہ فی معادہ، ومما لایعنیہ التوسع فی الدنیا و طلب المناصب و الریاسۃ[2] اھ ملخصا۔

انسان کے لئے مہم وہ امور ہیں جو اس کی معاشی زندگی اور اُخروی سلامتی کی ضرورت سے متعلق ہوں اور لایعنی وغیر مہم امور دنیا کی وسعت اور منصب و ریاست کی طلب ہے اھ ملخصًا (ت)

تیسیر میں ہے:

الذی یعنیہ ما تعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ دون ما زاد، و قال الغزالی حد مالایعنی ھو الذی لوترک لم یفت بہ ثواب و لم ینجز بہ ضرر[3]۔

مہم امر وہ ہے جو اس کی معاشی زندگی کی ضرورت سے وابستہ ہو وُہ نہیں جو زیادہ ہو۔ اور امام غزالی نے فرمایا: لایعنی کی تعریف یہ ہے کہ اگر اسے ترک کردے تو اس سے کوئی ثواب فوت نہ ہو اور اس سے کوئی ضرر عائد نہ ہو۔ (ت)

مرقاۃ میں ہے:

حقیقۃ مالایعنیہ مالایحتاج الیہ فی ضرورۃ دینہ ودنیاہ ولاینفعہ فی مرضاۃ مولاہ بان یکون عیشۃ بدونہ ممکنا، وھو فی استقامۃ حالہ بغیرہ متمکنا، قال الغزالی وحد مالایعنیک ان تتکلم بکل مالوسکت عنہ

لایعنی کی حقیقت یہ ہے کہ دین و دنیا کی ضرورت میں اس سے کام نہ ہو اور رضائے مولٰے میں وہ نفع بخش نہ ہو اس طرح کہ وہ اس کے بغیر زندگی گزار سکتا ہو اور وہ نہ ہو تو بھی وہ اپنی حالت درست رکھ سکتا ہو ــــ امام غزالی نے فرمایا: لایعنی کی حد یہ ہے کہ تم ایسی بات بولو جو

---

[1] شرح اربعین للامام ابن عطیہ مالکی

[2] المجالس السنیۃ فی الکلام علی الاربعین للنوویۃ المجلس الثانی عشر الخ دار احیاء الکتب العربیۃ مصر ص ۳۶و۳۷

[3] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من حسن اسلام المرء الخ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/ ۳۸۱

لم تأثم ولم تتضرر في حال ولا مآل ومثاله ان تجلس مع قوم فتحكي معهم اسفارك وما رأيت فيها من جبال وانهار، وما وقع لك من الوقائع، وما استحسنته من الاطعمة والثياب، وما تعجبت منه من مشائخ البلاد ووقائعهم، فهذه امور لو سكت عنها لم تأثم ولم تتضرر، واذا بالغت في الاجتهاد حتى لم يمتزج بحكايتك زيادة ولا نقصان، ولا تزكية نفس من حيث التفاخر بمشاهدة الاحوال العظيمة، ولا اغتياب لشخص، ولا مذمة لشيء مما خلقه الله تعالٰی، فانت مع ذلك كله مضيع زمانك، ومحاسب على عمل لسانك اذ تستبدل الذي هو ادنى بالذي هو خير، لانك لو صرفت زمان الكلام في الذكر والفكر بما ينفتح، لكن من نفحات رحمة الله تعالٰی ما يعظم جدواه ولو سبحت الله تعالٰی بني لك بها قصر في الجنة، و من قدر على ان يأخذ كنزا من الكنوز فاخذ بدله مدرةعه لا ينتفع بها

نہ بولتے تو نہ گنہگار ہوتے نہ حال و مآل میں اس سے تمھیں کوئی ضرر ہوتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بیٹھ کر لوگوں سے تم اپنے سفروں کا قصہ بیان کرو اور یہ کہ میں نے اتنے پہاڑ اتنے دریا دیکھے اور یہ یہ واقعات پیش آئے اتنے عمدہ کھانوں اور کپڑوں سے سابقہ پڑا، اور ایسے ایسے مشائخ بلاد سے ملاقات ہوئی ان کے واقعات یہ ہیں۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو تم نہ بولتے تو نہ گنہگار ہوتے، نہ ان سے تمھیں کوئی ضرر ہوتا۔ اور جب تمھاری پوری کوشش یہ ہو کہ تمھاری حکایت میں نہ کسی کمی بیشی کی آمیزش ہو، نہ ان عظیم احوال کے مشاہدہ پر تفاخر کے اعتبار سے خودستائی کا شائبہ ہو، نہ کسی انسان کی غیبت ہو، نہ خدائے تعالٰی کی مخلوقات میں سے کسی شئی کی مذمت ہو تو ان ساری احتیاطوں کے بعد بھی تم اپنا وقت برباد کرنے والے ہو اور تم سے اپنی زبان کے عمل پر حساب ہوگا اس لئے کہ تم خیر کے عوض اسے لے رہے ہو جو ادنٰی و کمتر ہے، کیونکہ گفتگو کا یہ وقت اگر تم ذکر و فکر میں صرف کرتے تو رحمتِ الٰہی کے فیوض سے تم پر وہ در فیض کشادہ ہوتا جس کا نفع عظیم ہوتا، اگر تم خدائے بزرگ و برتر کی تسبیح کرتے تو اس کے بدلے تمھارے لئے جنت میں ایک محل تعمیر ہوتا۔ جو ایک خزانہ لے سکتا ہو مگر اسے چھوڑ کر ایک بے کار کا ڈھیلا اٹھالے تو وہ کھلے ہوئے خسارہ

عه وقع في نسخة المرقاة المطبوعة مصر بدرة بالباء وهو تصحيف اھ منہ۔

عه مرقاۃ کے مطبوعہ مصر نسخہ میں مدرہ کی جگہ باء سے بدرہ چھپا ہوا ہے یہ تصحیف ہے ۱۲ منہ (ت)

کان خاسرا خسرانا مبینا، وھذا اعلٰی فرض السلامۃ من الوقوع فی کلام المعصیۃ وانی تسلم من الاٰفات التی ذکرناھا[1]۔	اور صریح نقصان کا شکار اور یہ اس مفروضہ پر ہے کہ معصیت کی بات میں پڑنے سے سلامت رہ جاؤ، اور ان آفتوں سے سلامتی کہاں جو ہم نے ذکر کیں۔ (ت)

خلاصہ[ف] ان سب نفیس کلاموں کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم اپنی امت کو لایعنی باتیں چھوڑنے کی طرف ارشاد فرماتے ہیں جتنی بات آدمی کے دین میں نافع اور ثواب الٰہی کی باعث ہو یا دنیا میں ضرورت کے لائق ہو جیسے بھوک پیاس کا ازالہ بدن ڈھانکنا یا رسائی حاصل کرنا اسی قدر امر مہم ہے اور اس سے زائد جو کچھ ہو جیسے دنیا کی لذتیں نعمتیں منصب ریاستیں غرض جملہ افعال واقوال و احوال جن کے بغیر زندگانی ممکن ہو اور ان کے ترک میں نہ ثواب کا فوت نہ آیندہ کسی ضرر کا خوف وہ سب لایعنی وہ قابل ترک ہے مثلاً لوگوں کے سامنے اپنے سفر کی حکایتیں کہ اتنے[علہ ۱] شہر اور پہاڑ اور دریا دیکھے یہ یہ[علہ ۲] معاملے پیش آئے فلاں فلاں[علہ ۳] کھانے اور لباس عمدہ پائے ایسے[علہ ۴] ایسے مشائخ سے

علہ۱ **اقول** مگر جبکہ نیت بیان عجائب صنعت وحکمت وقدرت ربانی وذکر الٰہی ہو قال اللہ تعالٰی فی الاٰفاق[2] وفی انفسکم افلا تبصرون[3] ۱۲منہ (اللہ تعالٰی نے فرمایا، دنیا بھر میں، اور خود تم میں کتنی نشانیاں ہیں تو کیا تمہیں سوجھتا نہیں۔ ت)

علہ۲ **اقول** مگر جبکہ ان کے ذکر میں اپنی یا سامعین کی منفعت دینی ہو اور خالص اُسی کا قصد کرے قال تعالٰی وذکرھم بایّٰم اللہ[4] (اللہ تعالٰی نے فرمایا، اور انہیں اللہ کے دن یاد دلاؤ۔ ت) ۱۲منہ۔

علہ۳ **اقول** مگر جبکہ اس سے مقصود اپنے اوپر احساناتِ الٰہی کا بیان ہو کہ ایسی جگہ ایسی بے سروسامانی میں مجھ سے ناچیز کو اپنے کرم سے ایسا ایسا عطا فرمایا۔ قال اللہ تعالٰی واما بنعمۃ ربك فحدث[5] (اللہ تعالٰی نے فرمایا، اور اپنے رب کی نعمت کا خوب چرچا کرو۔ ت) ۱۲منہ۔

علہ۴ **اقول** مگر جب کہ علمائے سنت وصلحائے امت کے فضائل کا نشر اور سامعین کو ان سے استفادہ کی طرف ترغیب مقصود ہو عند ذکر الصّٰلحین تنزل الرحمۃ[6] (صالحین کے ذکر پر اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔ ت)

ف: حدیث وائمہ کی جلیل نصیحت: لایعنی باتوں کاموں کے ترک کی ہدایت اور لایعنی کے معنی کا بیان۔

---

[1] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الادب باب حفظ اللسان تحت الحدیث ۴۸۴۰ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۸/ ۵۸۵ و ۵۸۶

[2] القرآن الکریم ۴۱/ ۵۳   [3] القرآن الکریم ۵۱/ ۲۱   [4] القرآن الکریم ۱۴/ ۵   [5] القرآن الکریم ۹۳/ ۱۱

[6] کشف الخفاء حدیث ۱۷۷۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۶۵

ملتا ہوا، یہ سب باتیں اگر تو نہ بیان کرتا تو نہ گناہ تھا نہ ضرر ہوتا[عـــہ۱] اور اگر تو کامل کوشش کرے کہ تیرے کلام میں واقعیت سے کچھ کمی[عـــہ۲] بیشی نہ ہونے پائے، نہ اس تفاخر سے نفس کی تعریف نکلے کہ ہم نے ایسے ایسے عظیم حال دیکھے، نہ اس[عـــہ۳] میں کسی شخص کی غیبت ہو نہ اللہ تعالٰی کی پیدا[عـــہ۴] کی ہوئی کسی چیز کی مذمت ہو تو اتنی

عـــہ۱ اقول ثواب ملنا بھی ایک نوعِ ضرر ہے، خود امام غزالی رحمہ اللہ سے بحوالہ تیسیر اور کلام ابن عطیہ مرقاۃ میں گزرا کہ جو کچھ آخرت میں نافع ہو لایعنی نہیں، ورنہ اس کے یہ معنی لیں کہ جس کے ترک میں نہ گناہِ اخروی نہ ضررِ دنیوی تو تمام مستحبات بھی داخل لایعنی ہو جائیں گے اور وہ بداہۃً باطل ہے ۱۲ منہ

عـــہ۲ اقول یعنی وہ کمی جس سے معنی کلام بدل جائیں جیسے کسی ضروری استثنا کا ترک ورنہ جبکہ ترکِ کل میں گناہ نہیں ترکِ بعض میں کیوں ہونے لگا ۱۲ منہ۔

عـــہ۳ اقول مگر جبکہ جس کی برائی بیان کی وہ گمراہ بدمذہب ہو کر ان کی شناعت سے مسلمانوں کو مطلع کرنا واجبات وغیرہ سے ہے۔ حدیث میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں، اترعون عن ذکر الفاجر متی یعرفہ الناس اذکروا الفاجر بما فیہ یحذرہ الناس[۱] کیا فاجر کی برائی بیان کرنے سے پرہیز رکھتے ہو، لوگ اسے کب پہچانیں گے، فاجر میں جو شناعتیں ہیں بیان کرو کہ لوگ اس سے پرہیز کریں۔ رواہ ابن ابی الدنیا فی ذم الغیبۃ والامام الترمذی الحکیم فی النوادر والحاکم فی الکنٰی والشیرازی فی الالقاب وابن عدی فی الکامل والطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن والخطیب فی التاریخ عن معٰویۃ بن حیدۃ القشیری والخطیب فی رواۃ مالک عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہما ۱۲ منہ۔

عـــہ۴ اقول مگر جبکہ اُس میں مصلحت دینیہ ہو اور معاذ اللہ اعتراض کے پہلو سے پاک ہو جیسے کچھ لوگ کسی طرف عازمِ سفر ہیں اُن کو بتانا کہ فلاں راستہ بہت خراب ہے اُس سے نہ جانا یا کوئی کسی عورت سے نکاح چاہتا ہے اسے اس کی صورت نسب وغیرہ میں عیوب معلوم ہیں ان کو خالص خیر خواہی کی نیت سے بیان کرنا لحدیث ان فی اعین الانصار شیأ[۲] رواہ مسلم عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ۔

---

[۱] نوادر الاصول الاصل السادس والستون والمائۃ فی ذکر الفاجر دار صادر بیروت ص ۲۱۳
السنن الکبرٰی کتاب الشہادات باب الرجل من اہل الفقہ الخ " " ۱۰/ ۲۱۰
المعجم الکبیر حدیث ۱۰۱۰ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱۹/ ۴۱۸
اتحاف السادۃ المتقین بحوالہ الخطیب وغیرہ کتاب آفات اللسان دار الفکر بیروت ۷/ ۵۵۶

[۲] صحیح مسلم کتاب النکاح باب ندب من اراد نکاح امرأۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۵۶

احتیاطوں کے بعد بھی اُس کلام کا حاصل یہ ہوگا کہ تو نے اُتنی دیر اپنا وقت ضائع کیا اور تیری زبان سے اس کا حساب ہوگا تو خیر کے عوض ادنٰے بات اختیار کر رہا ہے اس لئے کہ جتنی دیر تُو نے یہ باتیں کیں اگر اتنا وقت اللہ عزوجل کی یاد اور اس کی نعمتوں صنعتوں کی فکر میں صرف کرتا تو غالبًا رحمتِ الٰہی کے فیوض سے تجھ پر وہ کُھلتا جو بڑا نفع دیتا اور تسبیحِ الٰہی کرتا تو تیرے لئے جنت میں محل چُنا جاتا[عـــہ۱] اور جو ایک خزانہ لے سکتا ہو وہ ایک نکما ڈھیلا لینے پر بس کرے تو صریح زیان کار ہو، اور یہ سب بھی اُس تقدیر پر ہے کہ کلامِ معصیت سے بچ جائے، اور وہ آفتیں جو ہم نے ذکر کیں اُن سے بچنا کہاں ہوتا ہے۔ ظاہر ہوا کہ لایعنی جملہ مباحات کو شامل ہے نہ کہ مطلقًا مکروہ ہو، ہاں مثلًا چارپائی ڈالنے کی عادت کرلے تو غالبًا اس پر باعث نہ ہوگا مگر وسوسہ اور کم از کم اتنا ضرور ہوگا کہ دیکھنے والے اسے موسوس جانیں گے اور بلا ضرورتِ شرعیہ محلِ تہمت میں پڑنا ضرور مکروہ ہے فیذکر[عـــہ۲] عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من کان یؤمن باللّٰہ والیوم الاٰخر فلا یقفن مواقف التھم[1] وفی الباب عن

کہ حضور اکرم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے مذکور ہے کہ جو خدا اور روزِ آخر پر ایمان رکھتا ہو وہ ہرگز تہمت کی جگہ نہ ٹھہرے اور اس باب میں امیر المومنین

عـــہ۱ اقول ہر بار تسبیح الٰہی کرنے پر جنت میں ایک پیڑ بو یا جانا احادیثِ کثیرہ[2] میں ہے من احادیث ابن مسعود وابن عباس وابن عمر و جابر و ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم اما بناء القصور فاللہ تعالٰی اعلم۔

عـــہ۲ اوردہ فی الکشاف من اٰخر سورۃ الاحزاب والعلامۃ الشرنبلالی قبیل سجود السھو من مراقی الفلاح۔

عـــہ۲ کشاف میں سورہ احزاب کے آخر میں اور علامہ شرنبلالی نے سجدہ سہو کے بیان میں مراقی الفلاح میں لکھا ہے۔ (ت)

---

[1] الکشاف تحت الآیۃ ۳۳/ ۵۶ دار الکتاب العربی بیروت ۳/ ۵۵۸
کشف الخفاء حدیث ۸۸ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۳۷
مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی باب ادراک الفریضۃ ؍؍ ؍؍ ص ۲۵۸
[2] سنن الترمذی کتاب الدعوات حدیث ۳۴۷۵ و ۳۴۷۶ دار الفکر بیروت ۵/ ۲۸۶ و ۲۸۷

امیرالمؤمنین الفاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ۔[۱] فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے(ت)

یہ منشاء قول دوم ہے۔

بالجملہ **حاصلِ حکم** یہ نکلا کہ بے حاجت زیادت اگر باعتقادِ سنیت ہو مطلقاً ناجائز وگناہ ہے اگرچہ دریا میں، اور اگر پانی ضائع جائے تو جب بھی مطلقاً ممنوع ومکروہ تحریمی اگرچہ اعتقادِ سنیت نہ ہو، اور اگر نہ فسادِ عقیدت نہ اضاعت تو خلافِ ادب ہے مگر عادت کرلے تو مکروہ تنزیہی۔ یہ ہے بحمد اللہ تعالٰی فقہ جامع وفکر نافع ودرکِ بالغ ونورِ بازغ وکمالِ توفیق وجمالِ تطبیق وحسنِ تحقیق وعطرِ تدقیق، وباللہ التوفیق، والحمد للہ رب العٰلمین۔

اقول اس تنقیح جلیل سے چند فائدے روشن ہوئے:

اولاً اصل حکم وہی ہے جو امام محرر المذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کتاب الاصل میں ارشاد فرمایا کہ بقیہ احکام کے مناط عقیدت واضاعت وعادت ہیں اور وہ نفس فعل سے زائد۔ فی نفسہ اس کا حکم اُسی قدر کہ قول سوم میں مذکور ہوا۔

ثانیاً دوم وسوم میں اس زیادت کو اسراف سے تعبیر فرمانا محض بنظرِ صورت ہے ورنہ جب نہ معصیت نہ اضاعت تو حقیقت اسراف زنہار نہیں۔

ثالثاً دربارۂ زیادت منع واجازت میں عادت وندرت کو دخل نہیں کہ فسادِ عقیدت یا پانی کی اضاعت ہو تو ایک بار بھی جائز نہیں اور ان دونوں سے بری ہو تو بار ہا بھی گناہ ومعصیت نہیں کراہت تنزیہی جدا بات ہے، ہاں دربارۂ نقص یہ تفصیل ہے کہ بے ضرورت تین بار سے کم دھونے کی عادت مکروہ تحریمی اور احیاناً ہو تو بے فسادِ عقیدت صرف مکروہ تنزیہی ورنہ تحریمی کہ تثلیث سنتِ مؤکدہ ہے اور سنتِ مؤکدہ کے ترک کا یہی حکم بخلاف زیادت کہ ترکِ تثلیث نہیں بلکہ تثلیث پوری کرکے

---

[۱] رواہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ قال من اقام نفسہ مقام التھمۃ فلا یلومن اساء الظن بہ[۱] ۱۲ منہ

[۱] خرائطی نے مکارم الاخلاق میں امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ہے کہ جس نے تہمت کی جگہ اپنے آپ کو پہنچایا تو بدگمانی کرنے والے کو ملامت نہ کرے ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] کشف الخفاء بحوالہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق تحت الحدیث ۸۰ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۳۷

زیادت ہے۔

وبہ ظہر ضعف ما مر عن العلامۃ ش فی التنبیہ الخامس من التوفیق بین نفی البدائع الکراھۃ ای التحریمیۃ عن الزیادۃ علی الثلاث والنقص عنہا عند عدم الاعتقاد مع اشعار الفتح وغیرہ بثبوتہا اذا زاد اونقص لغیر حاجۃ بان محمل الاول اذا فعلہ مرۃ والثانی علی الاعتیاد فھذا مسلم فی النقص ممنوع فی الزیادۃ۔

اسی سے اس تطبیق کی کمزوری ظاہر ہوگئی جو علامہ شامی سے ہم نے تنبیہ پنجم میں نقل کی۔ تفصیل یہ کہ صاحب بدائع نے تین بار سے کم وبیش دھونے سے متعلق بتایا کہ اگر (کمی بیشی کے مسنون ہونے) کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو مکروہ نہیں یعنی مکروہ تحریمی نہیں۔ اور صاحب فتح القدیر وغیرہ نے پتا دیا کہ اگر زیادتی یا بے حاجت کمی کرے تو کراہت ثابت ہے اگرچہ وہ تین بار دھونے کو ہی مسنون مانتا ہو۔ علامہ شامی کی تطبیق یہ ہے کہ نفی بدائع کا مطلب یہ ہے کہ اگر کبھی ایک بار کمی بیشی کا مرتکب ہُوا تو کراہت نہیں اور فتح وغیرہ کے اثبات کراہت کا معنٰی یہ ہے کہ اگر کمی یا زیادتی کی عادت کرے تو کراہت ہے۔ اس تطبیق پر کلام یہ ہے کہ کمی کی صورت میں تو یہ تسلیم ہے مگر زیادتی کی صورت میں تسلیم نہیں (جیسا کہ اوپر واضح ہوا۔ م)

اما الاستناد الی مفہوم تفریع الفتح وغیرہ[۲۶] المار ثمہ وقد تمسک بہ ایضا العلامۃ ط علی ان کراھۃ الاسراف کراھۃ تحریم حیث قال" اقول یاثم بالاسراف ولو اعتقد سنیۃ الثلاث فقط فلذا قالوا فی المفہوم (ای بیان مفہوم قولہم ان الحدیث

اب ایک بحث اور رہ گئی کہ فتح القدیر وغیرہ میں جیسا کہ وہاں گزرا وعید حدیث کو عدم اعتقاد پر محمول کرکے یہ تفریع کی ہے کہ اگر کسی حاجت کے تحت کمی بیشی کی تو اس میں حرج نہیں۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر بلا حاجت کمی بیشی ہے تو مکروہ ہے۔ اس تفریع کے مفہوم سے علامہ شامی نے اسراف کی کراہت پر استناد کیا ہے اور اس سے

ف: حدیث وائمہ کی جلیل نصیحت، لایعنی باتوں کاموں کے ترک کی ہدایت، اور لایعنی کے معنے کا بیان۔

محمول على الاعتقاد) حتی لو رأی سنية العدد و زاد لقصد الوضوء على الوضوء اولطمانينة القلب اولنقص لحاجة فلاباس به (ای فافادوان لو زاد بلاغرض كان فيه باس) ولوكان كما ذكر (ان لاباس الا فی الاعتقاد) لاتكره الزياد مطلقا[1] اھ مزيدا منا بين الاهلة۔

علامہ طحطاوی نے بھی اسراف کی کراہت تحریم پر استناد کیا ہے وہ کہتے ہیں: میں کہتا ہوں اگر صرف تثلیث کے مسنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو بھی اسراف سے گنہگار ہو جائے گا۔ اسی لئے مفہوم میں ("حدیث اعتقاد پر محمول ہے" اس کلام کے مفہوم کے بیان میں) علما نے کہا ہے کہ "اگر تین کے عدد کو مسنون مانتا ہو اور وضو علی الوضو کے ارادے سے یا اطمینان قلب کے لئے زیادتی کرے یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کرے تو کوئی حرج نہیں"۔۔۔ یعنی اس سے مستفاد یہ ہوا کہ اگر بلاغرض زیادہ کرے تو اس میں حرج ہے) اور اگر ایسا ہوتا جیسا ذکر کیا گیا (کہ حرج صرف اعتقاد خلاف میں ہے) تو "مطلقاً" زیادتی مکروہ نہ ہوتی۔ طحطاوی کی عبارت ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

وهذا هو منزع كلام ش بيدانه حمله على التعود واطلق ط اقول ولاطلاقه مستندات كماعلمت اما[ف] تفصيل ش ان الاسراف يكره تنزيها ان وقع احيانا وتحريما ان تعود فلا اعلم من صرح به وكانه اخذه من جعل النهر

کلام شامی کا منشا بھی یہی ہے فرق یہ ہے کہ انھوں نے اسے عادت پر محمول کیا ہے اور طحطاوی نے مطلق رکھا ہے **اقول** اور ان کے اطلاق کی تائید میں کچھ قابلِ استناد عبارتیں ہیں جیسا کہ معلوم ہوا۔۔۔ رہی علامہ شامی کی یہ تفصیل کہ اسراف اگر احیاناً واقع ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اور عادۃً ہو تو مکروہ تحریمی ہے، میرے علم میں کسی نے اس کی تصریح نہیں کی ہے۔ علامہ شامی

ف: معروضة اخرى عليه

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ بیروت ۱/۷۲

تركه سنة مؤكدة مع خلافه له في حمل الكراهة على التحريم۔

فاقول هم انفسهم في ابانة المفهوم[1] وشرح منطوقهم الحكم بالاعتقاد فذكروا تصويرا لا يكون فيه الزيادة والنقص لاجل الاعتقاد بل لغرض اٰخر لان العاقل لابد لفعله من غرض فاذا لم يكن المشي على ما اعتقد فليكن ما ذكروا فلا يدل على ادارة الامر على هذا التصوير ولا لخالف الشرح المشروح فان المشروح ناطه الاعتقاد وصرح ان لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كما تقدم عن البدائع وهذا ينوطه بشیئ اٰخر غيره وبالجملة لانسلم ان لشرح المفهوم مفهوما ما اٰخر وان[2] سلم فمفهومه

نے شاید اس کو اس سے اخذ کیا ہے کہ صاحبِ نہر نے ترکِ اسراف کو سنتِ مؤکدہ قرار دیا ہے باوجودیکہ صاحبِ نہر نے اسراف کی کراہت کا تحریمی ہونا ظاہر کیا تو علامہ شامی نے ان کی مخالفت کی ہے۔

اب تفریع مذکور کے مفہوم سے استناد پر **میں کہتا ہوں** وہ حضرات تو خود مفہوم کی توضیح کررہے ہیں اور اس بات کی تشریح فرمارہے ہیں کہ حکم حدیث کو انھوں نے اعتقاد سے وابستہ رکھا ہے اسی کے لئے انھوں نے ایسی صورت پیش کی ہے جس میں زیادتی یا کمی اعتقاد کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی اور غرض کے تحت ہو۔ اس لئے کہ کار عاقل کے لئے کوئی غرض ہونا ضروری ہے۔ تو اگر اس کے اعتقاد پر نہ چلیں تو وہی ہونا چاہئے جو ان حضرات نے ذکر کیا (اب اگر اعتقاد کو بنیاد نہ مان کر مطلقاً اسراف کو مکروہِ تحریمی کہتے ہیں ۱۲م) تو یہ اس کو نہیں بتاتا کہ مدارِ کار اُس صورت پر ہے جو ان حضرات نے پیش کی ورنہ شرح اور مشروح میں مخالفت لازم آئے گی اس لئے کہ مشروح نے تو حکم کا مدار اعتقاد پر رکھا ہے اور یہ صراحت کردی ہے کہ اگر تین بار دھونے کو سنت مانتے ہوئے زیادتی یا کمی کی تو وعید اسے لاحق نہ ہوگی جیسا کہ بدائع سے نقل ہوا۔ اور شرح حکم کو اس کے علاوہ کسی اور چیز سے وابستہ کرتی ہے۔

ف۱: معروضة ثالثة عليه وعلى العلامة ط۔

ف۲: معروضة رابعة على ش واخرى على ط۔

معارض لمنطوق البدائع وغیرھا والمنطوق مقدم فافھم۔

الحاصل ہم یہ نہیں مانتے کہ شرح مفہوم کا کوئی دوسرا مفہوم ہوسکتا ہے۔ اگر اسے تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کا مفہوم بدائع وغیرھا کے منطوق کے معارض ہے اور منطوق مقدم ہوتا ہے۔ تو اسے سمجھو۔

رابعاً جبکہ حدیث نے بے قید حال ومکان زیادت ونقص پر حکمِ اسارت وظلم وتعدی فرمایا اور زیادت میں تعدی خاص مکان اضاعت میں ہے اور نقص میں خاص بحال عادت، لہذا ہمارے علمائے کرام رحمہم اللہ تعالٰی نے حدیث کو ایک منشاء ونیت یعنی اعتقاد سنیّت پر حمل فرمایا جس سے بے قید حال ومکان مطلقاً حکم تعدی واسارت ہو۔

خامساً بدائع وغیرہ کی تصریح کہ اگر بے اعتقاد سنیّت نقص وزیادت ہو تو وعید نہیں صحیح ونجیح ہے کہ عادت نقص یا اضاعت زیادت میں لحوق وعید اس ضم ضمیمہ پر ہے تو فعل بجائے خود اپنے منشاء وغایت ومقصد ونیت میں مواخذہ سے پاک ہے کما علمت ھٰکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (جیسا کہ واضح ہوا، اسی طرح تحقیق ہونی چاہیے، اور خدا ہی مالکِ توفیق ہے۔ ت)

الحمدللہ اس امر مہم اعنی حکم اسرافِ آب کا بیان ایسی وجہ جلیل وجمیل پر واقع ہوا کہ خود ہی ایک مستقل نفیس رسالہ ہونے اور تاریخی نام:

برکات السماء فی حکم اسراف الماء

رکھنے کے قابل، والحمدللہ علی نعمہ الجلائل وصلی اللہ تعالٰی علی سید الاواخر والاوائل وآلہ وصحبہ الکرام الافاضل۔

فائدہ مہمہ[1]: وضو میں پانی زیادہ نہ خرچ ہونے کے لئے چند امور کا لحاظ رکھیں:

(۱) وضو[2] دیکھ دیکھ کر ہوشیاری واحتیاط کے ساتھ کریں، عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ وضو

ف۱: فائدہ: وہ باتیں جن کے لحاظ سے وضو میں پانی کم خرچ ہو۔

ف۲: مسئلہ وضو میں جلدی نہ چاہیے بلکہ درنگ احتیاط کے ساتھ کرے، عوام میں جو مشہور ہے کہ وضو جوانوں کا سا، نماز بوڑھوں کی سی، یہ وضو کے بارے میں غلط ہے۔

بہت جلد کرنا چاہئے اور اسی معنے پر کہتے ہیں کہ وضو نوجوان کا سا اور نماز بوڑھوں کی سی، یہ غلط ہے بلکہ وضو میں بھی درنگ و ترکِ عجلت مطلوب ہے۔ فتح و بحر و شامی شمار آدابِ وضو میں ہے: والتأنی[1] (ٹھہر ٹھہر کر دھونا۔ ت)، عالمگیریہ میں معراج الدرایہ سے ہے، لایستعجل فی الوضوء[2] (وضو میں جلدی نہ کرے۔ ت)۔

اقول ظاہر ہے کہ جس شَے کے لئے شرع نے ایک حد باندھی ہے کہ اس سے نہ کمی چاہئے نہ بیشی، تو اُس فعل کو باحتیاط بجالانے ہی میں حد کا موازنہ ہو سکے گا نہ کہ لپ جھپ اناپ شناپ میں۔

(۲) بعض لوگ چُلو لینے میں پانی ایسا ڈالتے ہیں کہ اُبل جاتا ہے حالانکہ جو گرا بیکار گیا اس سے احتیاط چاہئے۔

(۳) ہر چُلّو بھرا ہونا ضرور نہیں بلکہ جس کام کے لئے لیں اُس کا اندازہ رکھیں مثلاً ناک میں نرم بانسے تک پانی چڑھانے کو پُورا چُلّو کیا ضرور نصف بھی کافی ہے بلکہ بھرا چُلّو کُلّی کے لئے بھی درکار نہیں۔

(۴) لوٹے کی ٹونٹی متوسط معتدل چاہئے، نہ ایسی تنگ کہ پانی بدیر دے، نہ فراخ کہ حاجت سے زیادہ گرائے۔ اس کا فرق یُوں معلوم ہوسکتا ہے کہ کٹوروں میں پانی لے کر وضو کیجئے تو بہت خرچ ہوگا، یونہی فراخ ٹونٹی سے بہانا زیادہ خرچ کا باعث ہے، اگر لوٹا ایسا ہو تو احتیاط کرے پُوری دھار نہ گرائے بلکہ باریک۔

(۵) بہت بھاری برتن سے وضو نہ کرے خصوصاً کمزور کہ پُورا قابو نہ ہونے کے باعث پانی بے احتیاط گرے گا۔

(۶) اعضا دھونے سے پہلے اُن پر بھیگا ہاتھ پھیرلے کہ پانی جلد دوڑتا ہے اور تھوڑا بہت کام دیتا ہے خصوصاً موسمِ سرما میں اس کی زیادہ حاجت ہے کہ اعضا میں خشکی ہوتی ہے بہتی دھار بیچ میں جگہ خالی چھوڑ جاتی ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے۔ بحرالرائق میں ہے:

عن خلف بن ایوب انہ قال — خلف بن ایوب سے روایت ہے کہ انھوں نے

ف: مسئلہ مستحب ہے کہ اعضا دھونے سے پہلے بھیگا ہاتھ پھیرلے خصوصاً جاڑے میں۔

[1] فتح القدیر	کتاب الطہارۃ	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	۱/۳۲
البحرالرائق	کتاب الطہارۃ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱/۲۸
[2] الفتاوی الہندیۃ	" الفصل الثالث فی المستحبات	نورانی کتب خانہ پشاور	۱/۹

ینبغی للمتوضئ فی الشتاء ان یبل اعضاءہ بالماء شبہ الدھن ثم یسیل الماء علیہا لان الماء یتجافی عن الاعضاء فی الشتاء کذا فی البدائع[1]۔

فرمایا: وضو کرنے والے کو چاہئے کہ جاڑے میں اپنے اعضا کو پانی سے تیل کی طرح تر کرے پھر ان پر پانی بہائے اس لئے کہ پانی جاڑے میں اعضا سے الگ رہ جاتا ہے۔ ایسا ہی بدائع میں ہے (ت)

فتح القدیر میں ہے:

الاداب امرار الید علی الاعضاء المغسولۃ والتأنی والدلک خصوصا فی الشتاء[2] اھ۔

وضو کے آداب میں یہ ہے کہ دھوئے جانے والے اعضاء پر ہاتھ پھیر لے، اور ٹھہر ٹھہر کر دھوئے، اور مَل لیا کرے خصوصاً جاڑے میں اھ۔ (ت)

واعترضہ فی البحر بانہ ذکر الدلک من المندوبات وفی الخلاصۃ انہ سنۃ عندنا[3] اھ وقدمناہ فی التنبیہ الثالث وقال العلامۃ ش فی المنحۃ قولہ "ذکر الدلک الخ" یمکن ان یجاب عنہ بان مرادہ امرار الید المبلولۃ علی الاعضاء المغسولۃ لما قدمہ الشارح عند الکلام علی غسل الوجہ عن خلف بن ایوب (ای ما نقلناہ أنفا قال) لکن کان ینبغی تقییدہ بالشتاء تأمل[4] اھ۔

اس پر بحر کا اعتراض ہے کہ انھوں نے ملنے کو مندوبات میں شمار کر دیا جب کہ خلاصہ میں یہ ہے کہ وہ ہمارے نزدیک سنّت ہے اور یہ اعتراض ہم تنبیہ سوم میں ذکر کر چکے ہیں ــــ علامہ شامی منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق میں بحر کے اعتراض مذکور کے تحت لکھتے ہیں: اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ صاحبِ فتح کی مراد یہ ہے کہ دھوئے جانے والے اعضاء پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیر لیا جائے اس کی وجہ وہ ہے جو شارح نے غسلِ وجہ پر کلام کے تحت حضرت خلف بن ایوب سے نقل کی (وہی جو ابھی ہم نے ابھی نقل کیا) لیکن انھیں اس کے ساتھ "جاڑے" کی قید لگا دینا چاہئے تھا ــ تامل کرو ــ اھ۔

---

[1] البحر الرائق	کتاب الطہارۃ	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱/ ۱۱
[2] فتح القدیر	"	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	۱/ ۳۲
[3] البحر الرائق	"	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱/ ۲۹
[4] منحۃ الخالق علی البحر الرائق	"	" " "	

29

اقول اولاً ان امرار[1] اداته لایندب الیہ الا فی الشتاء فممنوع لان الماء وان کان لایتجافی عن الاعضاء فی غیر الشتاء فلا شك ان البل قبل الغسل ینفع فی کل زمان فانه یسھل مرور الماء ویقلل المصروف منه کما ھو مجرب مشاھد فالنقل عن الامام خلف فی الشتاء لاینفیه فی غیرہ انما یقتضی ان الحاجة الیه فی الشتاء اشد وھذا قد صرح به المحقق حیث قال خصوصا فی الشتاء[1]۔

اقول اولاً اگر علامہ شامی کی مراد یہ ہے کہ وہ صرف جاڑے ہی میں مندوب ہے تو یہ قابلِ تسلیم نہیں اس لئے کہ غیر سرما میں پانی اگرچہ اعضا سے الگ نہیں ہوتا مگر اس میں شک نہیں کہ دھونے سے پہلے تر کرلینا ہر موسم میں مفید ہے کیوں کہ اس سے پانی بآسانی گزرتا ہے اور کم صرف ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ تجربہ ومشاہدہ سے معلوم ہے۔ تو امام خلف سے نقل اگرچہ خاص جاڑے کے لفظ کے ساتھ ہے مگر اس سے غیر سرما کی نفی نہیں ہوتی اس کا تقاضا صرف یہ ہے کہ جاڑے میں ضرورت زیادہ ہے اور اس کی تو حضرت محقق نے تصریح کر دی ہے اس طرح کہ انھوں نے لکھا: "خصوصاً جاڑے میں"۔

وثانیاً امرار الید علی الاعضاء المغسولة قد افرزہ المحقق عن الدلك کما سمعت فکیف یحمل علیه۔

ثانیاً دھوئے جانے والے اعضا پر ہاتھ پھیرنے کو حضرت محقق نے دلك (اعضا کو ملنے) سے الگ ذکر کیا ہے جیسا کہ ان کی عبارت پیش ہوئی تو اسے اس پر کیسے محمول کیا جائے گا؟—

لکن التحقیق ما اقول ان الامرار المذکور له ثلثة محتملات الاول الامرار بعد الغسل اعنی[2] بعد

لیکن تحقیق وہ ہے جو میں کہتا ہوں کہ مذکورہ ہاتھ پھیرنے میں تین معنی کا احتمال ہے:—

اوّل: دھولینے کے بعد ہاتھ پھیرنا یعنی پانی گر جانے

---

[1]: معروضة علی العلامة ش۔

[2]: مسئلہ ہر عضو دھو کر اس پر ہاتھ پھیر دینا چاہیے کہ پانی کی بوندیں ٹپکنا موقوف ہو جائے تاکہ بدن یا کپڑے پر نہ ٹپکیں۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

ما انحدر الماء لنشف الباقی کیلا یترشش علی الثیاب ۔

والثانی مع الغسل ای حین کون الماء بعدُ مارا علی الاعضاء وھو عین الدلك المطلوب قال فی البحر خلف ما قدمعن خلف الدلكُ لیس من مفھومه (ای الغَسلِ بالفتح) وانما ھو مندوب وذکر فی الخلاصة انه سنة وحده امرار الید علی الاعضاء المغسولة اھ[1]۔

والثالث قبل الغسل و یحتاج الی التقیید بالمبلولة والتجوز فی المغسولة بمعنی ما سیغسل اوما امر به ان یغسل فح قد یمکن ان یراد بالدلك الثالث کما زعم العلامة ش وبالامرار الاول فلاھو ینافی الافراد ولا یلزم عد الثانی من المندوبات خلافا لما ھو المذھب المذکور فی الخلاصة ومن القرینة علیه ان المحقق بحث فی

کے بعد باقی کو خشک کرنے کے لئے ہاتھ پھیرنا تاکہ کپڑوں پر نہ ٹپکے۔

دوم: دھونے کے ساتھ ساتھ ہاتھ پھیرنا۔ یعنی جس وقت پانی اعضاء پر گر رہا ہے اُسی وقت ہاتھ پھیرتے جانا۔ یہ بعینہٖ وہی دلك (اعضاء کو ملنا) ہے جو مطلوب ہے۔ بحر میں حضرت خلف سے نقل شدہ کلام کے بعد لکھا: دَلک، غَسل بالفتح۔ دھونے ۔ کے مفہوم میں داخل نہیں۔ وہ صرف مندوب ہے۔ اور خلاصہ میں ذکر کیا کہ سنت ہے۔ اور اس کی تعریف یہ ہے: دھوئے جانے والے اعضاء پر ہاتھ پھیرنا اھ۔

سوم: دھونے سے پہلے ہاتھ پھیرنا (فتح کی عبارت ہے: امرار الید علی الاعضاء المغسولة اعضائے مغسولہ پر ہاتھ پھیرنا ۱۲م) عبارت فتح کے اندر یہ معنی لینے کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ ہاتھ کے ساتھ "تر" کی قید لگائی جائے۔ دوسری یہ کہ "مغسولہ" میں مجاز مانا جائے اور کہا جائے کہ مغسولہ کا معنی یہ کہ وہ جو دھوئے جائیں گے یا وہ جن کے دھونے کا حکم ہے ـــ ایسی صورت میں دلک (اعضاء کو ملنا) سے تیسرا معنی مراد لیا جا سکتا ہے جیسا کہ علامہ شامی کا خیال ہے اور "ہاتھ پھیرنے" سے پہلا معنیٰ مراد ہو سکتا ہے۔ یہ معنی اسے الگ ذکر کرنے

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۱

كون الدلك خارجا عن حقيقة الغسل ومآل الجواب ان المقصود بشرعية الغسل لا يحصل الا به وقد اجاب عنه في الغنية بما يكفي ويشفي فيبعد ان يدخله ههنا في مجرد ادب نازل عن الاستنان ايضا خلفة عن الافتراض وقد يؤيده ايضا لفظة خصوصا في الشتاء لان الثاني صرحوا باستنانه مطلقا وانما قيدوا بالشتاء الثالث، فهذا غاية توجيه ما في المنحة وبه يندفع ايراد البحر وان كان المتبادر من الدلك هو الثاني ولذا مشى عليه في البحر واقتفينا اثره فيما مر بل مشى عليه ش نفسه في رد المحتار و اعترض على الفتح بما اعترض في البحر قائلا لكن قدمنا ان الدلك سنة

کے خلاف پڑے گا۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ انھوں نے دوسرے معنی کو خلاصہ میں ذکر شدہ مذہب کے برخلاف، مندوبات میں شمار کردیا ــــ اور اس پر ایک قرینہ بھی ہے وہ یہ کہ حضرت محقق نے دلک (بمعنی دوم) کے حقیقتِ غسل سے خارج ہونے پر بحث کی ہے اور ان کا میلان اس طرف ہے کہ دھونے کی مشروعیت کا جو مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس بحث کا صاحبِ غنیہ نے کافی وشافی جواب دے دیا ہے (مگر جب وہاں دلک کو عینِ غسل اور نفسِ فرض قرار دینے کی طرف مائل ہیں ۱۲م) تو بعید ہے کہ یہاں فرضیت کے بدلے، مسنونیت سے بھی فروتر صرف ایک ادب کے تحت اسے داخل کردیں۔ اور ان کے لفظ "خصوصاً جاڑے میں" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ معنی دوم کے تو مطلقاً مسنون ہونے کی علمائے نے تصریح فرمائی ہے۔ اور جاڑے کی قید صرف معنی سوم میں لگائی ہے۔ یہ منحۃ الخالق کے جواب کی انتہائی توجیہ ہے اور اسی سے بحر کا اعتراض بھی دفع ہوجاتا ہے۔ اگرچہ لفظ دلک سے متبادر وہی معنی دوم ہے اسی لئے صاحبِ بحر اسی پر گئے ہیں اور سابق میں ہم نے بھی ان ہی کے نشانِ قدم کی پیروی کی ہے۔ بلکہ خود علامہ شامی ردالمحتار میں اسی پر گام زن ہیں اور فتح پر وہی اعتراض کیا ہے جو بحر نے کیا، وہ لکھتے ہیں: لیکن ہم پہلے ذکر کرچکے کہ دلک سنت ہے۔

قال ولعل المراد بما قبله (ای امرار الید) امرارها علیه مبلولۃ قبل الغسل تأمل اھ[1]۔

اور کہتے ہیں: شاید ماقبل (یعنی ہاتھ پھیرنے) سے مراد دھونے سے پہلے اعضاء پر تر ہاتھ پھیرنا ہے، تامل کرو، اھ۔

اقول[ف1] قد علمت ان ھذا اضعف احتمالاتہ واذا کان ھذا مرادہ فحمل الدلک علیہ یکون تکرارا بلا شك، فان قلت ذکر المحقق بعدہ من الاداب حفظ ثیابہ من المتقاطر[2] فیحمل الامرار علی الاول یتکرر مع ھذا قلت امرار الید وان کان معلولا بالحفظ تعلیل الفعل بغایتہ فلیس علۃ کافیۃ لحصولہ بحیث لایحتاج بعدہ فی الحفظ الی احتراز سواہ فلایکون ذکرہ مغنیا عن ذکر الحفظ۔

اقول واضح ہوچکا کہ اس لفظ میں یہ سب سے ضعیف احتمال ہے، اگر اس لفظ سے یہ ان کی مراد ہو تو اس پر "دلک" کو محمول کرنے میں بلاشبہہ تکرار لازم آئے گی — اگرسوال ہو کہ حضرت محقق نے اس کے بعد آداب میں "ٹپکنے والے پانی سے کپڑوں کو بچانا" بھی شمار کیا ہے۔ تو ہاتھ پھیرنے سے اگر معنی اول مراد لیا جائے تب بھی تو یہاں آکر تکرار ہوجائے گی؛ تو میں جواباً کہوں گا اگرچہ ہاتھ پھیرنے کی علت "کپڑوں کی حفاظت" بتائی گئی ہے جیسے کسی فعل کی علت اس کی غایت کو بتایا جاتا ہے مگر یہ ہاتھ پھیرنا بچاؤ حاصل ہونے کے لئے ایسی کافی علت نہیں ہے کہ اس کے بعد بچاؤ میں مزید کسی احتیاط اور ہوشیاری برتنے کی ضرورت ہی نہ ہو تو ہاتھ پھیرنے کا ذکر ہوجانے کے بعد بھی اس کی ضرورت رہ جاتی ہے کہ ٹپکنے والے پانی سے کپڑوں کے بچانے کو مستقلاً ذکر کیا جائے۔

ثم اقول[ف2] عجب للبحر

ثم اقول صاحب بحر پر تعجب ہے

ف1: معروضۃ علی ش

ف2: تطفل علی البحر

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۵

[2] فتح القدیر 〃 مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۲

جزم ھھنا بندب الدلك و نسب الاستنان للخلاصۃ کغیر المرتضی لہ واعترض ثمہ علی المحقق بان فی الخلاصۃ انہ سنۃ عندنا[1]

کہ یہاں دلک کے مندوب ہونے پر جزم کیا اور مسنون ہونے کو خلاصہ کی طرف یوں منسوب کیا جیسے یہ ان کا پسندیدہ نہیں، اور وہاں حضرت محقق پر یہی اعتراض کیا ہے کہ خلاصہ میں لکھا ہے کہ وہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔

(۷) کلائیوں پر بال ہوں تو ترشوا دیں کہ اُن کا ہونا پانی زیادہ چاہتا ہے اور مونڈنے سے سخت ہو جاتے ہیں اور تراشنا مشین سے بہتر کہ خوب صاف کر دیتی ہے اور سب سے احسن و افضل نورہ ہے کہ ان اعضا میں یہی سنّت سے ثابت۔ ابن ماجہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے راوی:

ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان اذا اطلی بدأ بعورتہ فطلاھا بالنورۃ و سائر جسدہ اھلہ[2]

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم جب نورہ کا استعمال فرماتے تو ستر مقدس پر اپنے دست مبارک سے لگاتے اور باقی بدن مبارک پر ازواج مطہرات لگا دیتیں صلے اللہ تعالٰے علیہ وعلیہن وبارک وسلم۔

اور ایسا نہ کریں تو دھونے سے پہلے پانی سے خوب بھگو لیں کہ سب بال بچھ جائیں ورنہ کھڑے بال کی جڑمیں پانی گزر گیا اور نوک سے نہ بہا تو وضو نہ ہوگا۔

(۸) دست و پا پر اگر لوٹے سے دھار ڈالیں تو ناخنوں سے کہنیوں یا گٹوں کے اوپر تک علی الاتصال اُتار دیں کہ ایک بار میں ہر جگہ پر ایک ہی بار گرے پانی جبکہ گر رہا ہے اور ہاتھ کی روانی میں دیر ہوگی تو ایک جگہ پر مکرر گرے گا۔

(۹) بعض لوگ یُوں کرتے ہیں کہ ناخن سے کہنی یا گٹے تک بہاتے لائے پھر دوبارہ سہ بارہ

ف: مسئلہ ہاتھ، پاؤں، سینہ، پشت پر بال ہوں تو نورہ سے دور کرنا بہتر ہے۔ اور موئے زیرِ ناف پر بھی استعمالِ نورہ آیا ہے۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۹/۱

[2] سنن ابن ماجۃ ابواب الاداب باب الاطلاء بالنورۃ " " " ص ۲۷۴

کے لئے جو ناخن کی طرف لے گئے تو ہاتھ نہ روکا بلکہ دھار جاری رکھی ایسا نہ کریں کہ تثلیث کے عوض پانچ بار ہوجائے گا بلکہ ہر بار کُہنی یا گٹے تک لاکر دھار روک لیں اور رُکا ہوا ہاتھ ناخنوں تک لے جاکر وہاں سے پھر اجرا کریں کہ سنت[1] یہی ہے کہ ناخن سے کہنیوں یا گٹوں تک پانی بہے نہ اس کا عکس، کما نص علیہ فی الخلاصۃ وغیرھا (جیسا کہ خلاصہ وغیرہ میں اس کی تنصیص کی ہے۔ ت)۔

(۱۰) قول جامع یہ ہے کہ سلیقہ سے کام لیں، سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کیا خوب فرمایا ہے:

قد یرفق بالقلیل فیکفی ویخرق الکثیر فلایکفی ذکرہ الامام النووی فی شرح مسلم[1] واوردہ الامام العینی فی شرح البخاری بلفظ قد یرفق الفقیہ بالقلیل فیکفی ویخرق الاخرق فلایکفی[2]

یعنی سلیقہ سے اٹھاؤ تو تھوڑا بھی کافی ہوجاتا ہے اور بدسلیقگی برتو تو بہت بھی کفایت نہیں کرتا (اسے امام نووی نے شرح مسلم میں ذکر کیا اور امام عینی نے شرح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا)۔

فائدہ: اوپر[2] حدیث گزری کہ وَلَہان نام شیطان وضو میں وسوسہ ڈالتا ہے اس کے وسوسہ سے بچو، دفعِ وسوسہ کے لئے بہترین تدبیر ان باتوں کا التزام ہے:

(۱) رجوع الی اللہ و اعوذ[1] ولاحول[2] وسورۂ ناس[3] کی قراءت اور اٰمنتُ[4] باللہِ وَرَسُوْلِہٖ کہنا اور ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ[3] ان سے

ف۱: مسئلہ سنت یہ ہے کہ پانی ہاتھ پاؤں کے ناخن کی طرف سے کہنیوں اور گٹوں کے اوپر تک ڈالیں اُدھر سے اِدھر کو نہ لائیں۔

ف۲: فائدہ جلیلہ: دفعِ وساوس کی دعائیں اور علاج۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للامام النووی کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء دار الفکر بیروت ۲/ ۱۳۷۳

[2] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد تحت الحدیث ۲۰۱-۶۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۱۴۱

[3] القرآن الکریم ۵۷/ ۳

فوراً وسوسہ دفع ہوجاتا ہے اور سُبْحٰنَ الْمَلِكِ الْخَلَّاقِ ۝ اِنْ یَّشَاْ یُذْهِبْكُمْ وَیَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِیْدٍ ۝ وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِیْزٍ[1] کی کثرت اُسے جڑ سے قطع کر دیتی ہے۔ حدیث میں ہے ایک صاحب نے خدمتِ اقدس میں حاضر ہوکر وسوسہ کی شکایت کی کہ نماز میں پتا نہیں چلتا دو پڑھیں یا تین۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا وجدت ذٰلك فارفع اصبعك السبابة الیمنی فاطعنه فی فخذك الیسری وقل بسم الله فانها سکین الشیطان۔ رواہ البزار[2] والطبرانی عن والد ابی الملیح ورواہ ایضا الحکیم الترمذی۔

جب تُو ایسا پائے تو اپنی داہنی انگشتِ شہادت اُٹھا کر اپنی بائیں ران میں مار اور بسم اللہ کہہ کہ وہ شیطان کے حق میں چُھری ہے (اس کو بزار اور طبرانی نے ابوملیح کے والد سے روایت کیا ہے اور حکیم ترمذی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ت)

(۲) وسوسہ کی نہ سُننا اس پر عمل نہ کرنا اس کے خلاف کرنا، اس بلائے عظیم کی عادت ہے کہ جس قدر اس پر عمل ہو اُسی قدر بڑھے اور جب قصداً اس کا خلاف کیا جائے تو باذنہٖ تعالیٰ تھوڑی مدت میں بالکل دفع ہوجائے۔ عمرو بن مُرّہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ما وسوسة باولع ممن یراها تعمل فیه۔ رواہ ابن ابی شیبة[3]۔

شیطان جسے دیکھتا ہے کہ میرا وسوسہ اس میں کارگر ہوتا ہے سب سے زیادہ اسی کے پیچھے پڑتا ہے۔ (اسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ت)

امام ابن حجر مکی اپنے فتاوٰی میں فرماتے ہیں مجھ سے بعض ثقہ لوگوں نے بیان کیا کہ دو وسوسہ والوں کو نہانے کی ضرورت ہوئی دریائے نیل پر گئے طلوعِ صبح کے بعد پہنچے، ایک نے دوسرے سے کہا: تُو اُتر کر غوطے لگا میں گنتا جاؤں گا اور تجھے بتاؤں گا کہ پانی تیرے سارے سر کو پہنچا یا نہیں۔ وہ اُترا اور غوطے لگانے شروع کئے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ابھی تھوڑی سی جگہ تیرے سر میں باقی ہے وہاں پانی نہ پہنچا،

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۱۹
[2] کنز العمال بحوالہ طب والحکیم عن ابی الملیح حدیث ۱۲۷۳ مؤسسة الرسالہ بیروت ۱/ ۲۵۲
المعجم الکبیر حدیث ۵۱۲ المکتبة الفیصلیة بیروت ۱/ ۱۹۲
مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی والبزار کتاب الصلوٰۃ باب السہو فی الصلوٰۃ دار الکتاب بیروت ۲/ ۱۵۱
[3] المصنف لابن ابی شیبة کتاب الطہارات حدیث ۲۰۵۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۷۹

ایک صبح سے دوپہر ہوگیا آخر تھک کر باہر آیا اور دل میں شک رہا کہ غسل اُترا یا نہیں۔ پھر اس نے اس دوسرے سے کہا: اب تُو اُتر میں گنوں گا۔ اُس نے ڈبکیاں لگائیں اور یہ کہتا جاتا ہے کہ ابھی سارے سر کو پانی نہ پہنچا، یہاں تک کہ دوپہر سے شام ہوگئی، مجبور وہ بھی دریا سے نکل آیا اور دل میں شُبہہ کا شبہہ ہی رہا، دن بھر کی نمازیں کھوئیں اور غسل اُترنے پر یقین نہ ہونا تھا نہ ہوا، والعیاذ باللہ تعالٰی، ذکرہ فی الحدیقۃ الندیۃ[1] (اسے حدیقہ ندیہ میں بیان کیا گیا۔ ت) یہ وسوسہ ماننے کا نتیجہ تھا۔

اور صالحین میں سے ایک صاحب فرماتے ہیں مجھے دربارۂ طہارت وسوسہ تھا، راستہ کی کیچڑ اگر کپڑے میں لگ جاتی اُسے دھوتا (حالانکہ شرعاً جب تک خاص اُس جگہ نجاست کا ہونا ثابت و متحقق نہ ہو حکمِ طہارت ہے) ایک دن نمازِ صبح کے لئے جاتا تھا راہ کی کیچڑ لگ گئی میں نے دھونا چاہا اور خیال آیا کہ دھوتا ہُوں تو جماعت جاتی ہے، ناگاہ اللہ عزوجل نے مجھے ہدایت فرمائی میرے دل میں ڈالا کہ اس کیچڑ میں لوٹ اور سب کپڑے سان لے اور یونہی نماز میں شریک ہوجا، میں نے ایسا ہی کیا، پھر وسوسہ نہ ہوا۔ ذکرہ فی الطریقۃ المحمدیۃ[2] (اسے طریقہ محمدیہ میں ذکر کیا گیا۔ ت) یہ اس کی مخالفت کی برکت تھی۔

ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا احدکم اذا کان فی المسجد جاء الشیطان فابس بہ کما یبس الرجل بدابتہ فان اسکن لہ وثقہ اوالجمہ۔

جب تم میں کوئی مسجد میں ہوتا ہے شیطان آکر اس کے بدن پر ہاتھ پھیرتا ہے جیسے تم میں کوئی اپنے گھوڑے کو رام کرنے کے لئے اس پر ہاتھ پھیرتا ہے پس اگر وہ شخص ٹھہرا رہا یعنی اسکے وسوسہ سے فوراً الگ نہ ہوگیا تو اسے باندھ لیتا یا لگام دے دیتا ہے۔

ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس حدیث کو روایت کرکے فرمایا:

انتم ترون ذٰلک اما الموثوق فتراہ مائلا کذا لا یذکر اللہ

یعنی حدیث کی تصدیق تم آنکھوں دیکھ رہے ہو وہ جو بندھا ہُوا ہے اُسے تو دیکھے گا یُوں جُھکا ہوا

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الباب الثانی النوع الثانی مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۶۹۱/۲

[2] الطریقۃ المحمدیۃ النوع الثالث فی علاج الوسوسۃ الخ مکتبہ حنفیہ کوئٹہ ۳۳۰/۲

واما الملجم ففاتح فاہ لایذکر اللہ عزوجل۔ رواہ الامام احمد۔[1]

کہ ذکرِ الٰہی نہیں کرتا اور وہ جو لگام دیا ہوا ہے وُہ منہ کھولے ہے اللہ تعالٰی کا ذکر نہیں کرتا (اسے امام احمد نے روایت کیا۔ ت)۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شیئ ام لا فلا یخرج من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا رواہ مسلم والترمذی[2] عن ابی ھریرۃ و لاحمد والترمذی وابن ماجۃ والخطیب عنہ مختصرا بلفظ لاوضوء الا من صوت او ریح[3] ولاحمد والشیخین وابی داؤد والنسائی وابناء ماجۃ وخزیمۃ وحبان عن عباد بن تمیم عن عمہ[عہ] عبداللہ

جب تم میں کوئی اپنے شکم میں کچھ محسوس کرے جس سے اس پر اشتباہ ہوجائے کہ اس سے کچھ خارج ہوا یا نہیں تو وہ مسجد سے نہ نکلے یہاں تک کہ آواز سُنے یا بُو پائے ــــ اسے مسلم و ترمذی نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا۔ اور ان سے امام احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور خطیب نے مختصراً ان الفاظ میں روایت کیا ہے، وضو نہیں مگر آواز یا بُو سے ــــ اور امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور ابن حبان کی روایت عباد بن تمیم سے ہے، وہ اپنے چچا عبداللہ

عہ وقع ھھنا فی نسخۃ کنزالعمال المطبوعۃ بحیدرآباد عن عمر مکان عن عمہ وھو تصحیف شدید فاجتنبہ ۱۲ منہ۔

عہ یہاں کنزالعمال کے نسخہ مطبوعہ حیدرآباد میں عن عمہ کی جگہ عن عمر چھپ گیا ہے اور یہ شدید قسم کی تصحیف ہے۔ اس سے ہوشیار رہنا چاہئے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۳۲۰

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵۸
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الوضوء من الریح حدیث ۷۵ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۳۴

[3] " " " " " " " ۷۴ " " "

سنن ابن ماجہ " باب لاوضوء الا من حدث ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۴۱۰ و ۴۳۵

بن زید بن عاصم قال شکی الی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الرجل یخیل الیہ انہ یجد الشیئ فی الصلوٰۃ قال لاتنصرف حتی تسمع صوتا او تجد ریحا[1] ولاحمد وابی یعلٰی عن ابی سعید عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان الشیطان لیأتی احدکم وھو فی صلوٰتہ فیاخذ بشعرۃ من دبرہ فیمدھا فیری انہ قد احدث فلاینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[2] ورواہ عنہ سعید بن منصور مختصرا نحو المرفوع من حدیث عباد وللبزار عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یأتی احدکم الشیطان فی الصلوٰۃ فینفخ فی مقعدتہ فیخیل انہ احدث ولم یحدث فاذا وجد ذلک فلاینصرف حتی

بن زید بن عاصم سے راوی ہیں وہ کہتے ہیں ایک شخص نے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے پاس یہ شکایت عرض کی کہ اسے خیال ہوتا ہے کہ نماز میں کچھ محسوس کر رہا ہے۔ سرکار نے فرمایا: نماز سے نہ پھرو یہاں تک کہ آواز سنو یا بُو پاؤ۔ اور امام احمد وابویعلٰی حضرت ابوسعید سے وہ نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ تم میں کوئی نماز میں ہوتا ہے اور شیطان اس کے پاس آکر اس کے پیچھے سے کوئی بال کھینچتا ہے جس سے وہ یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ اس کا وضو جاتا رہا، ایسا ہو تو وہ نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سُنے یا بُو پائے۔ اور اسے ان سے سعید بن منصور نے مختصراً حضرت عباد کی حدیث کے مرفوع الفاظ کے ہم معنی ذکر کیا ہے۔ اور بزار حضرت ابن عباس سے وہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ تم میں کسی کے پاس نماز میں شیطان آکر اس کے پیچھے پھونک دیتا ہے جس سے اس کو خیال ہوتا ہے کہ مجھے حدث ہوگیا حالانکہ اسے حدث نہ ہوا تو کوئی ایسا محسوس کرے

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب لایتوضأ من الشک قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۵
صحیح مسلم کتاب الحیض الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ " " " ۱/ ۱۵۸
سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب الوضوء من الریح نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۷
سنن ابی داؤد " باب اذا شک فی الحدث آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۳
سنن ابن ماجۃ ابواب الطہارۃ باب لاوضوء الا من حدث ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
[2] الجامع الصغیر بحوالہ حم ع حدیث ۲۰۲۷ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۲۴

يسمع صوتا او يجد ريحًا[1] ورواه عنه
الطبراني في الكبير مختصرًا بلفظ من
خيل له في صلوته انه قد احدث
فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد
ريحا[2] ولعبد الرزاق و ابن ابي الدنيا
عن عبدالله بن مسعود رضي الله تعالى
عنه قال ان الشيطان ليطيف باحدكم
في الصلوة ليقطع عليه صلوته فاذا
اعياه ان ينصرف نفخ في دبره
يريه انه قد احدث فلا
ينصرفن احدكم حتى يجد
ريحا اويسمع صوتا[3] وفي رواية
اخرى عنه رضي الله تعالى عنه
حتى انه ياتي احدكم
وهو في الصلوة فينفخ في
دبره ويبل احليله ثم
يقول قد احدثت فلا ينصرفن
احدكم حتى يجد ريحا ويسمع
صوتا ويجد بللا[4] ولعبد الرزاق
وابن ابي شيبة في مصنفيهما
وابن ابي داؤد في كتاب الوسوسة

تو نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سنے یا بو پائے۔
اور اسے طبرانی نے ان سے مختصراً ان الفاظ میں
روایت کیا ہے جسے نماز کے اندر ایسا خیال ہو کہ
اسے حدث ہوا تو ہرگز وہ نماز سے نہ پھرے یہاں
تک کہ آواز سنے یا بو پائے ۔۔۔ اور عبدالرزاق و
ابن ابی الدنیا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ
تعالٰی عنہ سے راوی ہیں، انھوں نے فرمایا:
شیطان تم میں کسی کے گرد اس کی نماز توڑنے
کے لئے گھیرا ڈال دیتا ہے، جب اس سے عاجز
ہوجاتا ہے کہ وہ اپنی نماز سے پھرے تو اس کے
پیچھے پھونک دیتا ہے تاکہ اسے یہ خیال ہو کہ اسے
حدث ہوگیا۔ ایسا ہو تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے
یہاں تک کہ بو پائے یا آواز سنے ۔۔۔ اور حضرت
ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہی ایک اور
روایت میں یہ ہے کہ وہ نماز میں کسی کے پاس
آکر اس کے پیچھے پھونک دیتا ہے اور اس کے
احلیل (ذکر کی نالی) کو تر کر دیتا ہے پھر کہتا ہے تو
بے وضو ہوگیا۔ تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے
یہاں تک کہ بو پائے اور آواز سنے اور تری پائے۔
اور عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ اپنی اپنی مصنف
میں، اور ابن ابی داؤد کتاب الوسوسہ میں حضرت

۱؎ کشف الاستار عن زوائد البزار کتاب الطہارۃ باب ما ینقض الوضوء حدیث ۲۸۱ موسسۃ الرسالہ بیروت ۱/۱۴۷
۲؎ المعجم الکبیر حدیث ۱۱۹۴۸ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱۱/۳۴۱
۳؎ المصنف لعبدالرزاق حدیث ۵۳۶ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱
۴؎ آکام المرجان بحوالہ عبداللہ بن مسعود باب ۱۲۰ مکتبہ خیر کثیر کراچی ص ۹۲

عن ابرھیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان یجری فی الاحلیل و فی الدبر^عہ فیری الرجل انہ قد احدث فلا ینصرف احدکم حتی یسمع صوتا او یجد ریحا او یری بللا۔[1]

ابراہیم نخعی سے راوی ہیں انھوں نے فرمایا: کہا جاتا تھا کہ شیطان احلیل میں اور دُبر میں دوڑ جاتا ہے۔ آدمی کو یہ خیال دلاتا ہے کہ اسے حدث ہوگیا تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سنے یا بُو پائے یا تری دیکھے۔

قلت ذکر ھذین الاثرین الامام جلیل الجلال السیوطی فی لقط المرجان مقتصرا علیھما ھو، و صاحبہ البدر فی اصلہ اٰکام المرجان مع ثبوتہ فی المرفوع کما علمت وقال عامر الشعبی من اجلاء علماء التابعین ان الشیطان بزقۃ یعنی بلۃ طرف الاحلیل ذکرہ العارف فی الحدیقۃ الندیۃ۔[2]

قلت یہ دونوں اثر (اثر ابن مسعود و اثر امام نخعی) امام جلال الدین سیوطی نے "لقط المرجان" میں ذکر کئے اور انھوں نے انہی دونوں پر اکتفا کی اسی طرح اس کی اصل آکام المرجان میں قاضی بدر الدین شبلی نے بھی ان ہی دونوں پر اکتفا کی ہے حالانکہ یہ مضمون مرفوع میں موجود ہے جیسا کہ معلوم ہوا ـــ اور اجلۂ علمائے تابعین میں سے امام عامر شعبی فرماتے ہیں، شیطان کبھی تھوک دیتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ سرِ احلیل تر کر دیتا ہے۔ اسے عارف باللہ عبد الغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ میں ذکر کیا۔ (ت)

عہ فی نسختی لقط المرجان بین الواو فی لفظۃ لم یقمھا الکاتب وھو ینفخ فی الدبر او نحوہ ۱ھ منہ۔

عہ لقط المرجان کے میرے نسخہ میں واوٗ اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جو کاتب نے صاف نہ لکھا وہ ینفخ فی الدبر یا اس کے ہم معنی کچھ ہوگا ۱ھ منہ (ت)

---

[1] المصنف لعبد الرزاق باب الرجل یشبّہ علیہ فی الصلٰوۃ احدث الخ حدیث ۵۳۸ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۱۴۲
[2] الحدیقۃ الندیۃ الباب الثالث النوع الثانی مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۶۸۸

ف۱
ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لئے کبھی انسان کی شرمگاہ پر آگے سے تھوک دیتا ہے کہ اُسے قطرہ آنے کا گمان ہوتا ہے کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ ریح خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بُو نہ پاؤ یعنی جب تک وقوعِ حدث پر یقین نہ ہولے۔

ہمارے امام اعظم کے شاگرد جلیل سیدنا عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

اذا شك فی الحدث فانه لا یجب علیه الوضوء حتی یستیقن استیقانا بقدر ان یحلف علیه۔ علقه عنه الترمذی[1] فی باب الوضوء من الریح۔

یعنی یقین ایسا درکار ہے جس پر قسم کھا سکے کہ ضرور حدث ہوا اور جب قسم کھاتے ہچکچائے تو معلوم ہوا کہ معلوم نہیں مشکوک ہے اور شک کا اعتبار نہیں کہ طہارت پر یقین تھا اور یقین شک سے نہیں جاتا۔ (ترمذی نے باب الوضوء من الریح میں اسے ابن مبارک سے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ ت)

ف۲
اسی لئے سنت ہوا کہ وضو کے بعد ایک چھینٹا رومالی یا تہبند ہو تو اس کے اندرونی حصے پر جو بدن کے قریب ہے دے لیا کریں ثم لیقل ھو من الماء پھر اگر قطرہ کا شبہہ ہو تو خیال کریں کہ پانی جو چھڑکا تھا اس کا اثر ہے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا توضأت فانتضح۔ رواہ ابن ماجة[2] عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنه۔

جب تو وضو کرے تو چھینٹا دے لے (اسے ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی سے روایت کیا۔ ت)

ف۱: مسئلہ شیطان کے تھوک اور پھونک سے نماز میں قطرے اور ریح کا شبہہ جاتا ہے حکم ہے کہ جب تک ایسا یقین نہ ہو جس پر قسم کھا سکے اس پر لحاظ نہ کرے شیطان کہے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو دل میں جواب دے لے کہ خبیث تُو جھوٹا ہے اور اپنی نماز میں مشغول رہے۔

ف۲: مسئلہ سنت ہے کہ وضو کے بعد رومالی پر چھینٹا دے لے۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارت حدیث ۷۶ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۳۵

[2] سنن ابن ماجہ ر ر باب ماجاء فی النضح بعد الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی، ص ۳۶

بلکہ ارشاد فرماتے ہیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم :

عشر من الفطرۃ قص الشارب واعفاء اللحیۃ والسواک و استنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم و نتف الابط وحلق العانۃ و انتقاص الماء ، قال الراوی ونسیت العاشرۃ الا ان تکون المضمضۃ[1]

دس باتیں قدیم سے انبیائے کرام علیہم الصلوۃ والسلام کی سنت ہیں : لبیں کترنا ، داڑھی بڑھانا ، مسواک کرنا ، وضو و غسل میں پانی سونگھ کر اوپر چڑھانا ، ناخن تراشنا ، انگلیوں کے جوڑ (یعنی جہاں جہاں میل جمع ہونے کا محل ہے اُسے) دھونا ، بغل اور زیرِ ناف بالوں سے صاف کرنا ، شرمگاہ پر پانی ڈالنا ۔ راوی نے کہا دسویں میں بھول گیا

عہ قال المناوی من للتبعیض ولذا لم یذکر الختان ھنا اھ اقول کونھا للتبعیض لا شك فیہ فان الختان والمضمضۃ کلا من الفطرۃ کما یاتی : فالزیادۃ علی العشر معلومۃ ولکن ما علل بہ من عدم ذکر الختان ھنا لا محل لہ وکانہ نسی ان الراوی نسی العاشرۃ فما یدریك لعلھا الختان کما استظھرہ جمع کما سیاتی اھ منہ ۔

عہ علامہ مناوی نے کہا من الفطرۃ میں من تبعیض کا ہے ۔ اسی لئے یہاں ختنہ کا ذکر نہ کیا اھ اقول من برائے تبعیض ہونے میں کوئی شک نہیں اس لئے کہ ختنہ اور کُلّی ہر ایک کا شمار فطرت کے تحت ہے جیسا کہ آرہا ہے تو دس سے زیادہ ہونا معلوم ہے لیکن من برائے تبعیض ہونے کی جو علت بیان کی ہے کہ "اسی لئے یہاں ختنہ کا ذکر نہیں" اس کا کوئی موقع نہیں ، شاید وہ یہ بھول گئے کہ راوی دسویں چیز بھول گئے ہیں ۔ ہو سکتا ہے وہ ختنہ ہی ہو جیسا کہ ایک جماعت نے اسے ظاہر کہا ہے جیسا کہ اگلے حاشیہ میں آرہا ہے ۱۲ منہ (ت)

ف : دس باتیں قدیم سے سنتِ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام ہیں ۔

---

[1] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث عشر من الفطرۃ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/ ۱۳۲

رواہ احمد ومسلم والاربعۃ عنہ[1] | شاید کُلّی ہو۔ امام احمد، مسلم اور اصحابِ سُنن اربعہ نے

علہ امام قاضی عیاض پھر امام نووی نے استظہار فرمایا کہ غالباً دسویں ختنہ ہوکر دوسری حدیث میں ختنہ بھی خصالِ فطرت سے شمار فرمایا ہے[2] انتہی، یعنی حدیث احمد و شیخین ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

خمس من الفطرۃ الختان والاستحداد وقص الشارب وتقلیم الاظفار و نتف الابط[3] | پانچ چیزیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنتِ قدیمہ سے ہیں: ختنہ اور اُسترا لینا اور لبیں اور ناخن ترشوانا اور بغل کے بال دور کرنا۔

اقول ایک حدیث میں کُلّی کو بھی خصالِ فطرت سے گنا ہے۔ امام احمد و ابوبکر بن ابی شیبہ وابوداؤد وابن ماجہ عمار بن یاسر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق (الٰی قولہ) والانتضاح بالماء والاختتان[4] | فطرت سے ہے کُلّی اور ناک میں پانی ڈالنا (الٰی قولہ) شرم گاہ پر چھینٹا اور ختنہ۔

واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔ | واللہ تعالٰی اعلم (ت)

[1] صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۹
سنن ابی داؤد 〃 باب السواک من الفطرۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۸
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب الفطرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۵
مسند احمد بن حنبل عن عائشہ رضی اللہ عنہا المکتب الاسلامی بیروت ۶/۱۳۷
سنن الترمذی کتاب الادب حدیث ۲۷۶۶ دارالفکر بیروت ۴/۳۴۸
سنن النسائی کتاب الزینۃ باب من السنن الفطرۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۲/۲۷۳ و ۲۷۴

[2] شرح صحیح مسلم للنووی مع صحیح مسلم باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۹

[3] صحیح البخاری کتاب اللباس باب قص الشارب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۸۷۵
صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ 〃 〃 ۱/۱۲۸ و ۱۲۹
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۲۹ و ۲۳۹ و ۲۸۳

[4] مسند احمد بن حنبل عن عمار بن یاسر 〃 〃 ۴/۲۶۴
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب الفطرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۶

ام المومنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا۔ | ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کیا۔ (ت)

شرمگاہ پر پانی ڈالنے کی علمائے دو تفسیریں کیں: ایک استنجا رواہ مسلم[1] عن وکیع۔ دوسرے وہی چھینٹا۔ اور اس کے مؤید ہے کہ ایک روایت میں بجائے انتقاص الماء لفظ والانتضاح آیا ہے۔[عہ] جمہور علما نے فرمایا: انتضاح وہی چھینٹا ہے ذکرہ الامام النووی[2]۔

اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ یہ چھینٹا خاص اہلِ وسوسہ ہی کے لئے نہیں بلکہ سب کے لئے سنّت ہے کہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے وسوسہ کو کیا علاقہ،

ان عبادی لیس لک علیہم سلطٰن[3] | بے شک میرے بندوں پر تیرا غلبہ اور تسلط نہیں ہوسکتا۔ (ت)

ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ حکم بن سفیٰن یا سفیٰن بن حکم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی قال،

کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا بال توضأ ونضح فرجہ[4] | رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب پیشاب فرماتے تو وضو فرماتے اور شرمگاہِ اقدس پر چھینٹا دیتے۔

ابن ماجہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، قال:

توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فنضح فرجہ[5] | رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرما کر ستر مبارک پر چھینٹا دیا۔

عہ یہ وہی روایتِ عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے کہ ابھی ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ۔

[1] صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۹

[2] شرح صحیح مسلم مع صحیح مسلم " " " " " " " "

[3] القرآن الکریم ۱۵/۴۲

[4] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الانتضاح آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۲۲

سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی النضح الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب النضح نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۳۳

[5] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی النضح بعد الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

30 احمد و ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم و حارث بن ابی اسامہ حضرت محبوب ابن المحبوب سیدنا و ابن سیدنا اسامہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہما اپنے والد ماجد حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اتانی جبریل فی اول مااوحی الی فعلمنی الوضوء والصلوٰۃ فلما فرغ الوضوء اخذ غرفۃ من الماء فنضح بھا فرجہ[1]

یعنی اوّل اوّل جو مجھ پر وحی اُتری ہے جبریل امین علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حاضر ہو کر مجھے وضو و نماز کی تعلیم دی، جبریل نے وضو تو کر کے دکھایا، جب وضو کر چکے ایک چلّو پانی لے کر اپنی اُس صورتِ مثالیہ کے موضع شرمگاہ پر چھڑک دیا۔

ولفظ ق:

علمنی جبرئیل الوضوء وامرنی ان انضح تحت ثوبی لما یخرج من البول بعد الوضوء[2]

جبریل علیہ السلام نے مجھے وضو کی تعلیم دی اور مجھے حکم دیا کہ زیر جامہ پانی چھڑکوں اس خدشہ کو ختم کرنے کے لئے کہ وضو کے بعد کوئی قطرہ نکلا ہو۔ (ت)

ترمذی ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

عہ وعزاہ الامام الجلیل الجلال فی جامعیہ الی ابن ماجۃ ایضا اقول لیس عندہ فـ جاءنی جبریل فقال یا محمد انما عندہ ما قدمت ای عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأت فانتضح[3] ھ منہ۔

عہ امام جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر و جامع کبیر میں اس حدیث کو ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اقول ابن ماجہ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ نہیں بلکہ وہ ہے جس کا ذکر میں نے ابی ہریرہ سے کیا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اذا توضأت فانتضح اھ منہ (ت)

فـ تطفل علی الامام الجلیل الجلال الدین السیوطی۔

[1] الجامع الصغیر بحوالہ حم، قط، ک حدیث ۸۷ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۲
جامع الاحادیث " " " " ۲۲۹ دار الفکر بیروت ۱/ ۵۵
سنن الدارقطنی کتاب الطہارۃ حدیث ۳۸۳/ ۱ دار المعرفۃ بیروت ۱/ ۲۷۷ و ۲۷۸
[2] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی النضح بعد الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶
[3] " " " " " " " " " "

30
30

جاءنی جبریل فقال یامحمد اذا توضأت فانتضح[1]

جبریل نے حاضر ہو کر مجھ سے عرض کی یارسول اللہ! جب حضور وضو فرمائیں چھینٹا دے لیا کریں۔

جبریل کا اپنی صورت مثالیہ کے ستر پر چھڑکنا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے حضور طریقۂ وضو عرض کرنے کے لئے تھا اور حضور اقدس صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا فعل تعلیم امت کے لئے۔

مرقاۃ میں ہے:

نضح فرجہ ای رش ازارہ بقلیل من الماء او سراویلہ به لدفع الوسوسۃ تعلیماللامۃ[2]

"ستر مبارک پر چھینٹا دیا" یعنی تہبند یا پاجامے پر بھی امت کو دفع وسوسہ کی تعلیم دینے کے لئے تھوڑا پانی چھڑک دیا۔ (ت)

معہذا اس میں اقویا کے لئے جن کو برودت مثانہ کا عارضہ نہ ہو، ایک نفع اور بھی ہے کہ شرمگاہ پر سرد پانی پڑنے سے اس میں تکاثف واستمساک پیدا ہو کر قطرہ موقوف ہوجاتا ہے کما ارشد الیہ حدیث زید رضی اللہ تعالٰی عنہ عندق۔ عہ

عہ سیدنا امام محمد کتاب الآثار میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما قال اذا وجدت شیأ من البلۃ فانضحہ مایلیہ من ثوبك بالماء ثم قل ھو من الماء قال حماد قال لی سعید بن جبیر انضحہ بالماء ثم اذا وجدتہ فقل ھو من الماء قال محمد وبھذا ناخذ اذا کان کثر ذلك من الانسان وھو قول ابی حنیفۃ[3]۔

یعنی سیدنا امام اعظم حماد بن سلیمان سے وہ سعید بن جبیر سے وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بیان فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تری پاؤ تو شرمگاہ اور وہاں کے کپڑے پر چھینٹا دے لیا کرو، پھر شبہہ گزرے تو خیال کرو کہ پانی کا اثر ہے۔ امام حماد نے فرمایا کہ ایسا ہی سعید بن جبیر نے مجھ سے فرمایا امام محمد فرماتے ہیں ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں جب آدمی کو شبہہ زیادہ ہوا کرے تو یہی طریقہ برتے اور یہی قول امام اعظم کا ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ (ت)

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی النضح بعد الوضوء حدیث ۵۰ دارالفکر بیروت ۱/۱۰۸
الجامع الصغیر بحوالہ ت وہ حدیث ۳۵۷۳ دارالکتب العلمیہ " ۲/۲۱۸
[2] مرقاۃ المفاتیح کتاب الطہارۃ " ۳۶۱ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۷۷
[3] کتاب الآثار [illegible] حدیث ۸۵ [illegible] ص ۲۱

اقول مگر یہاں **اوّلاً** یہ ملحوظ رہے کہ مقصود نفی وسوسہ ہے نہ ابطال حقیقت، تو جسے قطرہ اترنے کا یقین ہوجائے وہ پانی پر حوالہ نہیں کرسکتا، یونہی جسے معاذ اللہ سلس البول کا عارضہ ہو اُسے یہ چھینٹا مفید نہیں بلکہ بسا اوقات مضر ہے کہ پانی کی تری سے نجاست بڑھ جائے گی۔

ثانیاً سفید کپڑا پانی پڑنے سے بدن سے چمٹ کر بے حجابی لاتا ہے اس کا خیال فرض ہے۔

ثالثاً یہ حیلہ اس وقت تک نافع ہے کہ چھڑکا ہوا پانی خشک نہ ہوگیا ہو ورنہ اس پر حوالہ نہ کرسکیں گے۔

وجیز امام کردری میں ہے:

رأی البلة بعد الوضوء سائلا من ذکرہ یعید الوضوء وان کان یعرض کثیرا ولا یعلم انه بول او ماء لا یلتفت الیه وینضح فرجه او ازارہ بالماء قطعا للوسوسة واذا بعد عهدہ عن الوضوء او علم انه بول لا تنفعه الحیلة۔[1]

وضو کے بعد ذکر سے تری بہتی دیکھی تو وضو کا اعادہ کرے اور اگر ایسا بہت پیش آتا ہو اور وہ نہ جانتا ہو کہ پیشاب ہے یا پانی، تو اس کی طرف التفات نہ کرے اور اپنی شرمگاہ یا تہمد پر قطع وسوسہ کے لئے پانی چھڑک دیا کرے۔ اور جب وضو کئے دیر گزر چکی ہو اور اسے معلوم ہو کہ پیشاب ہے تو حیلہ اس کے لئے کار آمد نہ ہوگا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ وخزانۃ المفتین میں ہے:

ولفظهما وینبغی ان ینضح فرجه وازارہ[عہ] الخ۔[2]

ان کے الفاظ یہ ہیں، اپنی شرمگاہ اور تہبند پر پانی چھڑک لینا چاہیے۔ (ت)

فائدہ: ہم نے زیر امر سوم آٹھ پانی گنائے تھے جو آبِ وضو کے شمار سے جدا ہیں یہ ان کا نواں ہوا۔ اُن دیار میں رواج ایسے لوٹوں کا ہے جن میں جانبِ پشت بغرضِ گرفت دستے لگے ہوتے ہیں یہاں بھی ایسے لوٹے دیکھے مگر کم۔ علماء فرماتے ہیں ادب یہ ہے کہ پانی ڈالتے میں لوٹے کے منہ پر

ف۱: مسئلہ اس چھینٹے میں چند امر ملحوظ ہیں۔

ف۲: مسئلہ علاوہ اُن آٹھ پانیوں کے دو پانی اور جو حساب آب وضو سے جدا ہیں۔

ف۳: مسئلہ دستہ دار لوٹا ہو تو مستحب یہ ہے کہ پانی ڈالتے وقت اس کا دستہ تھامے اس کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے۔

عہ: ای بالواؤ دون او اھ منہ (یعنی دونوں پر، یہ واو کے ساتھ ہے اَو (یا) کے ساتھ نہیں ۱۲ منہ۔ ت)

---

[1] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۳

ہاتھ نہ رکھے بلکہ دستہ پر۔ اور جب بھیگے ہاتھ سے دستہ چھُوا جائے گا تو مستحب[ف۱] ہوا کہ وضو سے پہلے اسے تین بار دھولے، یہ دسواں[۱۰] پانی ہوا، تلک عشرۃ کاملۃ۔

فتح القدیر و بحرالرائق و ردالمحتار آدابِ وضو میں ہے:

کون[ف۲] اٰنیتہ من خزف وان یغسل عروۃ الابریق ثلثا ووضع یدہ حالۃ الغسل علی عروتہ لا راسہ[۱]

مستحب یہ ہے کہ وضو کا برتن مٹی کا ہو، اور لوٹے کا دستہ تین بار دھولے، اور دھوتے وقت ہاتھ دستے پر رکھے لوٹے کے منہ پر نہیں۔(ت)

(۳)[ف۳] اگر شیطان حیلہ سے بھی نہ مانے اور وسوسہ ڈالے ہی جائے کہ تیرے وضو میں غلطی رہی یا تیری نماز ٹھیک نہ ہوئی تو سیدھا جواب یہ ہے کہ خبیث تُو جھُوٹا ہے۔ ابن حبان وحاکم ابو سعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا جاء احدکم الشیطان فقال انک احدثت فلیقل انک کذبت و لابن حبان فلیقل فی نفسہ[۲]

جب تم میں کسی کے پاس شیطان آکر وسوسہ ڈالے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو فوراً اُسے جواب دے کہ تُو جھُوٹا ہے (اور اگر مثلاً نماز میں ہے تو) دل میں یہی کہہ لے، مطلب وہی ہے کہ وسوسہ کی طرف التفات نہ کرے۔

اقول حالتیں تین ہوتی ہیں:

ف۱: مسئلہ مستحب ہے کہ وضو سے پہلے لوٹے کا دستہ تین بار دھولے۔
ف۲: مسئلہ مستحب ہے کہ وضو مٹی کے برتن سے کرے۔
ف۳: رَدِّ وسوسہ کا تیسرا علاج

۱؎ ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی تتمیم المندوبات دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۴
فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۲
البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۸
۲؎ المستدرک للحاکم " دار الفکر بیروت ۱/ ۱۳۴
موارد الظمآن " حدیث ۱۸۷ المطبعۃ السلفیۃ ص ۷۳

ایک تو یہ کہ عدو کا وسوسہ مان لیا اس پر عمل کیا یہ تو اُس ملعون کی عین مراد ہے اور جب یہ ماننے لگا تو وہ کیا ایک ہی بار وسوسہ ڈال کر تھک رہے گا، حاشا وہ ملعون آٹھ پہر اسی کی تاک میں ہے جتنا جتنا یہ مانتا جائے گا وہ اس کا سلسلہ بڑھاتا رہے گا، یہاں تک کہ نتیجہ وہی ہوگا کہ دو دوپہر کامل دریا میں غوطے لگائے اور سر نہ دُھلا۔

دوسرے یہ کہ مانے تو نہیں مگر اُس کے ساتھ نزاع وبحث میں مصروف ہو جائے یہ بھی اس کے مقصد ناپاک کا حصول ہے کہ اُس کی غرض تو یہی تھی کہ یہ اپنی عبادت سے غافل ہو کر کسی دوسرے جھگڑے میں پڑ جائے اور پھر اس حیص بیص میں ممکن ہے کہ وہی خبیث غالب آئے اور صورت ثانیہ صورت اولٰی کی طرف عود کر جائے والعیاذ باللہ تعالٰی۔

لہٰذا نجات اسی تیسری صورت میں ہے جو ہمارے نبی کریم حکیم علیم رؤف رحیم علیہ وعلٰی آلہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم نے تعلیم فرمائی کہ فوراً اتنا کہہ کر الگ ہو جائے کہ تُو جھُوٹا ہے۔

اقول یعنی یہ نہیں کہ صرف اس معنے کا تصور کر لیا کہ یہ کافی نہ ہوگا بلکہ دل میں جما لے کہ ملعون جھُوٹا ہے پھر اُس کی طرف التفات اور اُس سے بحث وبُردوبات کی کیا حاجت، شاید اسی لئے لفظ فی نفسہ زیادہ فرمایا۔

تنبیہ ضروری سخت ضروری اشد ضروری: اقول ہمارے حضور پُرنور سید عالم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوامع الکلم عطا فرمائے گئے مختصر لفظ فرمائیں اور معانی کثیرہ پر مشتمل ہوں۔ شیطان دو قسم ہیں:

۱ شیاطین الجن کہ ابلیس لعین اور اس کی اولاد ملاعین ہیں اعاذنا اللہ والمسلمین من شرھم وشر الشیٰطین اجمعین (اللہ تعالٰی ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ان کے شر اور تمام شیاطین کے شر سے پناہ دے۔ ت)۔

۲ دوسرے شیاطین الانس کہ کفار ومبتدعین کے داعی ومنادی ہیں۔

لعنھم اللہ وخذلھم ابدا و نصرنا علیھم نصرا مؤبدا

خدا ان پر لعنت فرمائے اور ان کو ہمیشہ بے سہارا رکھے اور ان پر ہمیں دائمی نصرت عطا فرمائے۔

ف: **تنبیہ ضروری سخت ضروری**: آریوں، پادریوں وغیرہم کے لکچر ندائیں سننے کو جانے سے قرآن عظیم سخت ممانعت فرماتا ہے۔

آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیہم اجمعین، آمین! (الٰہی بطفیل سید المرسلین قبول فرما۔ حضور پر اور تمام رسولوں پر خدائے برتر کا درود وسلام ہو۔ آمین۔ ت)

ہمارا رب عزوجل فرماتا ہے:

وکذٰلک جعلنا لکل نبی عدوا شیٰطین الانس والجن یوحی بعضھم الٰی بعض زخرف القول غرورا[1]۔ (یونہی ہم نے ہر نبی کا دشمن کیا شیطان آدمیوں اور شیطان جنّوں کو کہ آپس میں ایک دوسرے کے دل میں بناوٹ کی بات ڈالتے ہیں دھوکا دینے کے لئے۔)

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا: اللہ کی پناہ مانگ شیطان آدمیوں اور شیطان جنوں کے شر سے۔ عرض کی کیا آدمیوں میں بھی شیطان ہیں؟ فرمایا، ہاں۔ رواہ احمد[2] وابن ابی حاتم والطبرانی عن ابی امامۃ واحمد وابن مردویہ والبیھقی فی الشعب عن ابی ذر رضی اللہ تعالٰی عنہما (اس کی روایت احمد نے ابن ابی حاتم اور طبرانی نے ابی امامہ سے اور احمد نے ابن مردویہ اور بیہقی نے شعب میں ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے کی۔ ت)

ائمہ دین فرمایا کرتے کہ شیطان آدمی شیطان جن سے سخت تر ہوتا ہے رواہ ابن جریر عن عبدالرحمٰن بن زید (اس کو ابن جریر نے عبدالرحمٰن بن زید سے روایت کیا۔ ت)۔

اقول آیہ کریمہ میں شیاطین الانس کی تقدیم بھی اس طرف مشیر، اس حدیث کریم نے کہ جب شیطان وسوسہ ڈالے اتنا کہہ کر الگ ہوجاؤ کہ "تو جھوٹا ہے"۔ دونوں قسم کے شیطانوں کا علاج فرمادیا، شیطان آدمی ہو خواہ جن اس کا قابو اُسی وقت چلتا ہے جب اُس کی سُنئے اور تنکا توڑ کر ہاتھ پر دھر دیجئے کہ "تو جھوٹا ہے" تو خبیث اپنا سا مُنہ لے کر رہ جاتا ہے۔

آج کل ہمارے عوام بھائیوں کی سخت جہالت یہ ہے کہ کسی آریہ نے اشتہار دیا کہ اسلام کے فلاں مضمون کے رَد میں فلاں وقت لکچر دیا جائے گا یہ سننے کے لئے دوڑے جاتے ہیں، کسی پادری

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۱۱۲

[2] مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۵/ ۱۷۸ و ۲۶۵
الدرالمنثور بحوالہ احمد وابن ابی حاتم وغیرھا تحت الآیۃ ۶/ ۱۱۲ داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۰۷ و ۳۰۸

نے اعلان کیا کہ نصرانیت کے فلاں مضمون کے ثبوت میں فلاں وقت ندا ہوگی، یہ سُننے کے لئے دوڑے جاتے ہیں۔

بھائیو! تم اپنے نفع ونقصان کو زیادہ جانتے ہو یا تمھارا رب عزوجل تمھارے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، اُن کا حکم تو یہ ہے کہ شیطان تمھارے پاس وسوسہ ڈالنے آئے تو سیدھا جواب یہ دے دو کہ "تو جھوٹا ہے" نہ یہ کہ تم آپ دوڑ دوڑ کے اُن کے پاس جاؤ اور اپنے رب جل وعلا، اپنے قرآن، اپنے نبی صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کی شان میں کلماتِ ملعونہ سنو۔

اقول یہ آیت جو ابھی تلاوت ہوئی اسی کا تتمہ اور اس کے متصل کی آیات کریمہ تلاوت کرتے جاؤ دیکھو قرآن عظیم تمھاری اس حرکت کی کیسی کیسی شناعتیں بتاتا اور اُن ناپاک لکچروں، نداؤں کی نسبت تمھیں کیا کیا ہدایت فرماتا ہے، کریمۂ مذکورہ کے تتمہ میں ارشاد ہوتا ہے:

ولوشاء ربك مافعلوہ فذرھم ومایفترون[1]

اور تیرا رب چاہتا تو وہ یہ دھوکے بناوٹ کی باتیں نہ بناتے پھرتے، تو تو انھیں اور ان کے بہتانوں کو یک لخت چھوڑ دے۔

دیکھو اُنھیں اور اُن کی باتوں کو چھوڑنے کا حکم فرمایا یا اُن کے پاس سُننے کے لئے دوڑنے کا۔ اور سُنئے اس کے بعد کی آیت میں فرماتا ہے:

ولتصغی الیہ افئدۃ الذین لایؤمنون بالاٰخرۃ ولیرضوہ ولیقترفوا ماھم مقترفون[2]

اور اس لئے کہ اُن کے دل اُس کی طرف کان لگائیں جنھیں آخرت پر ایمان نہیں اور اسے پسند کریں اور جو کچھ ناپاکیاں وہ کر رہے ہیں یہ بھی کرنے لگیں۔

دیکھو اُن کی باتوں کی طرف کان لگانا اُن کا کام بتایا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور اُس کا نتیجہ یہ فرمایا کہ وہ ملعون باتیں ان پر اثر کر جائیں اور یہ بھی اُن جیسے ہو جائیں والعیاذ باللہ تعالٰی۔ لوگ اپنی جہالت سے گمان کرتے ہیں کہ ہم اپنے دل سے مسلمان ہیں ہم پر ان کا کیا اثر ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۱۱۲

[2] " " ۶/ ۱۱۳

من سمع بالدجال فلینأ منه فواللہ ان الرجل لیاتیہ وھو یحسب انہ مؤمن فیتبعہ مما یبعث بہ من الشبھات ۔ رواہ ابوداؤد[1] عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالٰی عنہ وعن الصحابۃ جمیعا۔

جو دجال کی خبر سُنے اُس پر واجب ہے کہ اُس سے دُور بھاگے کہ خدا کی قسم آدمی اس کے پاس جائیگا اور یہ خیال کرے گا کہ میں تو مسلمان ہوں یعنی مجھے اُس سے کیا نقصان پہنچے گا وہاں اُس کے دھوکوں میں پڑکر اس کا پیرو ہوجائے گا (اسے ابوداؤد نے عمران بن حصین رضی اللہ تعالٰی عنہ اور تمام صحابہ سے روایت کیا۔ ت)

کیا دجال ایک اُسی دجال اخبث کو سمجھتے ہو جو آنے والا ہے، حاشا تمام گمراہوں کے داعی منادی سب دجال ہیں اور سب سے دُور بھاگنے ہی کا حکم فرمایا اور اُس میں یہی اندیشہ بتایا ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکون فی اٰخرالزمان دجّالون کذّابون یاتونکم من الاحادیث بمالم تسمعوا انتم ولا اٰباءکم فایاکم وایاھم لایضلونکم ولایفتنونکم ۔ مسلم[2] عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۔

آخر زمانے میں دجّال کذّاب لوگ ہوں گے کہ وہ باتیں تمھارے پاس لائیں گے جو نہ تم نے سُنیں نہ تمھارے باپ دادا نے، تو اُن سے دُور رہو اور انھیں اپنے سے دُور رکھو کہیں وہ تمھیں گمراہ نہ کردیں کہیں تمھیں فتنہ میں نہ ڈال دیں (اسے مسلم نے ابوھریرہ رضی اللہ تعالٰے عنہ سے روایت کیا۔ ت)۔

اور سُنئے اس کے بعد کی آیات میں فرماتا ہے:

افغیراللہ ابتغی حکما وھوالذی انزل الیکم الکتٰب مفصلا والذین اٰتینٰھم الکتٰب یعلمون انہ منزل من ربك بالحق فلا تکونن من الممترین ○ وتمت کلمٰت ربك صدقا

تو کیا اللہ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنیوالا ڈھونڈوں حالانکہ اُس نے مفصل کتاب تمھاری طرف اتاری اور اہلِ کتاب خوب جانتے ہیں کہ وہ تیرے رب کے پاس سے حق کے ساتھ اُتری تو خبردار شک نہ کرنا اور تیرے رب کی بات سچ

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الملاحم باب خروج الدجال آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۲۳۷

[2] صحیح مسلم باب النہی عن الروایۃ عن الضعفاء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰

وعدلا لامبدل لکلمتہ وھو السمیع العلیم ○ وان تطع اکثر فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون ○ ان ربک ھو اعلم من یضل عن سبیلہ وھو اعلم بالمھتدین ۔[1]

اور انصاف میں کامل ہے کوئی اس کی باتوں کا بدلنے والا نہیں اور وہ شنوا و دانا ہے اور زمین والوں میں زیادہ وہ ہیں کہ تو ان کی پیروی کرے تو وُہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں وہ تو گمان کے پیرو ہیں اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں بیشک تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اُس کی راہ سے بہکے گا اور وہ خوب جانتا ہے ہدایت پانے والوں کو۔

یہ تمام آیاتِ کریمہ انھیں مطالب کے سلسلۂ بیان میں ہیں گویا ارشاد ہوتا ہے تم جو اُن شیطان آدمیوں کی باتیں سُننے جاؤ کیا تمھیں یہ تلاش ہے کہ دیکھیں اس مذہبی اختلاف میں یہ بکھرا ریا منادی کیا فیصلہ کرتا ہے، ارے خدا سے بہتر فیصلہ کس کا، اس نے مفصل کتاب قرآن عظیم تمھیں عطا فرما دی اس کے بعد تم کو کسی بکھرندا کی کیا حاجت ہے بکھرو الے جو کسی کتاب دینی کا نام نہیں لیتے کس گنتی شمار میں ہیں یہ کتاب والے دل میں خوب جانتے ہیں کہ قرآن حق ہے تعصب کی پٹی آنکھوں پر بندھی ہے کہ ہٹ دھرمی سے مکرے جاتے ہیں تو تجھے کیوں شک پیدا ہو کہ اُن کی سُننا چاہے تیرے رب کا کلام صدق و عدل میں بھرپور ہے کل تک جو اس پر تجھے کامل یقین تھا آج کیا اس میں فرق آیا کہ اس پر اعتراض سننا چاہتا ہے کیا خدا کی باتیں کوئی بدل سکتا ہے۔ یہ نہ سمجھنا کہ میرا کوئی مقال کوئی خیال خدا سے چُھپ رہے گا وہ سنتا جانتا ہے۔ دیکھ اگر تُو نے اُن کی سُنی تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں گے کیا یہ خیال کرتا ہے کہ ان کا علم دیکھوں کہاں تک ہے، یہ کیا کہتے ہیں۔ ارے ان کے پاس علم کہاں وہ تو اپنے اوہام کے پیچھے لگے ہوئے ہیں اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں جن کا عقل نہ بیڑا، جب اللہ واحد قہار کی گواہی ہے کہ ان کے پاس نری مہمل اٹکلوں کے سوا کچھ نہیں تو اُن کو سننے کے کیا معنے، سننے سے پہلے وہی کہہ دے جو تیرے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا کہ "کذبت شیطان تو جھوٹا ہے، اور اس گھمنڈ میں نہ رہنا کہ مجھ کو کیا گمراہ کریں گے میں تو راہ پر ہوں تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بہکے گا اور کون راہ پر ہے تو پورا راہ پر ہوتا تو بے راہوں کی سُننے ہی کیوں جاتا حالاں کہ تیرا رب فرما چکا ذرھم وما یفترون[2] چھوڑ دے اُنھیں اور ان کے بہتانوں کو تیرے

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۱۱۴ تا ۱۱۷

[2] القرآن الکریم ۶/ ۱۱۲

نبی صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرما چکے، ایاکم وایاھم[۱] اُن سے دُور رہو اور اُن کو اپنے سے دور کرو کہیں وہ کو بہکا نہ دیں کہیں وہ تم کو فتنے میں نہ ڈال دیں۔

بھائیو! ایک سہل سی بات ہے اسے غور فرما لو، تم اپنے ربّ[ع۱] اپنے قرآن اپنے نبی پر سچا ایمان رکھتے ہو یا معاذ اللہ کچھ شک ہے، جسے شک ہو اسے اسلام سے کیا علاقہ، وہ ناحق اپنے آپ کو مسلمان کہہ کر مسلمانوں کو کیوں بدنام کرے۔ اور اگر سچا ایمان ہے تو اب یہ فرمایئے کہ ان کے لکچروں نداؤں میں آپ کے ربّ[ع۲] و قرآن و نبی و ایمان کی تعریف ہوگی یا مذمت۔ ظاہر ہے کہ دوسری ہی صورت ہوگی اور اسی لئے تم کو بلاتے ہیں کہ تمہارے منہ پر خدا[ع۳] و نبی و قرآن و دین کی توہین و تکذیب کریں۔

اب ذرا غور کرلیجئے ایک شریر نے زید کے نام اشتہار دیا کہ فلاں وقت فلاں مقام پر میں بیان کروں گا کہ تیرا باپ ولد الحرام اور تیری ماں زانیہ تھی للہ انصاف، کیا کوئی غیرت والا، حمیت والا، انسانیت والا جبکہ اسے اس بیان سے روک دینے باز رکھنے پر قادر نہ ہو اُسے سُننے جائے گا، حاشا للہ کسی بھنگی چمار سے بھی یہ نہ ہوسکے گا پھر ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ دیکھو کہ اللہ و رسول[ع۴] و قرآن عظیم کی توہین تکذیب مذمت سخت تر ہے یا ماں باپ کی گالی۔ ایمان رکھتے ہو تو اسے اس سے کچھ نسبت نہ جانو گے۔ پھر کون سے کلیجے سے اُن جگر شگاف ناپاک ملعون بہتانوں افتراؤں شیطانی اُگلوں ڈھکوسلوں کو سُننے جاتے ہو بلکہ حقیقۃً انصافاً وہ جو کچھ بکتے اور اللہ و رسول[ع۵] و قرآن عظیم کی تحقیر کرتے ہیں اس سب کے باعث یہ سننے والے ہیں اگر مسلمان اپنا ایمان سنبھالیں اپنے ربّ[ع۶] و قرآن و رسول کی عزت عظمت پیش نظر رکھیں اور ایکا کرلیں کہ وہ خبیث لکچر گندی ندائیں سننے کوئی نہ جائے گا جو وہاں موجود ہو وہ بھی فوراً وہی مبارک ارشاد کا کلمہ کہہ کر کہ تو جھوٹا ہے چلا جائے گا تو کیا وہ دیواروں پتھروں سے اپنا سر پھوڑیں گے تو تم سُن سن کر کہلواتے ہو نہ تم سُنو نہ وہ کہیں، پھر انصاف

ع۱ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ع۲ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ع۳ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ع۴ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ع۵ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ع۶ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ف: اللہ و رسول و قرآن عظیم کی جتنی توہین آریہ و پادری اپنے لکچروں میں کرتے ہیں اس سب کا وبال شرعاً اُن پر ہے جو سُننے جاتے اور ایسے جلسوں میں شریک ہوتے ہیں۔

---

۱ صحیح مسلم باب النھی عن الروایۃ عن الضعفاء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰

کچھے گراس کہنے کا وبال کس پر ہوا۔ علما فرماتے ہیں بھلے چنگے جوان تندرست جو بھیک مانگنے کے عادی ہوتے اور اسی کو اپنا پیشہ کرلیتے ہیں انھیں دینا ناجائز ہے کہ اس میں گناہ پر شہ دینی ہے لوگ نہ دیں تو جھک ماریں اور محنت مزدوری کریں۔ بھائیو! جب اس میں گناہ کی امداد ہے تو اس میں تو کفر کی مدد ہے' والعیاذ باللہ تعالیٰ، قرآن عظیم کے نص قطعی نے ایسی جگہ سے فوراً ہٹ جانا فرض کردیا اور وہاں ٹھہرنا فقط حرام ہی نہ فرمایا بلکہ سنو تو کیا ارشاد کیا۔ رب عزوجل فرماتا ہے،

وقد نزل علیکم فی الکتٰب ان اذا سمعتم اٰیٰت اللہ یکفر بھا ویستھزأ بھا فلا تقعدوا معھم حتی یخوضوا فی حدیث غیرہ انکم اذا مثلھم ان اللہ جامع المنٰفقین والکٰفرین فی جھنم جمیعًا۔[۱]

یعنی بے شک اللہ تم پر قرآن میں حکم اتار چکا کہ جب تم سنو کہ خدا کی آیتوں سے انکار ہوتا اور ان کی ہنسی کی جاتی ہے تو ان لوگوں کے پاس نہ بیٹھو جب تک وہ اور باتوں میں مشغول نہ ہوں اور تم نے نہ مانا اور جس وقت وہ آیات اللہ پر اعتراض کررہے ہیں وہاں بیٹھے تو جب تو تم بھی انھیں جیسے ہو بیشک اللہ تعالےٰ منافقوں اور کافروں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا۔

آہ آہ حرام تو ہر گناہ ہے یہاں تو اللہ واحد قہار یہ فرمارہا ہے کہ وہاں ٹھہرے تو تم بھی انھیں جیسے ہو۔ مسلمانو! کیا قرآن عظیم کی یہ آیات تم نے منسوخ کردیں یا اللہ عزوجل کی اس سخت وعید کو سچا نہ سمجھے یا کافروں جیسا ہونا قبول کرلیا۔ اور جب کچھ نہیں تو ان جمگھٹوں کے کیا معنے ہیں جو آریوں پادریوں کے لکچروں ندوؤں پر ہوتے ہیں اُن جلسوں میں شرکت کیوں ہے جو خدا اور رسول[عہ] و قرآن پر اعتراضوں کے لئے جاتے ہیں۔ بھائیو! میں نہیں کہتا قرآن فرماتا ہے: انکم اذا مثلھم[۲] (تم بھی انھیں جیسے ہو۔ت) اُن لکچروں پر جمگھٹ والے اُن جلسوں میں شرکت والے سب انھیں کافروں کے مثل ہیں وہ علانیہ بک کر

عہ جل وعلا وصلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم ۱۲ منہ

ف: دیکھو قرآن فرماتا ہے ہاں تمہارا رب رحمان فرماتا ہے جو ایسے جلسوں میں جائے ایسی جگہ کھڑا ہو وہ بھی انھیں کافروں آریوں پادریوں کی مثل ہے۔

---

[۱] و [۲] القرآن الکریم ۴/ ۱۴۰

کافر ہوئے یہ زبان سے کلمہ پڑھیں اور دل میں خدا[1] و رسول و قرآن کی اتنی عزت نہیں کہ جہاں ان کی توہین ہوتی ہو وہاں سے بچیں تو یہ منافق ہوئے جب تو فرمایا کہ اللہ انھیں اور انھیں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا کہ اب یہاں تم تکبر دو اور تم سُنو ذُق انك انت العزیز الکریم[1] (کھولتے پانی کا عذاب چکھ، ہاں ہاں تُو ہی بڑا عزت والا کرم والا ہے۔ ت) الٰہی! اسلامی کلمہ پڑھنے والوں کی آنکھیں کھول، ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم، مسلمان اگر قرآن عظیم کی اس نصیحت پر عمل کریں تو ابھی دیکھیں کہ اعداء اللہ کے سب بازار ٹھنڈے ہُوئے جاتے ہیں ملک میں ان کے شور وشر کا نشان نہ رہے گا، جہنم کے کُندے شیطان کے بندے آپس ہی میں ٹکرا ٹکرا کر سر پھوڑیں گے، اللہ و رسول[2] و قرآن عظیم کی توہینوں سے مسلمانوں کا کلیجا پکانا چھوڑیں گے، اور اپنے گھر بیٹھ کر بکے بھی تو مسلمانوں کے کان تو ٹھنڈے رہیں گے۔ اے رب میرے! توفیق دے وحسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا محمد و اٰلہ وصحبہ اجمعین۔

خیر، بات دُور پہنچی اور بحمداللہ تعالٰی بہت نافع و ضروری تھی، کہنا یہ تھا کہ وسوسۂ شیطان کا تیسرا علاج یہ ہے کہ خبیث تو جھوٹا ہے۔

ابو حازم کہ اجلّۂ ائمہ تابعین سے ہیں، اُن کے پاس ایک شخص آکر شاکی ہُوا کہ شیطان مجھے وسوسے میں ڈالتا ہے اور سب سے زیادہ سخت مجھ پر یہ گزرتا ہے کہ آکر کہتا ہے تُو نے اپنی عورت کو طلاق دے دی۔ امام نے فوراً فرمایا کیا تُو نے میرے پاس آکر میرے سامنے اپنی عورت کو طلاق نہ دی۔ وہ گھبرا کر بولا خدا کی قسم میں نے کبھی آپ کے پاس اُسے طلاق نہ دی۔ فرمایا جس طرح میرے آگے قسم کھائی شیطان سے کیوں نہیں قسم کھا کر کہتا کہ وہ تیرا پیچھا چھوڑے۔ اخرجہ ابوبکر بن ابی داؤد فی کتاب الوسوسۃ[2] (ابوبکر بن ابو داؤد نے اسے کتاب الوسوسہ میں بیان کیا۔ ت)۔

(۴) وسوسہ[ف] کا اتباع اپنے حول و قوت پر نظر سے ہوتا ہے، ابلیس خیال ڈالتا ہے کہ تُو نے

---

[1] جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ [2] جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ف: دفعِ وساوس کے دو آخری علاج۔

---

[1] القرآن الکریم ۴۴/ ۴۹

[2] آکام المرجان بحوالہ ابن ابی داؤد الباب السابع والثمانون مکتبہ خیر کثیر کراچی ص ۱۶۵

یہ عمل کامل نہ کیا اس میں فلاں نقص رہ گیا یہ اُس کی تکمیل کے خیال میں پڑتا ہے حالانکہ جتنا رخصت شرعیہ کے مطابق ہوگیا وہ بھی کامل وکافی ہے اکملیت کے درجات اکملوں کے لائق ہیں دشمن سے کہہ کر اپنی دل سوزی اٹھا رکھے مجھ سے تو اتنا ہی ہوسکتا ہے ناقص ہے تو میں خود ناقص ہوں اپنے لائق میں بجالایا میرا مولٰی کریم ہے میرے عجز وضعف پر رحم فرماکر اتنا ہی قبول فرمالے گا اُس کی عظمت کے لائق کون بجالاسکتا ہے ؎

بندہ ہماں بہ کہ زتقصیر خویش | عذر بدرگاہ خدا آورد
ورنہ سزاوار خداوندیش | کس نتواند کہ بجا آورد

(بندہ وہی بہتر ہے کہ اپنے قصور کا عذر اللہ تعالٰی کی درگاہ میں کرے ورنہ خدا کی شان کے لائق کوئی شخص پورا نہیں کرسکتا۔ ت)

علامہ محمد زرقانی رحمہ اللہ تعالٰی شرح مواہب لدنیہ شریف میں فرماتے ہیں:

قال فی النصائح الوسوسۃ من اٰفات الطہارۃ واصلہا جہل بالسنۃ اوخبال فی العقل ومتبعہا متکبر مدل بنفسہ سیئ الظن بعبادۃ اللہ تعالٰی معتمد علی عملہ معجب بہ وبقوتہ وعلاجہا بالتلہی عنہا[1] الخ۔

نصائح میں فرمایا: وسوسہ طہارت کی ایک آفت ہے اور اس کی بنیاد سنّت سے بے خبری یا عقل کی خرابی ہے۔ اس کی پیروی کرنے والا متکبر، خودرائی، اللہ کی عبادت کے ساتھ سوءِ ظن، اپنے عمل پر اعتماد، اپنی ذات اور اپنی فریفتگی کا شکار ہے اور وسوسہ کا علاج یہ ہے کہ اس سے بے پروا ہوجائے۔ (ت)

مولٰینا شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالٰی شرح سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں:

در دفع آں خاطر تکلف نمایند ودر پے آں نروند وہم بر رخصت عمل کنند واگر شیطان بسیار مزاحمت دہد وگوید کہ ایں عمل کہ تُو کردی ناقص ونادرست ست وپذیرائے درگاہِ حق نے برغم او بگوید کہ تو بروازدست من بریں نمی آید ومولائے من کریم ست

اس خیال کو دفع کرنے میں تکلف نہ کرے اور اس کے پیچھے نہ پڑے اور رخصت پر عمل کرے۔ اگر شیطان بہت مزاحمت کرے اور کہے کہ یہ عمل جو تُو نے کیا وہ ناقص ونادرست ہے اور بارگاہِ حق میں مقبول نہیں، اس کے برخلاف کہے: تُو جا، مجھ سے اس سے زیادہ نہیں ہوسکتا

---

[1] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع النوع الاول دارالمعرفۃ بیروت ۷/ ۲۵۲

تعالیٰ ازمن ہمیں قدر پذیرد وفضل و رحمت وی واسع ست[1]

اور میرا مولا کریم ہے، مجھ سے اسی قدر قبول فرمالے گا، اس کا فضل اور اس کی رحمت بہت وسیع ہے۔

(۵) آخرالدواء الکی و آخرالحیل السیف (آخری دوا داغنا ہے اور آخری حیلہ تلوار۔ ت) یوں بھی نہ گزرے تو کہے فرض کردم کہ میرا وضو نہ ہوا میری نماز نہ سہی مگر مجھے تیرے زعم کے مطابق بے وضو یا ظہر کی تین رکعت پڑھنی گوارا ہے اور اے ملعون! تیری اطاعت قبول نہیں۔ جب یوں دل میں ٹھان لی وسوسہ کی جڑ کٹ جائے گی اور بعونہ تعالےٰ دشمن ذلیل وخوار پسپا ہوگا۔ یہی معنیٰ ہیں اس ارشادِ امامِ اجل مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم کے کہ فرماتے:

لان اصلی وقد خرج منی شیئ احب الی من ان اطیع الشیطان ذکرہ فی الحدیقۃ الندیۃ[2]۔

مجھے بے وضو پڑھ لینی اس سے زیادہ پسند ہے کہ شیطان کی اطاعت کروں۔ (اسے حدیقہ الندیہ میں بیان کیا گیا ہے۔ ت)

امام اجل قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہم سے ایک شخص نے شکایت کی کہ نماز میں مجھے بہت سہو ہوتا ہے سخت پریشان ہوتا ہوں۔ فرمایا:

امض فی صلاتک فانہ لن یذھب ذٰلک عنک حتی تنصرف وانت تقول ما اتممت صلاتی۔ رواہ امام دارالھجرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ فی مؤطاہ[3]۔

اپنی نماز پڑھے جا کہ یہ شُبہے دفع نہ ہوں گے جب تک تو یہ نہ کہے کہ ہاں میں نے نماز پوری نہ کی یعنی یونہی سہی مگر میں تیری نہیں سُنتا۔ (اسے امام دارالہجرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اپنی مؤطا میں روایت کیا۔ ت)

مرقاۃ میں ہے:

المعنی لاتذھب عنک تلک الخطرات الشیطانیۃ حتی تفرغ من الصلٰوۃ

معنی یہ ہے کہ وہ شیطانی خیالات تم سے دُور نہ ہوں گے جب تک ایسا نہ ہو کہ تم نماز سے فارغ

---

[1] شرح سفر السعادۃ باب در طہارت حضرت پیغمبر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ص ۳۰
[2] الحدیقۃ الندیۃ الباب الثالث الفصل الاول النوع الثانی " " فیصل آباد ۲/ ۶۸۸
[3] مؤطا الامام مالک کتاب السہو العمل فی السہو میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۸۴

وانت تقول للشیطان صدقت ما اتممت صلاتی لکن ما اقبل قولك ولا اتمها ارغاما لك ونقضا لما اردته منی، وھذا اصل عظیم لدفع الوساوس وقمع ھواجس الشیطان فی سائر الطاعات والحاصل ان الخلاص من الشیطان انما ھو بعون الرحمٰن والاعتصام بظواھر الشریعة وعدم الالتفات الی الخطرات والوساوس الذمیمة، ولاحول ولا قوة الا باللّٰه العلی العظیم[1]

ہوجاؤ اور شیطان سے کہو تُو ٹھیک کہتا ہے میں نے اپنی نماز پوری نہ کی لیکن میں تیری بات نہیں مانتا اور تیری تحقیر کے لئے اور تیرے ارادہ کو شکست دینے کیلئے میں اسے پوری نہ کروں گا۔ یہ وسوسوں کے دفعیہ اور شیطانی خیالات کی بیخ کنی کے لئے تمام طاعات میں بہت عظیم بنیاد ہے۔ حاصل یہ کہ شیطان سے چھٹکارا اسی طرح ملے گا کہ خدا کی مدد ہو اور ظاہر شریعت کو مضبوطی سے تھامے رہے، بُرے خیالات اور وسوسوں کی طرف التفات نہ کرے۔ اور طاقت وقوت نہیں مگر برتری وعظمت والے خدا ہی سے۔ (ت)

الحمدللہ! یہ فتوٰی ۔لاحول شریف پر تمام ہوا، اس سوال کے متعلق کسی کتاب میں چند سطروں سے زائد نہ تھا، خیال تھا کہ دو تین ورق لکھ دیے جائیں گے ولہذا ابتدا میں خطبہ بھی نہ لکھا مگر جب فیض بارگاہ عالم پناہ سید العالمین محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوش پر آیا فتوٰی ایک مبسوط رسالہ ہوگیا عظیم و جلیل فوائد جزیل پر مشتمل جو اس کے غیر میں نہ ملیں گے والحمد للہ رب العٰلمین، بلکہ متعدد جگہ قلم روک لیا کہ طول زائد ہوتا اُسی کے مضامین سے ایک مستقل رسالہ بسط الیدین جس کا ذکر اوپر گزرا جدا کرلیا، لہذا مناسب کہ اس کا تاریخی نام بارق النور فی مقادیر ماء الطھور (نور کی تابش آبِ طہارت کی مقدار میں۔ت) ہو، اور خطبہ کہ سابقاً نہ ہوا لاحقاً مسطور ہو کہ النھایة ھی الرجوع الی البدایة (انتہاء ابتدار کی طرف لوٹتی ہے۔ت) اوّل باٰخر نسبتے دارد (اوّل آخر سے نسبت رکھتا ہے۔ت)۔

فالحمد للّٰه الذی انزل من السماء ماء طھورا لیذھب عنا الرجس ویطھرنا بہ تطھیرا ووضع

تو ساری تعریف خدا کے لئے جس نے آسمان سے پاک اور پاک کرنے والا پانی اتارا تاکہ اس سے ہماری پلیدی دُور کرکے ہمیں خوب خوب پاک کردے۔ اور

---

[1] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الایمان باب فی الوسوسہ حدیث ۷۰ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۱/۲۵۶

الميزان وقدر كل شیٔ تقديرا كی نختار العدل ويجتنب طرفيه اسرافا و تقتيرا و اطهر الصلوٰة و اطيب السلام علی من ارسل بشيرا و نذيرا، و داعيا الی الله باذنه وسراجا منيرا فطهرنا بمياه فيضه الهامر الماطر كثيرا غزيرا و اذهب عنا ارجاس الكفر وانجاس الضلال بسحاب فضله المنهل ابدا كل حين و ان هلا كبيرا فصلی الله تعالٰی عليه وعلی اٰله وصحبه و بارك و سلم تسليما كثيرا كثيرا اٰمين!

جس نے ترازو رکھی اور ہر چیز کی ایک مقدار متعین فرمائی تاکہ ہم عدل اختیار کریں اور اس کے دونوں کنارے، زیادتی اور کمی سے بچیں — اور پاک تر درود، پاکیزہ تر سلام اُن پر جو مژدہ دینے والے، ڈر سنانے والے بناکر بھیجے گئے، اور خدا کی طرف سے اس کے اذن سے دعوت دینے والے اور روشن چراغ بناکر مبعوث ہوئے۔ تو انھوں نے ہمیں اپنے فیض کی فراواں، بھرپور، موسلا دھار بارش سے پاک فرمایا اور ہم اپنے فضل کے ہر لمحہ و ہر آن خوب خوب برستے بادل کے ذریعہ ہم سے کفر کی پلیدی، ضلالت کی ناپاکی دُور کردی۔ تو ان پر، ان کی آل پر اور ان کے اصحاب پر خدا کی رحمت و برکت اور اس کا زیادہ سے زیادہ سلام نازل ہو۔ الٰہی قبول فرما۔

هذا ولاجل العجل اذ كان تنميقه وطبع الفتاوی جار والطبع مشغول بشيون اهم عظيمة الاخطار مع هجوم الهموم وجمود الذهن وخمود الافكار بقی خبايا المرام فی زوايا الكلام لاسيما اثنان،

الاول حديث الغرفة وقد علمت ما فيه من الاشكال فلو ارسلت

یہ رسالہ تو پورا ہوا۔ اور چوں کہ عجلت درپیش تھی اس لئے کہ ایک طرف رسالہ لکھا جارہا تھا دوسری طرف طباعت ہوتی جارہی تھی اور طبیعت کچھ عظیم اہم معاملات میں مشغول تھی، ساتھ ہی پریشانیوں کا ہجوم، ذہن کی بستگی، فکر کی فرماندگی بھی دامنگیر رہی اس طرح کلام کے گوشوں میں کچھ باتیں چھُپی رہ گئیں — خصوصاً دو باتیں؛

اوّل چُلّو سے متعلق حدیث — اس میں جو اشکال ہے معلوم ہوچکا — سنّت یہ ہے

ف: مسئلہ منہ دھونے میں نہ گالوں پر ڈالے نہ ناک پر، نہ زور سے پیشانی پر۔ یہ سب افعال جہال کے ہیں بلکہ باہستگی بالائے پیشانی سے ڈالے کہ ٹھوڑی سے نیچے تک بہتا آئے۔

31 الغرفۃ علی الجبھۃ کما ھو السنۃ فی فتاوی الامام قاضی خان وخزانۃ المفتین ان اراد غسل وجھہ یضع الماء علی جبینہ حتی ینحدر الماء الی اسفل الذقن ولا یضع علی خدہ ولا علی انفہ ولا یضرب علی جبینہ ضربا عنیفاً[1] اھ فمعلوم قطعا ان الماء لا یستوجب جمیع اجزاء الوجہ وان استقبل الماء فی مسیلہ فاخذہ بالید وامرھا علی اطراف الوجہ لم یکن غسلا کما قدمت من قبل نفسی لوضوحہ بشھادۃ العقل والتجربۃ ثم رأیتہ منصوصا علیہ فی الخلاصۃ والخزانۃ اذ یقولان الغسل مرۃ فریضۃ عندنا وان توضأ مرۃ سابغۃ جاز وتفسیر السبوغ ان یصل الماء الی العضو ویسیل ویتقاطر منہ قطرات اما اذا افاض الماء علی رأس العضو فقبل ان یصل الی المرافق او الکعب یمسک

کہ چلّو پیشانی پر ڈالا جائے۔ فتاوی امام قاضیخاں اور خزانۃ المفتین میں ہے: جب چہرہ دھونا چاہے تو پانی جبین پر ڈالے تاکہ وہ اُتر کر ٹھوڑی کے نیچے تک آئے اور رخسار پر یا ناک پر نہ ڈالے اور نہ پیشانی پر زور سے دے مارے اھ۔ اب اگر اس طرح پیشانی پر چلّو ڈالے تو قطعاً معلوم ہے کہ پانی چہرے کے تمام حصّوں کا احاطہ نہ کر سکے گا۔ اور بہتے ہوئے پانی پر بیچ میں ہاتھ لگا کر چہرے کے اور حصوں تک ہاتھ پھیر دیا تو یہ دھونا نہ ہوا جیسا کہ پہلے اسے میں نے اپنی طرف سے لکھا تھا کیونکہ یہ عقل وتجربہ کی شہادت کے مطابق بالکل واضح بات تھی پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ اور خزانہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ ان کی عبارتیں یہ ہیں: ایک بار دھونا ہمارے نزدیک فرض ہے اور اگر ایک بار کامل وسابغ طور پر دھولیا تو وضو ہوگیا۔ اور سابغ کا معنٰی یہ ہے کہ پانی عضو تک پہنچے اور اس سے اس طرح بہہ جائے کہ کچھ قطرے ٹپکتے جائیں لیکن اگر عضو کے سرے پر پانی بہایا اور کہنی یا ٹخنے تک پہنچنے سے

ف: مسئلہ ضروریہ خود پانی کا تمام عضو پر بہنا ضرور ہے اگر ہاتھ یا پاؤں کے پنجے پر پانی ڈالا کہنیوں گٹوں تک نہ پہنچا تھا کہ بیچ میں ہاتھ لگا کر آخر عضو تک پھیر دیا تو وضو نہ ہوگا کہ یہ بہانا نہ ہوا بلکہ چپڑنا ہوا۔

[1] فتاوی قاضی خاں کتاب الطہارۃ باب الوضوء والغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۱۶
خزانۃ المفتین " فصل فی الوضوء قلمی ۱/ ۲

الماء ویمد بکفہ الی اخر العضو لایکون سبوغا[1] اھ ھذا لفظ الخلاصۃ ولفظ خزانۃ المفتین الغسل مرۃ سابغۃ فریضۃ[2] ثم ذکر مثلہ و زیادۃ۔

پہلے پانی روک کر ہتھیلی کے ذریعہ عضو کے آخر تک پھیلادیا تو سبوغ نہ ہوا اھ یہ خلاصہ کے الفاظ ہیں۔ اور خزانۃ المفتین کے الفاظ یہ ہیں: ایک بار سابغ (احاطہ کے) طور پر دھونا فرض ہے (آگے عبارت خلاصہ کے مثل ہے اور کچھ زیادہ ہے)۔

والثانی روایۃ الحسن فی توزیع الماء علی الاعضاء وما استظھرت فی توجیھہ قبیل الامر الرابع فیعکرہ بعد ان یحاسبوا سنۃ الاستنجاء و یترکوا ھذہ السنن التی کانھا للوضوء من الاجزاء لاسیما ولفظ الخلاصۃ فی اٰخر فصل الغسل و الحاصل ان الرطل للاستنجاء والرطل للقدمین والرطل لسائر الاعضاء[3] اھ ولفظ وجیز الکردری فی صدر فصل الوضوء رطل للاستنجاء و اخر لغسل الرجل و اٰخر لبقیۃ الاعضاء[4] اھ فھذا ظاھر فی شمول الفم والانف فکذا الید ان الی الرسغین علی انک علمت

دوم اعضاء پر پانی کی تقسیم سے متعلق حسن بن زیاد کی روایت اور امر چہارم سے کچھ پہلے اس کی توجیہ میں، میں نے جو استظہار کیا اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایسا بُعد ہے کہ سنت استنجا کو تو شمار کریں اور ان سنتوں کو جو گویا وضو کے جز کی حیثیت رکھتی ہیں، چھوڑ جائیں ——— فصل غسل کے آخر میں خلاصہ کے الفاظ یہ ہیں: حاصل یہ کہ ایک رطل استنجا کے لئے، ایک رطل دونوں قدم کے لئے، ایک رطل باقی اعضا کے لئے اھ ——— اور فصل وضو کے شروع میں وجیز کردری کے الفاظ یہ ہیں: ایک رطل استنجا کے لئے، ایک پیر دھونے کے لئے، ایک اور بقیہ اعضاء کے لئے اھ ——— تو یہ منہ اور ناک کو شامل ہونے میں ظاہر ہے ایسے ہی گٹّوں تک دونوں ہاتھ بھی ہیں ——— علاوہ اس کے یہ معلوم ہوچکا ہے

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۲۲
[2] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ فصل فی الوضوء قلمی ۱/۳
[3] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۴
[4] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۱

بعد التسویۃ بین مجموع نفس الوجہ والیدین وبین القدمین فلیتأمل لعل اللہ یحدث بعد ذٰلک امرا وصلی اللہ تعالٰی علٰی اعظم الانبیاء قدرا وفخرا وعلٰی اٰلہٖ وصحبہ واولیائہ وحزبہ اولٰی واخرٰی وبارک وسلم واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم وعلمہ جل شانہ اتم واحکم۔

کہ چہرے اور دونوں ہاتھوں کے مجموعے، اور دونوں پیروں کے درمیان پانی کی مقدار برابر ہونا بعید ہے۔ تو ان باتوں پر تامل کی ضرورت ہے شاید خدا اس کے بعد کچھ اور ظاہر فرمائے۔ اور خدا کا درود وسلام اور برکت ہو ان پر جو قدر وفخر میں تمام انبیاء سے عظیم ہیں اور حضور کی آل واصحاب، ان کے اولیا وجماعت پر بھی دنیا وآخرت میں ـــ اور خدائے پاک وبرتر ہی کو خوب علم ہے اور اس ذات بزرگ کا علم زیادہ تام اور محکم ہے۔ (ت)

مسئلہ ۱۸: از کلکتہ دھرم تلا نمبر ۶ مرسلہ جناب مرزا غلام قادر بیگ صاحب ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ و بار دوم از ملک بنگال ضلع نواکھالی مقام ہتیا، مرسلہ مولوی عباس علی عرف مولوی عبدالسلام صاحب ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۱۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ حالت جنابت میں ہاتھ دھو کر کُلّی کرکے کھانا کھانا کراہت رکھتا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

نہ، اور بغیر اس کے مکروہ۔ اور افضل تو یہ ہے کہ غسل ہی کرلے ورنہ وضو کہ جہاں جُنب ہوتا ہے ملائکہ رحمت اس مکان میں نہیں آتے، کما نطقت بہ الاحادیث (جیسا کہ احادیث اس پر ناطق ہیں۔ ت)۔ درمختار میں ہے:

لاباس باکل وشرب بعد مضمضۃ وغسل ید واما قبلھا فیکرہ للجنب[1] اھ ملخصًا۔

کُلّی کرنے اور ہاتھ دھو لینے کے بعد کھانے پینے میں حرج نہیں، اور اس سے پہلے جنب کے لئے مکروہ ہے اھ ملخصًا (ت)۔

ردالمحتار میں حاشیہ علامہ حلبی سے ہے:

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ باب الحیض مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۵۱

وضوء الجنب لھٰذہ الاشیاء مستحب کوضوء المحدث[1] ان کاموں کے لئے جنب کو وضوے محدث کی طرح وضو کرلینا مستحب ہے۔ (ت)

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں مالک بن عبادہ غافقی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی کہ انھوں نے حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ حاجت غسل میں کھانا تناول فرمایا انھوں نے فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے سامنے اس کا ذکر کیا، فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کو اعتبار نہ آیا انھیں کھینچتے ہوئے بارگاہِ انور میں حاضر لائے اور عرض کی، یارسول اللہ! یہ کہتے ہیں کہ حضور نے بحالِ جنابت کھانا تناول کیا۔ فرمایا:

نعم اذا توضأت اکلت وشربت ولکنی لااصلی ولا اقرء حتی اغتسل[2] ہاں جب میں وضو فرمالُوں تو کھاتا پیتا ہُوں مگر نماز و قرآن بے نہائے نہیں پڑھتا۔ (ت)

واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۹ غرہ شعبان ۱۳۱۶ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ حالتِ ناپاکی میں مسجد میں جانا جائز ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

حرام ہے مگر بضرورت شدیدہ کہ نہانے کی ضرورت ہے اور ڈول رسّی اندر رکھا ہے اور یہ اس کے سوا کوئی سامان نہیں کرسکتا نہ کوئی اندر سے لادینے والا ہے یا کسی دشمن سے خائف ہے اور مسجد کے سوا جائے پناہ نہیں اور نہانے کی مہلت نہیں ایسی حالتوں میں تیمم کرکے جاسکتا ہے صورت اولٰی میں صرف اتنی دیر کے لئے کہ ڈول رسّی لے آئے اور صورت ثانیہ میں جب تک وُہ خوف باقی رہے۔

اقول بلکہ صورت ثانیہ میں اگر دشمن سر پر آگیا تیمم کی بھی مہلت نہیں تو بے تیمم چلا جائے اور کواڑ بند کرنے کے بعد تیمم کرلے فان الحقین اذا اجتمعا قدم حق العبد لفقرہ وغنی المولٰی (کیونکہ جب حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں تو حق العبد کو مقدم کرے اس لئے کہ بندہ محتاج ہے اور مولا بے نیاز ہے۔ ت) صرف اس ضرورت کے لئے کہ گرم پانی سقائے میں ہے اور سقایہ مسجد کے اندر ہے باہر تازہ

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ باب الحیض داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۹۵

[2] شرح معانی الآثار ؍؍ باب ذکر الجنب و الحائض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۶۵

پانی موجود ہے گرم پانی لینے کو بے غسل مسجد میں جانا جائز نہیں مگر وہی ضرورت کی حالت ہیں کہ اگر تازہ پانی سے نہائے گا تو صحیح تجربے یا طبیب حاذق مسلم غیر فاسق کے بتانے سے معلوم ہے کہ بیمار ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا اور باہر کہیں گرم پانی کا سامان نہیں کر سکتا نہ اندر سے کوئی لا دینے والا ہے تو تیمم کرکے اندر جا کر لا سکتا ہے۔ واللہ سبحٰنہ وتعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۲۰ ۴ جمادی الآخرہ ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مسلمان کو نہانے کی حاجت ہو اُس حالت میں مسجد کے لوٹے وغیرہ کو ناپاک ہاتھ سے چھُونا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

ہاتھ پر اگر کوئی نجاست لگی ہے کہ ہاتھ سے چھُوٹ کر لگ جائے گی تو چھُونا جائز نہیں اگرچہ لوٹا نہ مسجد کا ہو نہ کسی دوسرے شخص کا بلکہ خود اپنی مِلک ہو کہ بلا ضرورت پاک شے کو ناپاک کرنا ناجائز و گناہ ہے۔ بحرالرائق بحث ماء مستعمل میں بدائع سے ہے: تنجیس الطاھر حرام[1] (پاک کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ ت) اور اگر کوئی نجاست نہیں صرف نہانے کی حاجت ہے تو جائز ہے اگرچہ ہاتھ یا لوٹا تر ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۱ از پیلی بھیت محلہ پنجابیاں مرسلہ شیخ عبدالعزیز صاحب ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین ان مسائل میں اوّل یہ کہ سوا مصحف خاص کے کہ جس کے چھُونے کی جنب اور محدث کے حق میں شریعت سے مخالفت صریح واقع ہوئی ہے بعض مصاحف اس قسم کے رائج ہوئے ہیں کہ اُن میں علاوہ نظم قرآن شریف کے دیگر مضامین بھی شامل ہوتے ہیں چنانچہ بعض قسم اس کی مترجم ہیں کہ مابین السطور ترجمہ فارسی یا اردو کا ہوتا ہے۔ اور بعض مترجم کے حواشی پر کچھ فوائد بھی متعلق ترجمہ کے ثبت ہوتے ہیں بلکہ بعض میں فوائد متعلق قرأت اور رسم خط وغیرہ بھی درج ہوتے ہیں اور بعض اقسام مترجم کے حاشیوں پر کوئی کوئی تفسیر بھی چڑھی ہوتی ہے بعض پر عربی مثل جلالین وغیرہ کے اور بعض میں فارسی اور اردو مثل حسینی وغیرہ کے چڑھاتے ہیں علٰی ہذا القیاس اس قسم کے مصاحف کے مَس کرنے کا حکم بحق جنب اور محدث کے حرام ہے یا مکروہ اور درصورت کراہت تحریمی ہوگی یا تنزیہی یا جائز بلا کراہت ہے۔ بینوا توجروا۔

ف: مسئلہ بلا ضرورت پاک چیز کو ناپاک کرنا حرام ہے۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۹۴

الجواب

محدِث کو مصحف چھُونا مطلقاً حرام ہے خواہ اس میں صرف نظم قرآن عظیم مکتوب ہو یا اس کے ساتھ ترجمہ تفسیر ورسم خط وغیرہا بھی کہ ان کے لکھنے سے نام مصحف زائل نہ ہوگا آخر اُسے قرآن مجید ہی کہا جائے گا ترجمہ یا تفسیر یا اور کوئی نام نہ رکھا جائے گا یہ زوائد قرآن عظیم کے توابع ہیں اور مصحف شریف سے جدا نہیں، ولہذا حاشیہ مصحف کی بیاض سادہ کو چھونا بھی ناجائز ہوا بلکہ پٹھوں کو بھی بلکہ چولی پر سے بھی بلکہ ترجمہ کا چھونا خود ہی ممنوع ہے اگرچہ قرآن مجید سے جُدا لکھا ہو، ہندیہ میں ہے:

منہا حرمة مس المصحف لایجوز لہما وللجنب والمحدث مس المصحف الابغلاف متجاف عنہ کالخریطة والجلد الغیر المشرز لابما ھو متصل بہ ھو الصحیح ھکذا فی الہدایة وعلیہ الفتوی کذا فی الجوھرة النیرة والصحیح منع مس حواشی المصحف والبیاض الذی لاکتابة علیہ ھکذا فی التبیین[1]

ان ہی امور میں سے مصحف چھونے کی حرمت بھی ہے۔ حیض ونفاس والی کے لئے، جنب کے لئے، اور بے وضو کے لئے مصحف چھونا جائز نہیں۔ مگر ایسے غلاف کے ساتھ جو اس سے الگ ہو جیسے جز دان اور وہ جلد جو مصحف کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو، اس غلاف کے ساتھ چھونا جائز نہیں جو مصحف سے جُڑا ہوا ہو یہی صحیح ہے، ایسا ہی ہدایہ میں ہے، اسی پر فتوٰی ہے اسی طرح جوہرہ نیرہ میں ہے۔ اور صحیح ہے کہ مصحف کے کناروں اور اس بیاض کو بھی چھونا منع ہے جس پر کتابت نہیں ہے۔ ایسا ہی تبیین میں ہے۔ (ت)

ف۱: مسئلہ بے وضو آیت کو چھُونا تو خود ہی حرام ہے اگرچہ آیت کسی اور کتاب میں لکھی ہو مگر قرآن مجید کے سادہ حاشیہ بلکہ پٹھوں بلکہ چولی کا بھی چھونا حرام ہے ہاں جزدان میں ہو تو جُزدان کو ہاتھ لگا سکتا ہے۔

ف۲: مسئلہ قرآن مجید کا خالی ترجمہ اگر جُدا لکھا ہو اُسے بھی بے وضو چھُونا منع ہے۔

---

[1] الفتاوی الہندیة کتاب الطہارة الباب السادس الفصل الرابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۳۸ و ۳۹

اُسی میں ہے :

لوکان القراٰن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وھکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ۔[1]

اگر قرآن فارسی میں لکھا ہوا ہو تو مذکورہ افراد کے لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا چھونا مکروہ ہے اور صحیح یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ اسی طرح خلاصہ میں ہے۔ (ت)

درمختار میں ہے :

ولومکتوبا بالفارسیۃ فی الاصح الا بغلافہ المنفصل۔[2]

اصح یہ ہے کہ فارسی میں قرآن لکھا ہو تو بھی چھونا جائز نہیں مگر ایسے غلاف کے ساتھ جو مصحف سے الگ ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

دون المتصل کالجلد المشرز ھو الصحیح وعلیہ الفتوی لان الجلد تبع لہ سراج۔[3]

اس غلاف کے ساتھ نہیں جو مصحف سے ملا ہوا ہو جیسے اس کے ساتھ جڑی ہوئی جلد، یہی صحیح ہے، اور اسی پر فتوٰی ہے اس لئے کہ جلد تابع ہے۔ سراج۔ (ت)

اُسی میں ہے : ف

فی السراج عن الایضاح ان کتب التفسیر لایجوز مس موضع القراٰن منھا ولہ ان یمس

سراج میں ایضاح کے حوالے سے ہے کہ کتب تفسیر میں جہاں قرآن لکھا ہوا ہے اس جگہ کو چھونا جائز نہیں، اور وہ دوسری جگہ کو

ف : مسئلہ کتب تفسیر وحدیث وفقہ میں جہاں آیت لکھی ہے خاص اس جگہ بے وضو ہاتھ لگانا حرام ہے باقی عبارت میں افضل یہ ہے کہ باوضو ہو۔

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب السادس الفصل الرابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۳۹

[2] الدرالمختار " باب الحیض مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۵۱

[3] ردالمحتار " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۹۵

غیرہ وکذا کتب الفقہ اذا کان فیہا شیئ من القراٰن بخلاف المصحف فان الکل فیہ تبع للقراٰن[1] اھ۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

چھوسکتا ہے۔ یہی حکم کتب فقہ کا ہے جبکہ ان میں قرآن سے کچھ لکھا ہُوا ہو، بخلاف مصحف کے کہ اس میں سب قرآن کے تابع ہیں اھ۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ قبیل باب المیاہ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۸ و ۱۱۹

رسالہ

ارتفاع الحجب عن وجوہ قراءۃ الجنب

٢٨ ١٣

(بحالتِ جنابت قرآن پڑھنے کی مختلف صورتوں کی نقاب کشائی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم

مسئلہ ٢٢ ٢٢ محرم الحرام ١٣٢٨ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جنب کو کلام اللہ شریف کی پوری آیت پڑھنی ناجائز ہے یا آیت سے کم بھی، مثلاً کسی کام کے لئے حسبنا اللہ ونعم الوکیل یا کسی تکلیف پر انا للہ وانا الیہ راجعون کہہ سکتا ہے کہ یہ پوری آیتیں نہیں آیتوں کے ٹکڑے ہیں یا اس قدر کی بھی اجازت نہیں۔ بیّنوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمدا لمن انزل کتابہ وقدس جنابہ فحرم قراءتہ حال

حمد ہے اسے جس نے اپنی کتاب نازل فرمائی اور اس کی بارگاہ مقدس رکھی، کہ اس کی قرارت

الجنابة والصلوٰة والسلام علی من اتاہ[1] خطایہ وطہر ارحابہ وعلی الاٰل والصحابۃ وامۃ الاجابۃ۔

بحالتِ جنابت حرام فرمائی۔ اور درود وسلام ہو ان پر جنھیں اپنا کلام عطا کیا، اور جن کا صحن پاکیزہ رکھا اور ان کے آل واصحاب اور امتِ اجابت پر بھی۔ (ت)

اوّلاً یہ معلوم رہے کہ قرآن عظیم کی وہ آیات جو ذکر وثنا ومناجات ودعا ہوں اگرچہ پوری آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی بلکہ متعدد آیات کاملہ جیسے سورہ حشر کی اخیر تین آیتیں ھواللہ الذی لا الٰہ الا ھو عالم الغیب والشہادۃ[1] سے آخر سورت تک بلکہ پوری سورت جیسے الحمد شریف بہ نیتِ ذکر ودعا بے نیت تلاوت پڑھنا جُنب وحائض ونفسا سب کو جائز ہے اسی لئے کھانے یا سبق کی ابتدا میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہہ سکتے ہیں اگرچہ یہ ایک آیت مستقلہ ہے کہ اس سے مقصود تبرک واستفتاح ہے نہ کہ تلاوت، تو حسبنا اللہ ونعم الوکیل اور انا للہ وانا الیہ راجعون کہ کسی مہم یا مصیبت پر بہ نیت ذکر ودعا نہ بہ نیتِ تلاوتِ قرآن پڑھے جاتے ہیں، اگرچہ پوری آیت بھی ہوتی تو مضائقہ نہ تھا، جس طرح کسی چیز کے گمنے پر عسٰی ربنا ان یبدلنا خیرا منہا انا الی ربنا راغبون[2] کہنا۔ بحر میں بعد ذکر مسائل ممانعت ہے،

ھذا کلہ اذا قرأعلی قصد انہ قراٰن اما اذا قرأہ علی قصد الثناء او افتتاح امر لایمنع فی اصح الروایات وفی التسمیۃ اتفاق انہ لایمنع اذا کان علی قصد الثناء او افتتاح امر کذا فی الخلاصۃ وفی العیون لابی اللیث ولو انہ قرأ الفاتحۃ علی سبیل الدعاء اوشیأ من الاٰیات التی فیہا معنی الدعاء ولم یرد بہ القراءۃ فلاباس بہ اھ واختارہ الحلوانی وذکر فی غایۃ البیان انہ المختار[3]۔

یہ سب اس وقت ہے جب بقصدِ قرآن پڑھے۔ لیکن جب ثنا یا کسی کام کے شروع کرنے کے ارادے سے پڑھے تو اصح روایات میں ممانعت نہیں۔ اور تسمیہ کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ جب اسے ثنا یا کسی کام کے شروع کرنے کے ارادے سے پڑھے تو ممانعت نہیں۔ ایسا ہی خلاصہ میں ہے۔ امام ابو اللیث کی عیون المسائل میں ہے: اگر سورۂ فاتحہ بطور دُعا پڑھی یا کوئی ایسی آیت پڑھی جو دُعا کے معنی پر مشتمل ہے اور اس سے تلاوتِ قرآن کا قصد نہیں رکھتا تو کوئی حرج نہیں اھ۔ اسی کو امام حلوانی نے اختیار کیا اور غایۃ البیان میں مذکور ہے کہ یہی مختار ہے۔ (ت)

ف: مسئلہ جو آیت بلکہ پوری سورت خالص دُعا وثنا ہو جُنب وحائض بے نیتِ قرآن صرف دعا وثنا کی نیت سے اسے پڑھ سکتے ہیں جیسے الحمد وآیۃ الکرسی۔

---

[1] القرآن الکریم ۵۹/ ۲۲ [2] القرآن الکریم ۶۸/ ۳۲
[3] البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

ہاں آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ اور ان کے مثل ایسی قراءت کرسننے والا جسے قرآن سمجھے اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جنب ہونا معلوم ہو بآوازِ بنیتِ ثناو دُعا بھی پڑھنا مناسب نہیں کہ کہیں وہ بحالِ جنابت تلاوت جائز نہ سمجھ لیں یا اس کا عدمِ جواز جانتے ہوں تو اس پر گناہ کی تہمت نہ رکھیں۔

وھذا معنی ما قال الامام الفقیہ ابوجعفر الھندوانی لاافتی بھذا وان روی عن ابی حنیفۃ[1] اھ قالہ فی الفاتحۃ قال الشیخ اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی والد السید العارف عبد الغنی النابلسی فی حاشیتہ علی الدرر لم یرد الھندوانی رد ھذہ الروایۃ بل قال ذلک لما یتبادر الی ذھن من یسمعہ من الجنب من غیر اطلاع علی نیۃ قائلہ من جوازہ منہ وکم من قول صحیح لا یفتی بہ خوفا من محذور اٰخر ولم یقل لا اعمل بہ کیف وھو مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اھ[2]۔

یہی اس کا معنی ہے جو امام فقیہ ابوجعفر ہندوانی نے فرمایا کہ میں اس پر فتوٰی نہیں دیتا اگرچہ یہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اھ ۔ یہ بات انہوں نے سورۂ فاتحہ سے متعلق فرمائی۔ شیخ اسمٰعیل بن عبدالغنی نابلسی، سیدی العارف عبدالغنی نابلسی کے والدگرامی اپنے حاشیۂ درر میں فرماتے ہیں: امام ہندوانی کا مقصد اس روایت کی تردید نہیں، بلکہ یہ انھوں نے اس خیال سے فرمایا ہے کہ جو اسے جنابت والے کی نیت جانے بغیر اس سے سنے گا تو اس کا ذہن اس طرف جائے گا کہ بحالت جنابت تلاوت جائز ہے۔ اور بہت ایسی صحیح باتیں ہوتی ہیں جن پر کسی اور خرابی کی وجہ سے فتوٰی نہیں دیا جاتا۔ انھوں نے یہ نہ فرمایا کہ میں اس پر عمل نہیں کرتا اور یہ کیسے ہوسکتا ہے جب کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی سے مروی ہے اھ۔

اقول وقیدت بالجھر وکونہ عند من یعلم من العوام انہ جنب لان المحذور انما یتوقع فیہ وھذا محمل حسن جدا وما بحث

اقول میں نے باآوازِ بلند پڑھنے کی قید لگائی اور یہ کہ اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جُنب ہونا معلوم ہو اس لئے کہ خرابی کا اندیشہ اسی صورت میں ہے ۔۔ اور یہ کلامِ ابوجعفر

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق " " " " " " " " " "

البحر تبعا للحلية فسيأتی جوابه وما احلی قول الشيخ اسمعيل انه مروی عن الامام وکيف يرد ما قالت خدام۔

کا بہت نفیس مطلب ہے۔ اور بحر نے بہ تبعیتِ حلیہ جو بحث کی ہے آگے اس کا جواب آرہا ہے۔ اور شیخ اسمٰعیل کا یہ جملہ کتنا شیریں ہے کہ یہ امام سے مروی ہے اور خدام کا کلام اس کی تردید میں کیسے ہو سکتا ہے؟

ثانیاً آیتِ طویلہ کا پارہ کہ ایک آیت کے برابر ہو جس سے نماز میں فرض قراءت مذہب سیّدنا امام اعظم کی روایت مصححہ امام قدوری و امام زیلعی پر ادا ہو جائے جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالی قرآن کہیں جنب کو بہ نیتِ قرآن اُس سے ممانعت محلِ منازعت نہ ہونی چاہئے۔

اقول کیف وھو قراٰن حقیقۃ وعرفا فیشملہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرء الجنب ولا الحائض شیئا من القراٰن رواہ الترمذی[1] وابن ماجۃ وحسنہ المنذری وصححہ النووی کما فی الحلیۃ۔

اقول اس میں نزاع کیوں ہو جبکہ یہ حقیقۃً و عرفاً قرآن ہے تو سرکارِ اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشاد قطعاً اسے شامل ہے: "جنب اور حائض قرآن سے کچھ بھی نہ پڑھیں" اسے ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا، اور منذری نے اسے حسن اور امام نووی نے صحیح کہا، جیسا کہ حلیہ میں ہے۔

قطعاً کون کہہ سکتا ہے کہ آیۂ مداینت کے اول سے یاایھا الذین اٰمنوا یا آخر سے لفظ علیم چھوڑ کر ایک صفحہ بھر سے زائد کلام اللہ بہ نیت کلام اللہ پڑھنے کی جنب کو اجازت ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

لوکانت طویلۃ کان بعضھا کاٰیۃ

آیت اگر طویل ہو تو اس کا بعض حصہ ایک آیت

ف: مسئلہ کسی آیت کا اتنا ٹکڑا کہ ایک چھوٹی آیت کے برابر ہو بہ نیتِ قرآن پڑھنا جنب و حائض کو بالاتفاق ممنوع ہے۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الجنب والحائض حدیث ۱۳۱ دارالفکر بیروت ۱/۱۸۲
سنن ابن ماجۃ " باب ماجاء فی قراءۃ القرآن الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۴

لانها تعدل ثلث أيات ذكره فی الحلیة عن شرح الجامع لفخر الاسلام[1] اھ

کے حکم میں ہوگا اس لئے کہ پوری آیت تین آیتوں کے برابر ہے، اسے حلیہ میں فخر الاسلام کی شرح جامع صغیر کے حوالے سے ذکر کیا ہے اھ (ت)

اقول ذهب قدس سره الی مصطلح الفقهاء ان الطویلة هی التی یتأدی بها واجب ضم السورة وهی التی تعدل ثلث أيات ولكن[1] ارادة هذا المعنی غیر لازم ههنا اذ المناط كون المقروء قدرا یتأدی به فرض القراءة عند الامام وهو الذی یعدل أية فلو كانت أية تعدل أيتین عدل نصفها أية فینبغی ان یدخل تحت النهی قطعا وقس علیه۔

اقول حضرت موصوف قدس سرہٗ اصطلاحِ فقہا کی طرف چلے گئے کہ لمبی آیت وہ ہے جس سے واجبِ نماز، ضمِ سورہ کی ادائیگی ہوجائے اور یہ وہ ہے جو تین آیتوں کے برابر ہو۔ لیکن یہاں پر یہ معنی مراد لینا ضروری نہیں اس لئے کہ مدارِ حرمت اس پر ہے کہ جتنے حصے کی تلاوت ہو وہ اس قدر ہو جس سے حضرت امام کے نزدیک فرضِ قراءت ادا ہوجاتا ہے اور یہ وُہ ہے جو ایک آیت کے برابر ہو، تو پوری آیت اگر دو آیتوں کے برابر ہے تو اس کا نصف ایک آیت کے برابر ہوگا تو اسے نہی کے تحت قطعاً داخل ہونا چاہئے۔ اور مزید اسی پر قیاس کرلو۔

وكیف[2] یستقیم ان لا یجوز تلاوة ثلث أية تعدل ثلث أيات لكونه یعدل أية ویجوز تلاوة

اور یہ بات کیسے درست ہوسکتی ہے کہ تین آیت کے مساوی ایک آیت کے تہائی حصّہ کی تلاوت جائز نہیں اس لئے کہ وہ ایک آیت کے

---

[1]: تطفل خویدم ذلیل علی خدام الامام الجلیل فخر الاسلام ثم الحلیة وش۔
[2]: تطفل أخر علیهم۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۶
البحر الرائق باب الحیض ″ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

أية تعدل أيتين بترك حرف منها مع انه يقرب قدر أيتين فتبصر۔

برابر ہے۔ اور دو آیتوں کے مساوی ایک آیت کی تلاوت اس کا کوئی حرف چھوڑ کر جائز ہے؟ حالاں کہ وہ تقریباً دو آیت کے برابر ہے۔ تو بصیرت سے کام لو۔(ت)

ف ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قراءتِ قرآن نہ سمجھیں اُس سے فرض قراءت یک آیت ادا نہ ہوا، اتنے کو بہ نیت قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے، امام کرخی منع فرماتے ہیں، امام ملک العلماء نے بدائع اور امام قاضی خاں نے شرح جامع صغیر اور امام برہان الدین صاحبِ ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید اور امام عبدالرشید ولوالجی نے اپنے فتاوٰی میں اسی کی تصحیح فرمائی، ہدایہ و کافی وغیرہما میں اسی کو قوت دی، درمختار میں اسی کو مختار کہا، حلیہ و بحر میں اسی کو ترجیح دی، تحفہ و بدائع میں اسی کو قول عامہ مشائخ بتایا، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں خلاصہ کی فصل حادی عشر فی القراءۃ میں اسی کی تصحیح کی، امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر اور امام رضی الدین سرخسی نے محیط پھر محقق علی الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی، اور زاہدی نے اس کو اکثر کی طرف نسبت کیا۔ غرض یہ دو قول مرجح ہیں،

اقول اور اول یعنی ممانعت ہی بوجوہ اقوی ہے۔

اولاً اکثر تصحیحات اُسی طرف ہیں۔

ثانیاً اُس کے مصححین کی جلالت قدر جن میں امام فقیہ النفس جیسے اکابر ہیں جن کی نسبت تصریح ہے کہ اُن کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔

ثالثاً اُسی میں احتیاط زیادہ اور وہی قرآن عظیم کی تعظیم تام سے اقرب۔

رابعاً اکثر ائمہ اُسی طرف ہیں اور قاعدہ ہے کہ العمل بما علیہ الاکثر[1] (عمل اسی پر ہوگا جس پر اکثر ہوں۔ت) اور زاہدی کی نقل امام اجل علاء الدین صاحبِ تحفۃ الفقہاء و امام اجل ملک العلماء صاحبِ بدائع کی نقل کے معارض نہیں ہوسکتی۔

ف: مسئلہ صحیح یہ ہے کہ بہ نیت قرآن ایک حرف کی بھی جنب وحائض کو اجازت نہیں۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ فصل فی البئر داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۵۱

خامسًا اطلاق احادیث بھی اُسی طرف ہے کہ فرمایا جنب وحائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔
سادسًا خاص جُزئیہ کی تصریح میں امیرالمومنین مولٰی علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ کا ارشاد موجود کہ فرماتے ہیں:

اقرؤا القراٰن مالم یصب احدکم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفا واحدا۔ رواه الدارقطنی[1] وقال هو صحیح عن علی رضی الله تعالٰی عنه۔

قرآن پڑھو جب تک تمھیں نہانے کی حاجت نہ ہو اور جب حاجتِ غسل ہو تو قرآن کا ایک حرف بھی نہ پڑھو۔(اسے دارقطنی نے روایت کیا اور کہا یہی صحیح ہے حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے۔ت)

سابعًا وہی ظاہر الروایۃ کا مفاد ہے، امام قاضی خان شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں:

لم یفصل فی الکتاب بین الاٰیة ومادونها وهو الصحیح[2] اھ۔

امام محمد نے کتاب میں آیت اور آیت سے کم حصہ میں کوئی تفریق نہ رکھی اور یہی صحیح ہے اھ(ت)

بخلاف قولِ دوم کہ روایت نوادر ہے۔

رواها ابن سماعة عن الامام رضی الله تعالٰی عنه کما ذکره الزاهدی۔

اسے ابن سماعہ نے حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ہے جیسا کہ زاہدی نے ذکر کیا ہے۔(ت)

ثامنًا قوتِ دلیل بھی اسی طرف ہے تو اسی پر اعتماد واجب۔

ویظهر ذٰلك بالکلام علی ما استدلوا به للامام الطحاوی فاعلم انه وجهه رضی الدین فی محیطه والامام فخرالاسلام فی شرح الجامع الصغیر بان النظم والمعنی یقصر فیما دون الاٰیة

یہ ان دلیلوں پر کلام سے ظاہر ہوگا جن سے اُن مرجحین نے امام طحاوی کی حمایت میں استدلال کیا ہے۔ اب واضح ہو کہ محیط میں رضی الدین نے اور شرح جامع صغیر میں امام فخرالاسلام نے مذہب امام طحاوی کی توجیہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ مادون الآیۃ (جو حصہ ایک آیت سے کم ہے اس

---

[1] سنن الدارقطنی کتاب الطہارۃ باب فی النہی للجنب والحائض حدیث ۱۸/ ۴ دارالمعرفۃ بیروت ۱/ ۲۹۳ و ۲۹۴
[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خاں

ویجری مثلہ فی محاورات الناس وکلامھم فتمکنت فیہ شبھۃ عدم القراٰن ولھذا لاتجوز الصلوۃ بہ[1] اھ۔

میں نظم ومعنی دونوں میں قصور وکمی ہے۔ اور اس طرح کی عبارت لوگوں کی بول چال اور گفتگو میں بھی آتی رہتی ہے تو اس میں عدم قرآن کا شبہہ جاگزیں ہوجاتا ہے اور اسی لئے اتنے حصہ سے نماز جائز نہیں ہوتی اھ۔(ت)

اقول اولا لم یصل[ف] فھمی القاصرالی قصورالنظم والمعنی فیمادون الاٰیۃ فبعض اٰیۃ ربمایکون جملۃ تامۃ مستقلۃ بالافادۃ کقولہ تعالٰی واصبر[2] واٰیۃ تامۃ لاتکون کذٰلک کقولہ تعالٰی اذا جاء نصر اللہ والفتح[3] ھذا فی المعنی و النظم یتبعہ وان ارید التحدی فلیس الابنحواقصرسورۃ لابکل اٰیۃ اٰیۃ فابلغ ماورد بہ التحدی قولہ تعالٰی فاتوا بسورۃ من مثلہ[4]۔

اقول اولا مادون الاٰیۃ میں نظم ومعنی کے قصور وکمی تک میرے فہم قاصر کی رسائی نہ ہوسکی۔ اس لئے کہ جزء آیت کبھی پورا جملہ اور افادہ معنی میں مستقل ہوتا ہے جیسے باری تعالٰی کا ارشاد: واصبر (اور صبر کر) اور کبھی پوری آیت ایسی نہیں ہوتی جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے: "جب خدا کی مدد اور فتح آئے"۔ یہ گفتگو معنی سے متعلق ہوئی اور نظم اسی کے تابع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مادون الاٰیۃ سے مقابلے کا چیلنج نہیں تو چیلنج تو صرف سب سے مختصر سورہ کے مثل سے ہے ہر ہر آیت سے نہیں کیونکہ سب سے زیادہ مبالغہ کے ساتھ جو تحدی (چیلنج) وارد ہے وہ یہ ارشاد ربانی ہے: "تو اس کے مثل کوئی سورہ لے آؤ"۔

ف: تطفل ثالث علٰی خدام الامام فخرالاسلام وعلی الامام رضی الدین السرخسی۔

---

[1] البحرالرائق بحوالہ المحیط کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

[2] القرآن الکریم ۱۱/۱۱۵

[3] القرآن الکریم ۱۱۰/۱

[4] " " ۲/۲۳

32 وثانیاً[ف۱] بآیۃ تامۃ تجری الفاظھا علی الالسنۃ فی محاورات الناس کقولہ تعالٰی ثم نظر[۱]○ وقولہ تعالٰی لم یلد[۲]○ وقولہ تعالٰی ولم یولد[۳]○ علی انہما اٰیتان وقولہ تعالٰی مدھامتان[۴]○

وثالثاً جریانہ[ف۲] فی تحاور الناس انما یورث الاشتباہ علی السامع انہ جری علی لسانہ وافق لفظہ نظم القراٰن اوقصد قراءۃ القراٰن فتتمکن الشبہۃ عند السامع اما ھو فالانسان علی نفسہ بصیرۃ فاذا قصد التلاوۃ فلا معنی للاشتباہ عندہ و انما الاعمال بالنیات و انما لکل امرئ ما نوی[۵] والاشتباہ عند السامع

ثانیاً بہت سی پُوری آیتیں بھی ایسی ہیں جن کے الفاظ لوگوں کی بول چال میں زبانوں پر آتے رہتے ہیں جیسے ارشادِ باری تعالٰی: "ثم نظر" پھر دیکھا ــــ اور ارشادِ حق تعالٰی: "لم یلد" وہ والد نہیں۔ اور اس کا ارشاد: "ولم یولد" اور وہ مولود نہیں۔ باوجودیکہ یہ دُو آیتیں ہیں ــــ اور اس کا ارشاد: "مدھامتان"۔

ثالثاً لوگوں کی گفتگو میں اس کے جاری ہونے سے صرف سامع پر اشتباہ ہوتا ہے کہ بولنے والے کی زبان پر وہ عبارت یوں آگئی جس کے الفاظ نظمِ قرآن کے موافق ہوگئے یا اس نے قرآن پڑھنے کی نیت کی ہے، تو سننے والے کے نزدیک شبہہ جاگزیں ہوجاتا ہے۔ رہا اُس عبارت کو ادا کرنے والا تو انسان اپنے متعلق پوری طرح آشنا ہوتا ہے اگر واقعی اس کی نیت تلاوت کی ہے تو اس کے نزدیک اشتباہ کا کوئی معنی نہیں ــــ "اور اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کے لئے وہی ہے جو اس نے نیت کی" ــــ اور

ف۱: تطفل رابع علیہ وثان علی السرخسی۔
ف۲: تطفل خامس علیہ وثالث علی السرخسی۔

---

[۱] القرآن الکریم ۷۴/ ۲۱ [۲] القرآن الکریم ۱۱۲/ ۳
[۳] " ۱۱۲/ ۳ [۴] " ۵۵/ ۶۴
[۵] صحیح البخاری باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲

لاینفی مایعلمه من نفسه۔

سامع کا اشتباہ اُس علم کی نفی نہیں کرسکتا جو قاری کو خود اپنی ذات سے متعلق حاصل ہے۔

وکانه لاجل هذا عدل المحقق علی الاطلاق فی الفتح عن هذا التقریر واقتصر علی ماحط علیه کلامهما اخرا وهو عدم جواز الصلٰوة به حیث قال وجهه ان مادون الاٰیة لایعد به قارئا قال تعالٰی فاقرءوا ماتیسر من القراٰن کما قال صلی الله تعالٰی علیه وسلم لایقرأ الجنب القراٰن فکما لایعد قارئا بمادون الاٰیة حتی لاتصح بها الصلٰوة کذا لایعد بها قارئا فلایحرم علی الجنب والحائض اھ[1]۔

شاید اسی لئے محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اس تقریر سے ہٹ کر صرف اُس پر اکتفا کی جو صاحبِ محیط وامام فخر الاسلام کے آخر کلام میں واقع ہے وہ یہ کہ اس قدر سے نماز نہیں ہوتی۔ حضرت محقق لکھتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مادون الاٰیۃ پڑھنے والے کو قراءت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا۔ باری تعالٰی کا ارشاد ہے: "تو قرآن سے جو میسر آئے پڑھو"— جیسے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "جنابت والا قرآن کی قراءت نہ کرے"۔ تو جیسے وہاں مادون الاٰیۃ پڑھنے سے اس کو قراءت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا کہ اتنے سے نماز درست نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی اتنے حصے سے اس کو قراءت کرنے والا شمار نہ کیا جائیگا تو اتنا پڑھنا جنب وحائض پر حرام نہ ہوگا اھ۔

ورده المحقق الحلبی فی الحلیة تبعا للامام النسفی فی الکافی باطلاق الحدیث من دون فصل بین قلیل وکثیر قالا وهو تعلیل فی مقابلة النص فیرد لان شیئا نکرة فی موضع النفی

اسے محقق حلبی نے حلیہ میں کافی امام نسفی کی تبعیت میں رَد کردیا کہ حدیث مطلق ہے اس میں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں: یہ نص کے معاملہ میں تعلیل ہے اس لئے قابلِ قبول نہیں کیونکہ حدیث (لایقرأ الجنب والحائض شیئا من القراٰن) میں شیئا

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الحیض والاستحاضۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ١/١٤٨

فتعم ومادون الاٰیۃ قراٰن فیمتنع کالاٰیۃ[1] اھ وتبعھما البحر ثم ش۔

مقام نفی میں نکرہ ہے اس لئے وہ عام ہوگا اور مادون الاٰیۃ بھی قرآن ہے تو اس کا پڑھنا بھی ناجائز ہوگا جیسے پوری آیت کا پڑھنا اھ۔ اس تردید میں ان دونوں حضرات کی پیروی بحر پھر شامی نے بھی کی ہے۔

ورأیتنی علقت علیہ مانصہ اقول المحقق ف لایقیس المسألۃ علی المسألۃ بل یرید ان الاحادیث انما حرمت علی الجنب قراءۃ القراٰن وقد علمنا ان قراءۃ مادون الاٰیۃ لاتعد قراءۃ القراٰن شرعًا والا لجازت بہ الصلٰوۃ لان قولہ تعالٰی فاقرؤا ماتیسر من القراٰن قد فرض القراءۃ من دون فصل بین قلیل وکثیر مع تاکید الاطلاق بما تیسر وحینئذ لاحجۃ لکم فی اطلاق الاحادیث فافھم[2]

میں نے دیکھا اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا: **اقول** حضرت محقق مسئلہ کا مسئلہ پر قیاس نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ احادیث نے جنب پر قراءتِ قرآن حرام کی ہے اور ہمیں معلوم ہے کہ مادون الاٰیۃ (آیت سے کم حصہ) کو پڑھنا، شرعًا قراءتِ قرآن شمار نہیں ہوتا ورنہ اس سے نماز ہوجاتی۔ اس لئے کہ ارشادِ باری تعالٰی فاقرؤا ماتیسر من القراٰن (تو قراءت کرو جو بھی قرآن سے میسر آئے) نے قراءت فرض کی، جس میں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں، ساتھ ہی ماتیسر (جو بھی میسر آئے) کے اطلاق کی تاکید بھی ہے، جب ایسا ہے تو اطلاق احادیث میں بھی تمہارے لئے حجت نہیں، تو اسے سمجھو۔

ثم لما قال الدر لو قصد

پھر درمختار کی عبارت ہے، اگر سکھانے

ف: تطفل علی الحلیۃ والبحر وش۔

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[2] جدالممتار علی ردالمحتار 〃 المجمع الاسلامی مبارکپور ہند ۱/۱۱۷

التعلیم ولقن کلمۃ کلمۃ حل فی الاصح[1] وکتب علیہ ش ھذا علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی تعلم نصف اٰیۃ نہایۃ وغیرھا ونظر فیہ فی البحر بان الکرخی قال باستواء الاٰیۃ ومادونہا فی المنع واجاب فی النہر بان مرادہ بما دونہا ما بہ یسمی قارئا وبالتعلیم کلمۃ کلمۃ لایعد قارئا[2] اھ اھ۔

کتبت علیہ اقول ھذا یؤید (ف) کلام المحقق فانکم ایضا لم تنظروا ھٰھنا الی ان الاحادیث لم تفصل بین القلیل والکثیر وانما مفزعکم فیہ الی ان من قرأ کلمۃ لایعد قارئا مع ان تلک الکلمۃ ایضا بعض القراٰن قطعا فکذلک ھم یقولون ان من قرأ مادون الاٰیۃ لایعد قارئا ایضا والا لکان ممتثلا لقولہ

کا قصد ہو اور ایک ایک کلمہ بول کر سکھائے تو برقولِ اصح جائز ہے۔ اس پر علامہ شامی نے لکھا: یہ حکم امام کرخی کے قول پر ہے۔ اور امام طحاوی کے قول پر نصف آیت سکھائے — نہایہ وغیرہا۔ اس پر بحر نے یہ کلام کیا کہ امام کرخی کے نزدیک آیت اور مادون الآیۃ یہ دونوں ہی عدمِ جواز میں برابر ہیں۔ نہر میں اس کا یہ جواب دیا کہ مادون الآیہ سے ان کی مراد اس قدر ہے جتنے سے اس کو قرارت کرنے والا کہا جا سکے اور ایک ایک کلمہ سکھانے سے اس کو قرارت کرنے والا شمار نہ کیا جائے گا اھ اھ۔

اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا: **اقول** اس سے کلام محقق کی تائید ہوتی ہے۔ اسی لئے کہ یہاں آپ حضرات کی نظر بھی اس طرف نہیں کہ احادیث میں قلیل وکثیر کے درمیان کوئی تفریق نہیں بلکہ یہاں آپ نے صرف اس کا سہارا لیا ہے کہ جس نے ایک کلمہ پڑھا اسے قاری شمار نہیں کیا جاتا باوجودیکہ وہ کلمہ بھی قطعاً بعضِ قرآن ہے — اسی طرح وہ حضرات بھی کہتے ہیں کہ جس نے مادون الآیہ پڑھا اسے بھی قرارت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ورنہ وہ ارشادِ

ف: تطفل علی النہر وش۔

---

[1] الدر المختار — کتاب الطہارۃ — مطبع مجتبائی دہلی — ۱/۳۲

[2] رد المحتار — " — داراحیاء التراث العربی بیروت — ۱/۱۱۶

تعالٰی فاقرءوا ماتیسرمنه ولزم جواز الصلوٰۃ بمادون الاٰیۃ[1] بالمعنی المذکور وھوخلاف مااجمعنا علیه اھ۔

باری تعالٰی فاقرءوا ماتیسر منه کی بجا آوری کرنے والا قرار پایا اور مادون الآیہ بمعنی مذکور سے نماز کا جواز لازم ہوتا ــــ حالاں کہ یہ ہمارے اور آپ کے اجماعی حکم کے برخلاف ہے اھ۔

ثم لماقال ش بقی مالو کانت الکلمۃ اٰیۃ[12] کص وق نقل نوح افندی عن بعضهم انه ینبغی الجواز اقول وینبغی عدمه فی مدھامّتان تامل[2] اھ۔

پھر علامہ شامی لکھتے ہیں: یہ صورت رہ گئی کہ اگر وہ کلمہ پوری ایک آیت ہو جیسے صٓ اور قٓ تو کیا حکم ہے؟ علامہ نوح آفندی نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ جواز ہونا چاہئے۔ میں کہتا ہوں اور مدھامّتان میں عدمِ جواز چاہئے ـــ تامّل کرو اھ۔

کتبت علیه اقول ووجهه[ف] علی ذٰلك[12] ظاھر فانه لایعد بھذا قارئا والالجازت الصلوٰۃ به وبه یظھر وجه مابحث العلامۃ المحشی فی "مدھامّتان" فانه تجوز به الصلوٰۃ عند الامام علی مامشی علیه ملك العلماء فی البدائع والامام الاسبیجابی فی شرح المختصر وشرح الجامع الصغیر من دون حکایۃ

اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا: اقول اس قول کی بنیاد پر اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ وہ اتنی مقدار پڑھنے سے قراءت کرنے والا شمار نہ ہوگا ورنہ اس سے نماز جائز ہوتی۔ اور اسی سے اس کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے جو علامہ شامی نے مدھامّتان میں بحث کی ہے کیونکہ اس سے حضرت امام کے نزدیک نماز ہو جاتی ہے جیسا کہ اس پر بدائع میں ملک العلماء اور شرح مختصر و شرح جامع صغیر میں امام اسبیجابی گئے ہیں اور مذہب امام

ف: معروضۃ اخرٰی علی العلامۃ ش۔

1۔ جد الممتار علی رد المحتار کتاب الطہارۃ المجمع الاسلامی مبارکپور، ہند ۱/ ۱۱۸

2۔ رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۶

خلاف فیه علی مذهب الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ وکل ذٰلک یؤید ماقد منافی تقریر کلام المحقق اھ ما علقت علیہ[1]۔

وھذا کلہ کلام معہم علی ما قررواوانا **اقول** وباللہ التوفیق انماتوجہ ھذا علی کلام النھر وش لانھما حملا مذھب الکرخی علی ما اٰل بہ الٰی قول الطحاوی فانا اثبتنا عرش التحقیق ان ما یعدبہ قارئا لایجوز وفاقا ولوبعض اٰیۃ وقد شھد بہ کلام اولٰئک الاعلام الثلثۃ الموجھین قول ابی جعفر کما سمعت وھذا فخرالاسلام المختار قولہ مصرحا بعدم جواز بعض اٰیۃ طویلۃ یکون کاٰیۃ فان کان ابوالحسن ایضا لایمنع الامایعد بہ قارئا لم یبق

رضی اللہ تعالٰی عنہ پر اس میں کسی خلاف کی کوئی حکایت بھی نہیں ـــ ان سب سے اُس بیان کی تائید ہوتی ہے جو ہم نے کلام محقق علیہ الرحمہ کی تقریر میں پیش کیا اھ میرا حاشیہ ختم ہوا۔

یہ سب ان حضرات کی تقریرات کے مطابق ان کے ساتھ کلام تھا۔ اور **میں کہتا ہوں۔** وباللہ التوفیق ـــ یہ اعتراض نہر و شامی کے کلام پر صرف اس لئے متوجہ ہوا کہ ان حضرات نے مذہب امام کرخی کو ایسے معنی پر محمول کیا جس سے وہ امام طحاوی کے قول کی طرف راجع ہوگیا ـــ ہم نے تو قصر تحقیق کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ جتنے سے بھی اسے قراءت کرنے والا شمار کیا جائے اس کا پڑھنا بالاتفاق جائز نہیں اگرچہ وہ بعض آیت ہی ہو۔ اور اس پر امام ابوجعفر طحاوی کے قول کی توجیہ فرمانے والے اُن تینوں بزرگوں (فخرالاسلام، رضی الدین، حضرت محقق) کا کلام بھی شاہد ہے جیسا کہ ہم نے پیش کیا ـــ امام طحاوی کا قول اختیار کرنے والے یہ فخرالاسلام ہیں جو اس بات کی تصریح فرما رہے ہیں کہ کسی لمبی آیت کا اتنا حصّہ جو ایک آیت کی طرح ہو، پڑھنا جائز نہیں ـــ تو

ف: تطفل اُخر علی النھر وثالث علی ش۔

---

[1] جدالممتار علی ردالمحتار کتاب الطہارۃ المجمع الاسلامی مبارکپور (ہند) ۱/۱۱۸

الخلاف فالصحیح مانص علیه فی الحلیة وتبعه البحران منع الکرخی مبقی علی صرافة ارساله ومحوضة اطلاقه بعد ان تکون القراءة بقصد القراٰن وقد سمعت نص امیر المؤمنین المرتضی رضی الله تعالٰی عنه ولا حرفا واحدا۔

اگر امام ابو الحسن کرخی بھی صرف اسی کو ناجائز کہتے ہیں جس سے اس کو قرارت کرنے والا شمار کیا جائے تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں رہ جاتا۔ توصحیح وہ ہے جس کی تصریح صاحبِ حلیہ نے فرمائی اور بحر نے ان کا اتباع کیا کہ امام کرخی کی ممانعت اپنے خالص اطلاق وعدم تقیید پر باقی ہے اس شرط کے ساتھ کہ قرارت بہ نیتِ قرآن ہو اور امیر المؤمنین علی المرتضٰی رضی اللہ تعالٰی عنہ کا نص سُن چکے کہ بحالتِ جنابت "ایک حرف بھی نہ پڑھو۔"

قال فی الحلیة المذکور فی النهایة وغیرها اذا حاضت المعلمة فینبغی لها ان تعلم الصبیان کلمة کلمة وتقطع بین الکلمتین علی قول الکرخی وعلٰی قول الطحاوی تعلم نصف اٰیة انتهی، قال قلت وفی التفریع المذکور علی قول الکرخی نظر فانه قائل باستواء الاٰیة وما دونها فی المنع اذا کان بقصد القراٰن کما تقدم فهی حینئذ عنده ممنوعة من ذکر الکلمة بقصد القراٰن لصدق مادون الاٰیة علیها وهذا اذا لم تکن الکلمة اٰیة فان کانت کمدهامتان فالمنع اظهر

حلیہ میں کہا، نہایہ وغیرہا میں مذکور ہے کہ جب معلّمہ حائض ہو تو اسے چاہئے کہ بچّوں کو ایک ایک کلمہ سکھائے اور دو کلموں کے درمیان فصل کر دے، یہ حکم امام کرخی کے قول پر ہے۔ اور امام طحاوی کے قول پر یہ ہے کہ نصف آیت سکھائے، انتہی ـــ صاحبِ حلیہ لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں امام کرخی کے قول پر تفریع مذکور محلِ نظر ہے اس لئے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ آیت اور مادون الآیہ دونوں ہی کو بقصدِ قرآن پڑھنا منع ہے جیسا کہ گزرا، تو ان کے نزدیک حائضہ کو بہ قصدِ قرآن ایک کلمہ بھی زبان پر لانے سے ممانعت ہوگی اس لئے کہ مادون الآیہ اس پر بھی صادق ہے۔ یہ گفتگو اس صورت میں ہے جب کہ ایک کلمہ کامل آیت نہ ہو، اگر ایسا ہو جیسے مدھامّتان ۝ تو ممانعت اور زیادہ ظاہر ہے۔

فان قلت لعل مراد ھذا القائل التعلیم المذکور بنیة غیر قراءة القرآن قلت ظاھر ان الکرخی حینئذ لیس بمشترط ان یکون ذلك کلمة کلمة بل یجیزه ولو اکثر من نصف اٰیة بعد ان لایکون اٰیة نعم لعل التقیید بالکلمة لکونه الغالب فی التعلیم اولان الضرورة تندفع فلا حاجة الی فتح باب المزید علیه[1] اھ۔

اگر یہ سوال ہو کہ شاید اس قائل کی مراد یہ ہو کہ تعلیم مذکور قراءتِ قرآن کے علاوہ کسی اور نیت سے ہو۔ تو میں کہوں گا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں امام کرخی ایک ایک کلمہ ہونے کی شرط نہیں رکھتے بلکہ اسے جائز کہتے ہیں اگرچہ نصف آیت سے زیادہ ہو، اس کے بعد کہ پوری آیت نہ ہو۔ ہاں ایک ایک کلمہ کی قید شاید اس لئے ہو کہ سکھانے میں عموماً یہی ہوتا ہے یا اس لئے کہ اتنے سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے تو اس سے زیادہ کا دروازہ کھولنے کی حاجت نہیں اھ۔

اقول وله عـه ملمح ثالث مثل الاول او احسن وھو ان المرکب من کلمتین مما لاتجد فیه نیة غیر القراٰن کقوله تعالٰی انا اللّٰه[2] وقوله تعالٰی فاعبدنی[3] وقوله تعالٰی عصٰی اٰدم[4] فان من قاله فی غیر التلاوة

اقول اس کی ایک تیسری صورت بھی ہے جو اول کے مثل یا اس سے بھی خوب تر ہے۔ وہ یہ کہ دو کلموں کے مرکب میں بارہا ایسا ہوگا کہ غیر قرآن کی نیت ہی نہ ہو پائے گی جیسے ارشادِ باری تعالٰی: اَنَا اللّٰہ (میں خدا ہوں) اور یہ ارشاد: فاعبدنی (تو میری عبادت کر) اور یہ فرمان: عصی اٰدم، کہ غیر تلاوت میں

عـه ذکرته مماشاة وسیأتی ان الوجه عندی الثانی اھ منه۔

عـه میری یہ روش ہم قدمی کے طور پر ہے ورنہ آگے ذکر ہوگا کہ میرے نزدیک باوجہ ثانی ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] القرآن الکریم ۲۸/ ۳۰

[3] القرآن الکریم ۲۰/ ۱۴

[4] " " ۲۰/ ۱۲۱

فقد غوی، بخلاف المفردات القرآنیة فلیس شیئ منہا بحیث یتعین للقرآنیة ولا یصلح الدخول فی مجاری المحاورات الانسانیة فذکر ما ھو اعم و اکفی ولا یحتاج الی ادراك المعنی ولا غائلة فیه اصلاحتی للجہال لاسیما النساء المخدرات فی الجہال۔

جو اس طرح کہے گمراہ ہو جائے، اور قرآنی مفردات میں سے کوئی ایسا نہیں کہ اس کا قرآن ہونا ہی متعین ہو اور انسانی بول چال کے مقامات میں آنے کے قابل نہ ہو تو وہ ذکر کیا جو زیادہ عام اور زیادہ کافی ہو اور جس میں ادراکِ معنی کی حاجت نہ ہو اور اس میں کوئی خرابی نہیں یہاں تک کہ جُہّال خصوصًا پردہ نشین عورتوں کے لئے بھی۔

وھذا کما تری کلام حسن ای ما افادہ فی الحلیة[1] من الحسن بمکان غیر انی اقول لا وجه لقوله بعد ان لایکون اٰیة فان ما کان بنیة غیر القراٰن لایتقید بما دون اٰیة کما تقدم وکل من اٰیة وما دونہا قد یصلح لنیة غیرہ وقد لا کاٰیة الکرسی والابعاض التی تلونا فما صلح صح ولو اٰیة وما لا فلا ولو دونہا۔

صاحبِ حلیہ نے جو افادہ کیا بہت عمدہ و باوقعت کلام ہے مگر یہ کہ میں کہتا ہوں "اس کے بعد کہ پُوری آیت نہ ہو" یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ جو غیر قرآن کی نیت سے ہو اس میں یہ قید نہیں کہ ایک آیت سے کم ہو اور آیت وما دون الاٰیة ہر ایک کبھی غیر قرآن کی نیت کے قابل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا جیسے آیۃ الکرسی، اور وہ بعض ٹکڑے جو ہم نے تلاوت کئے۔ تو جو غیر قرآن کی نیت کے قابل ہو جائے اس کا پڑھنا صحیح ہے اگرچہ ایک آیت ہو اور جو ایسا نہ ہو اسے پڑھنا درست نہیں اگرچہ ایک آیت سے کم ہو۔

وما بحث فی الفاتحة وعدم تغیرھا بنیة الثناء والدعاء ان الخصوصیة القراٰنیة لازمة لہا قطعا کیف لا و

اور صاحبِ حلیہ نے سورۂ فاتحہ سے متعلق جو بحث کی ہے اور کہا ہے کہ ثنا و دُعا کی نیت سے اس میں تغیر نہیں ہوتا اس لئے کہ خصوصیت قرآنیہ اسے قطعًا لازم ہے۔ کیوں نہ ہو جب کہ

ف: تطفل علی الحلیة۔

هو معجز یقع به التحدی فلا یجری فی کل اٰیة کما لا یخفی فلا ادری ما الحامل له علی التقیید بها مع انه هو الناقل[1] عن الخلاصة معتمدا علیه جوازن مثل ثم نظر و لم یولد، ثم بحثه فی مثل الفاتحة وان کان له تماسك فما کان لبحث ان یقضی علی النص۔

یہ وہ قدر معجز ہے جس سے تحدی واقع ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بحث ہر آیت میں جاری نہیں ہوتی تو پتہ نہیں کہ آیت کی قید لگانے پر ان کے لئے باعث کیا ہے (یعنی ان کے اس قول میں، اس کے بعد کہ پُوری آیت نہ ہو) باوجودیکہ خلاصہ سے انھوں نے اعتماد کے ساتھ خود ہی نقل کیا ہے کہ ثم نظر اور لم یولد کے مثل میں جواز ہے۔ پھر سورہ فاتحہ کے مثل میں ان کی بحث کو اگر کچھ سہارا بھی مل جائے تو بھی کوئی بحث، نص کے خلاف فیصلہ نہیں کرسکتی۔

ثم ما ذکرہ[2] ھٰھنا سؤالا و ترجیا ان مراد الکرخی فی التعلیم ما اذا نوی غیر القراٰن قد جزم به من قبل قائلا "ینبغی ان یشترط فیه (ای فی التعلیم) ایضا عدم نیة القراٰن لما سنذکرہ عن قریب معنی واثرا اھ" وقال عند قول الماتن "لا یکرہ التھجی بالقراٰن و التعلیم للصبیان حرفا حرفا" ھذا انما یظھر اذا لم ینو به القراٰن اما اذا نواہ به فانه یکرہ اھ[2]

پھر یہاں سوال اور شاید کے طور پر جو بات ذکر کی ہے کہ "تعلیم میں امام کرخی کی مراد غیر قرآن کا قصد ہونے کی صورت میں ہے" اس کو اس سے پہلے بطور جزم بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ تعلیم میں بھی نیتِ قرآن نہ ہونا چاہیے اس کی وجہ معنٰی و اثر کے لحاظ سے آگے بیان کریں گے اھ۔ ماتن کی عبارت تھی: "قرآن کی تہجی اور بچوں کو ایک ایک حرف سکھانا مکروہ نہیں" اس پر حلیہ میں لکھا: بظاہر یہ حکم اسی صورت میں ہے جب نیتِ قرآن نہ ہو اور اگر اس سے قرآن کی نیت ہو تو مکروہ ہے اھ۔

---

[1]: تطفل اٰخر علیها۔

[2]: مسئلہ تعلیم کی نیت سے قرآن مجید قرآن ہی رہے گا صرف اتنی نیت جنب و حائض کو کافی نہیں۔

---

[1] و [2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اقول وھذا ھو الحق الناصع فمجرد نیۃ التعلیم غیر مغیر فما تعلیم شیئ الا القاؤہ علی غیرہ لیحصل لہ العلم بہ فاذا قرأ و نوی تعلیم القراٰن فقد اراد قراءۃ القراٰن لیلقیہ و یلقنہ فنیۃ التعلیم لایغیرہ بل یقررہ فما وقع[1] فی الدر المختار من عدہ نیۃ التعلیم فی نیات غیر القراٰن لیس فی محلہ فلیتنبہ۔

فان قلت نیۃ التعلیم ان لم تکن مغیرۃ فما بال فتح المصلی علی غیر امامہ یفسد صلوتہ وما ھو الا التعلیم وقراءۃ القراٰن لاتفسد الصلوۃ **قلت** لیس الفساد لان القراٰن تغیر بنیۃ الفتح[2] بل لان الفتح علی غیر الامام لیس من اعمال الصلوۃ وھو عمل کثیر فیفسد الا تری[3] ان المصلی ان قیل لہ

اقول یہی بے داغ، خالص حق ہے۔ توصرف نیت تعلیم سے کوئی تغیر نہیں ہوتا کیوں کہ کسی شئے کی تعلیم یہی ہے کہ اس شئے کو دوسرے کے سامنے اس لئے پیش کرے کہ اُسے اس کا علم حاصل ہوجائے۔ توجب اس نے پڑھا اور تعلیم قرآن کی نیت کی تو یہ متحقق ہوگیا کہ دوسرے کو بتانے سکھانے کے لئے اس نے قرآن پڑھنے کا قصد کیا۔ تونیتِ تعلیم سے نیتِ قرآن میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ اس کی اور تائید وتاکید ہوتی ہے —— تو درمختار میں نیتِ تعلیم کو غیر قرآن کی نیتوں میں شمار کرانا بے جا ہے، اس پر متنبہ رہنا چاہیے۔

اگر سوال ہو کہ جب نیتِ تعلیم سے کوئی تغیر نہیں ہوتا تو کیا وجہ ہے کہ نمازی اگر اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دے دے تو اس کی نماز فاسد ہوجاتی ہے حالاں کہ وہ بھی تعلیم ہی ہے اور قراءتِ قرآن مفسد نماز نہیں، **میں کہوں گا** فسادِ نماز کا سبب یہ نہیں ہے کہ لقمہ دینے کی نیت سے قرآن میں تغیر ہوگیا بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ غیر امام کو لقمہ دینا اعمالِ نماز میں نہیں، اور یہ عمل کثیر ہے اس لئے نماز کو فاسد کردے گا۔ دیکھو اگر مصلی سے کہا جائے فلاں

ف۱: تطفل علی الدر المختار

ف۲: **مسئلہ** نمازی اگر اپنے امام کے سوا کسی کو قرآن مجید میں لقمہ دے گا نماز جاتی رہے گی۔

ف۳: **مسئلہ** نمازی نماز میں ہے اُس وقت کسی نے کہا فلاں آیت یا سورت پڑھ۔ اُس نے اس کا کہا ماننے کی نیت سے پڑھی نماز جاتی رہے گی۔

اقرا اٰیۃ کذا فقرأ امتثالا لامرہ فسدت صلوٰتہ مع انہ لم یقرأ الا القراٰن وباللہ التوفیق۔

بقی الکلام علی توجیہ الامام ابن الھمام وما ذکرنا لہ من تقریر المرام فلنعم الجواب عنہ ما نقلہ فی الحلیۃ بعد الجواب الاول المذکور اذ قال مع انہ قال اجیب ایضا بالاخذ بالاحتیاط فیھما وھو عدم الجواز فی الصلوٰۃ والمنع للجنب[1] اھ۔

اقول تقریرہ ان الامام و صاحبیہ رضی اللہ تعالٰی عنھم اختلفوا فی فرض القراءۃ فقالا ثلث قصار او اٰیۃ طویلۃ ای ما یعدل ثلثا لانہ لایسمی فی العرف قارئا بدونہ وقال بل اٰیۃ ای اذا لم تکن مما یجری فی تحاور الناس و یشبہ تکلمھم فیما بینھم کثم نظر فانھا اذا کانت کذلک عد قارئا عرفا بخلاف مادون الاٰیۃ بالمعنی الذی اعطینا من قبل فھو وان کان بہ قارئا حقیقۃ لایعد قارئا عرفا فتطرقت الشبھۃ

آیت پڑھو، اس نے اس کے حکم کی بجا آوری کےلئے پڑھا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی باوجودے کہ اس نے قرآن ہی پڑھا۔ وباللہ التوفیق۔

اب اس پر کلام رہ گیا جو امام ابن الہمام نے توجیہ کی اور ہم نے جو ان کے مقصد کی تقریر کی تو اس کا بہت عمدہ جواب وہ ہے جو حلیہ میں مذکورہ جواب اول کے بعد نقل کیا وہ لکھتے ہیں: باوجودیکہ یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ دونوں میں احتیاط پر عمل ہے وہ یہ کہ نماز میں عدم جواز ہے اور جنب کے لئے پڑھنے کی ممانعت ہے اھ۔

اقول اس کی تقریر یہ ہے کہ حضرت امام اور صاحبین رضی اللہ تعالٰی عنہم کے درمیان فرض قرأت کی مقدار میں اختلاف ہے صاحبین نے فرمایا تین چھوٹی آیتوں یا تین آیتوں کے برابر ایک لمبی آیت کی قرأت فرض ہے اس لئے کہ عرف میں اسکے بغیر اسے قرأت کرنے والا نہیں کہا جاتا اور امام نے فرمایا بلکہ ایک آیت پڑھنا فرض ہے جبکہ وہ اس قسم سے نہ ہو جو لوگوں کی بول چال میں جاری ہے اور جو ان کی باہمی گفتگو کے مشابہ ہے جیسے "ثم نظر"۔ کیونکہ جب اس شرط کے ساتھ کوئی آیت پڑھے گا تو عرفاً اسے قرأت کرنے والا شمار کیا جائے گا بخلاف اس کے جو ایک آیت سے کم ہو اسی معنی میں جو ہم نے پہلے بیان کیا۔ تو وہ اس کی وجہ سے اگرچہ حقیقۃً قرأت کرنے والا ہے مگر عرفاً اسے قرأت کرنے والا

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

في براءة الذمة من قبل العرف
هكذا اقرره هذا المحقق نفسه
وقال قوله تعالٰى "ما تيسر" مقتضاه
الجواز بدون الاٰية وهو قول
ابن عباس فانه قال اقرأ
ما تيسر معك من القراٰن
وليس شئ من القراٰن
بقليل الا ان مادون الاٰية خارج
من النص اذ المطلق ينصرف الى
الكامل في الماهية ولا يجزم بكونه
قارئا فابه فلم يخرج عن
عهدة ما لزمه بيقين اذ لم
يجزم بكونه من افراده فلم
تبرء به الذمة خصوصا والموضع
موضع الاحتياط بخلاف الاٰية
اذ يطلق عليه قارئا بها فالخلاف
(اى بين الامام وصاحبيه)
مبنى على الخلاف في قيام
العرف في عده قارئا بالتقصيرة
قالا لا وهو يمنع وفي الاسرار
ما قالاه احتياط فان قوله
"لم يلد" "ثم نظر" لا يتعارف
قراٰنا وهو قراٰن
حقيقة فمن حيث الحقيقة
حرم على الحائض والجنب

شمار نہیں کیا جاتا۔ تو عرف کی جہت سے اس کے
بری الذمہ ہونے میں شبہہ راہ پاگیا ـــ اسی طرح
اس کی خود محقق حلبی نے تقریر کی ہے اور فرمایا ہے
کہ باری تعالٰی کے ارشاد ماتیسّر کا تقاضا
یہ ہے کہ مادون الآیہ سے بھی نماز ہوجائے اور یہی
حضرت ابن عباس کا قول ہے انھوں نے فرمایا
تمھیں قرآن سے جو بھی میسر آئے پڑھو اور قرآن میں
سے کچھ بھی قلیل نہیں۔ مگر یہ ہے کہ مادون الآیہ نص سے
خارج ہے اس لئے کہ مطلق اسی کی طرف پھرتا ہے
جو ماہیت میں کامل ہو اور مادون الآیہ سے اس کو
عرفاً قرارت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا تو اس پر جو
لازم ہوا اس سے وہ یقینی طور پر عہدہ برآنہ ہوا،
اس لئے کہ اس پر جزم نہ ہوا کہ یہ مقدار، قدر لازم
کے افراد سے ہے تو اتنے سے وہ بری الذمہ نہ ہوا
خصوصاً جبکہ یہ مقام احتیاط ہے بخلاف کامل آیت
کے، کہ اسے پڑھنے کی وجہ سے اس پر قرارت
کرنے والے کا اطلاق ہوتا ہے۔ (تو حضرت امام
اور صاحبین کے درمیان) اختلاف کی بنیاد اس
پر ہے کہ چھوٹی آیت پڑھنے سے عرفاً اسے قرارت
کرنے والا شمار کیا جاتا ہے یا نہیں؛ صاحبین
نے فرمایا: نہیں، اور امام نے فرمایا: ہاں ـــ
اور اسرار میں ہے کہ قولِ صاحبین میں احتیاط
ہے اس لئے کہ ارشادِ باری لم یلد ـــ
اور ـــ ثم نظر ـــ بطور قرآن متعارف نہیں
اور درحقیقت یہ قرآن ہے۔ تو حقیقت کا اعتبار

ومن حيث العرف لم نجز الصلٰوۃ بہ احتیاطا فیھما اھ مختصرا۔

کرکے حائض وجنب پر اس کی قرأت حرام رکھی گئی اور عرف کا لحاظ کرکے ہم نے اس سے نماز جائز نہ کہی، تاکہ دونوں مسئلوں میں ہمارا عمل احتیاط پر رہے اھ مختصراً۔

فعدم تناول الاطلاق مادون الآیۃ فی قولہ تعالٰی فاقرؤا ماتیسر من القراٰن[2] لایستلزم عدم تناولہ لہ فی قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرء الجنب ولا الحائض شیئا من القراٰن[3] بل قضیۃ الدلیل ھو التناول ھٰھنا والخروج ثمہ۔

تو باری تعالٰی کے ارشاد: فاقرؤا ما تیسر من القراٰن میں مادون الآیہ کو اطلاق کا شامل نہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد لایقرأ الجنب و لاالحائض شیئا من القراٰن (جنب اور حائض قرآن سے کچھ بھی نہ پڑھیں) میں بھی اطلاق اسے شامل نہ ہو بلکہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں شامل ہو اور وہاں شامل نہ ہو۔

ثم اقول لایخفی علیک ان لو بنی الامر ھٰھنا علی مایعد بہ قارئا عرفا لزم ان یحل عند الصاحبین للجنب واختیہ قراءۃ مادون ثلٰث ایات بنیۃ القراٰن ولا قائل بہ فتحقق

ثم اقول مخفی نہیں کہ اگر "یہاں" (مسئلہ جنب میں) بنائے کار اس پر ہوتی جس کی وجہ سے اس کو عرفاً قرأت کرنے والا شمار کیا جائے تو لازم تھا کہ صاحبین کے نزدیک جنب اور حیض ونفاس والی کے لئے تین آیت سے کم بہ نیت قرآن پڑھنا جائز ہو۔ حالاں کہ

ف: تطفل علی الفتح۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الصلٰوۃ فصل فی القراءۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۹۰

[2] القرآن الکریم ۷۳/۲۰

[3] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الجنب والحائض الخ حدیث ۱۳۱ دارالفکر بیروت ۱/۱۸۲
سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی قراءۃ القرآن علی غیر طہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۴

ان قول الکرخی ھو الارجح روایۃ ودرایۃ والحمد للہ ولی الھدایۃ۔

کوئی اس کا قائل نہیں ۔ تو ثابت ہوا کہ امام کرخی ہی کا قول روایت و درایت دونوں لحاظ سے ارجح ہے، اور ساری حمد خدا کیلئے ہے جو ہدایت کا مالک ہے۔

ولکن العجب من المحقق الحلبی کتبت ھذا ثم رأیت فی غنیتہ مال الی ماقلت ان لاقائل بہ حیث قال "وینبغی ان تقید الاٰیۃ بالقصیرۃ التی لیس مادونھا مقدار ثلث اٰیات قصار فانہ اذاقرأ مقدار سورۃ الکوثر یعد قارئا وان کان دون اٰیۃ حتی جازت بہ الصلوٰۃ واما ماعلٰی وجہ الدعاء والثناء فلانہ لیس بقراٰن لان الاعمال بالنیات والالفاظ محتملۃ فتعتبر النیۃ و لذا لوقرأ ذٰلک فی الصلوٰۃ بنیۃ الدعاء والثناء لاتصح بہ الصلوٰۃ اھ[1]"

لیکن محقق حلبی (صاحبِ غنیہ) پر تعجب ہے کہ وہ اس طرف مائل ہیں جس کے بارے میں مَیں نے کہا کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ مذکورہ بالا سطور لکھنے کے بعد میں نے غنیہ میں دیکھا کہ وہ لکھتے ہیں: آیت کے ساتھ یہ قید ہونی چاہئے کہ ایسی چھوٹی آیت جس سے ذرا کم ہو تو وہ آیت تین چھوٹی آیتوں کے بقدر نہ ہو اس لئے کہ جب وُہ سورہ کوثر کے بقدر پڑھے اگرچہ وہ ایک آیت سے کم ہی ہو تو اس کی وجہ سے وہ قرات کرنے والا شمار ہوگا یہاں تک کہ اس سے اس کی نماز ہو جائے گی۔ لیکن جو دُعا اور ثنا کے طور پر ہو تو وہ قرآن نہیں اس لئے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور الفاظ میں احتمال ہوتا ہے تو نیت کا اعتبار ہوا۔ اسی لئے اگر اسے نماز میں بہ نیتِ دُعا و ثنا پڑھا تو نماز درست نہ ہوگی اھ۔

اقول اولا وقع بحثہ علی خلاف المنصوص فی شرح الجامع الصغیر للامام فخر الاسلام فانہ

اقول اولا ان کی بحث اس کے خلاف واقع ہے جو امام فخر الاسلام کی شرح جامع صغیر میں منصوص ہے اس لئے کہ انھوں نے لمبی

ف: تطفل علی الغنیۃ۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

اعتبر کون بعضها کاٰیۃ لا کثلث کما تقدم۔

وثانیا[ف۱] عدل عن قول الامام الی قولھما فی افتراض ثلث فان راعی الاحتیاط لما مر عن الاسرار ان ما قالاہ احتیاط فتقدم عن الاسرار نفسھا ان ذلک فی الصلٰوۃ اما فی مسألۃ الجنب فالاحتیاط فی المنع وقد نقلہ ھکذا فی الغنیۃ۔

وثالثا[ف۲] ما ذکر من[ف۳] عدم الاجزاء اذا قرأ فی الصلٰوۃ بنیۃ الثناء خلاف المنصوص ایضا ففی البحر عن التوشیح عن الامام الخاصی اذا قرأ الفاتحۃ فی الاولیین بنیۃ الدعاء نصوا علی انھا مجزئۃ اھ[۱] وعن التجنیس اذا قرأ فی الصلٰوۃ فاتحۃ الکتاب علی قصد الثناء جازت صلٰوتہ لانہ وجدت القراءۃ فی محلھا فلا یتغیر حکمھا بقصدہ اھ[۲] ومثلہ فی الدر نعم نقل فی البحر عن القنیۃ

آیت کے بعض کو ایک آیت کے مثل شمار کیا ہے تین آیت کے مثل نہیں جیسا کہ گزرا۔

ثانیا قول امام سے عدول کرکے تین آیت کی فرضیت میں قول صاحبین کی طرف آگئے۔ اگر اس میں انہوں نے احتیاط کی رعایت کی ہے کیونکہ اسرار کے حوالہ سے گزرا کہ قولِ صاحبین میں احتیاط ہے تو خود اسرار ہی کے حوالہ سے یہ بھی گزرا کہ یہ نماز کے بارے میں ہے اور مسئلہ جنب میں احتیاط ممانعت میں ہے۔ اسے اسی طرح غنیہ میں نقل بھی کیا ہے۔

ثالثا نماز میں قرأت بہ نیتِ ثنا ہو تو نماز نہ ہوگی، یہ مسئلہ انہوں نے منصوص کے برخلاف ذکر کیا کیوں کہ بحر میں امام خاصی کی توشیح سے منقول ہے کہ جب پہلی دونوں رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کی قرأت بہ نیتِ دُعا کرے تو علماء نے نص فرمایا ہے کہ اس سے نماز ہوجائے گی اھ۔ اور تجنیس سے نقل ہے کہ جب نماز میں بہ نیتِ ثنا فاتحۃ الکتاب کی قرأت کرے تو نماز جائز ہے اس لئے کہ قرأت اپنے محل میں پائی گئی تو نیت سے اس کا حکم نہ بدلے گا اھ۔ اسی کے مثل درمختار میں بھی ہے۔ ہاں بحر میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ اس

ف۱: تطفل اٰخر علیھا

ف۲: تطفل ثالث علیھا

ف۳: مسئلہ نماز میں سورہ فاتحہ یا سورت پڑھی اور قرأت کی نیت نہ کی دعا و ثنا کی نیت کی جب بھی نماز ہوجائے گی۔

[۱] و [۲] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰۰

33 انها ذکرت فیہ خلافا ورقمت لشرح شمس الائمۃ انھا لاتنوب عن القراءۃ[1] اھ وانت تعلمان القنیۃ لاتعارض المعتمدات والزاھدی غیرموثوق بہ فی نقلہ ایضا کما نصوا علیہ واللہ تعالٰی اعلم۔

نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے اور شرح شمس الائمہ کا نشان (رمز) دے کر لکھا ہے کہ وہ قراءت کی جگہ کافی نہ ہوسکے گی اھ ــــ اور معلوم ہے کہ قنیہ کتب معتمدہ کے مقابلہ میں نہیں آسکتی اور زاہدی نقل میں بھی ثقہ نہیں جیسا کہ علمائے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔

تنبیہ ا: عیون امام فقیہ ابواللیث کی عبارت کہ صدر کلام میں گزری جس میں فرمایا تھا کہ فاتحہ وغیرہا آیات دُعا بہ نیت دُعا پڑھنے میں حرج نہیں، نہر الفائق میں اس سے یہ استنباط فرمایا کہ یہ حکم صرف اُنھیں آیات سے خاص ہے جن میں معنی دعا و ثنا ہوں ورنہ مثلاً سورۂ لہب وغیرہا اگر بہ نیتِ غیرِقرآن پڑھے تو ظاہراً روا نہ ہونا چاہئے۔

حیث قال ظاھر التقیید بالاٰیات التی فیھا معنی الدعاء یفھم ان مالیس کذلک کسورۃ ابی لھب لایؤثر فیھا قصد غیر القراٰنیۃ لکنی لم ار التصریح بہ فی کلامھم[2]۔

ان کے الفاظ یہ ہیں: آیات میں معنی دُعا ہونے کی قید سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جو آیات ایسی نہ ہوں ــــ جیسے سورۂ ابی لہب ــــ اس میں غیر قرآن کی نیت اثر انداز نہ ہوگی مگر اس کی تصریح کلامِ علماء میں میری نظر سے نہ گزری۔ (ت)

علامہ شامی نے منحۃ الخالق و ردالمحتار میں اس کی تائید فرمائی کہ،

قد صرحوا بان مفاھیم الکتب حجۃ[3] اھ ولفظ المنحۃ المفھوم معتبر مالم یصرح بخلافہ[4] اھ۔

علمائے تصریح فرمائی ہے کہ کتابوں میں مفہوم معتبر ہوتا ہے اھ ۔ منحۃ الخالق کے الفاظ یہ ہیں: مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے جب تک اس کے خلاف کی تصریح نہ ہو۔ (ت)

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۰۰
[2] النہرالفائق شرح کنزالدقائق کتاب الطہارۃ باب الحیض قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۳۳
[3] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۶
[4] منحۃ الخالق علی البحرالرائق " باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

33
33

اقول اولاً [ف] خلاصہ وبزازیہ وبحر میں ہے:

ھذا لفظ الوجیز اما اذا قصد الثناء او افتتاح امر فلا فی الصحیح[1]۔

اور یہ وجیز کے الفاظ ہیں، لیکن جب ثناء یا کوئی کام شروع کرنے کی نیت سے پڑھے تو صحیح قول پر ممانعت نہیں۔(ت)

درمختار میں ہے:

فلو قصد الدعاء والثناء او افتتاح امر حل[2]۔

اگر دُعا یا ثناء یا کسی کام کے شروع کرنے کی نیت ہو تو جائز ہے۔(ت)

یہاں تو کہہ سکتے ہیں کہ بعد تنقیح افتتاح کا حاصل دعاء وثناء سے جدا نہ ہوگا، مگر خلاصہ وحلیہ وبحر میں ہے:

وحرمۃ قراءۃ القرآن (ای من احکام الحیض) الا اذا کانت ایۃ قصیرۃ تجری علی اللسان عند الکلام کقولہ ثم نظر او لم یولد[3] اھ۔

(احکام حیض میں سے) قراءت قرآن کی حرمت بھی ہے مگر جب ایسی چھوٹی آیت ہو جو بول چال میں زبان پر آتی رہتی ہے جیسے ارشاد باری تعالٰی، ثم نظر ـــ یا ـــ ولم یولد۔(ت)

یعنی جبکہ قراءتِ قرآن کی نیت نہ ہو اور اپنے کلام میں پُوری آیت سے موافقت ہوجائے مثلاً زید کی حکایت حال میں کہا ثم نظر زید (پھر زید نے نظر کی۔ت) یا کسی نے ہندہ کے حمل کو پوچھا کہ پیدا ہوا، کہا ما وضع ولم یولد بعد (نہیں پیدا کیا، اور لم یولد بعد میں کہا۔ت) تو اس میں حرج نہیں اگرچہ ثم نظر بالاتفاق اور ولم یولد علی الخلاف پوری آیتیں ہیں اس لئے کہ بہ نیتِ قرآن نہ کہی گئیں، یہاں سے صراحۃً ظاہر کہ جواز کے لئے عدمِ نیتِ قرآن کافی ہے خاص نیتِ دُعا یا ثنا ضرور نہیں کہ ان صورتوں میں دعا وثنا کہاں۔ یونہی اگر نقلِ حدیث میں کہا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

ف: تطفل علی النھر وش۔

[1] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الصلوۃ الفصل الحادی عشر نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱
[2] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۳۳/۱
[3] خلاصۃ الفتاوی کتاب الحیض الفصل الاول مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۲۳۰/۱

فرماتے ہیں اس کے جواز میں بھی شبہہ نہیں اگرچہ محمد رسول اللہ ضرور قرآن عظیم ہے اور یہاں نام اقدس مقصود نہ کہ دعا و ثنا، لاجرم بحر سے گزرا:

هذا كله اذا قرأ على قصد انه قران [1]

یہ سب اس وقت ہے جب بہ نیتِ قرآن پڑھا ہو۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے۔ تنویر میں ہے:

يحرم قراءة قراٰن بقصده۔ [2]

قرآن کا کوئی حصہ بہ نیتِ قرآن پڑھنا (اس کے لئے) حرام ہے۔ (ت)

ثانیاً ف عیون کا اتنا مفاد مسلّم کہ آیاتِ دعا میں نیتِ دعا درکار ہے یہ کہ نیتِ دعا ہی پر مدار ہے

وذلك انه تصوير لنية غير القراٰن وهي في اٰيات الدعاء بنية الدعاء فيفيد ان الجواز بنية الدعاء مقصور على اٰيات الدعاء لا قصر الجواز مطلقا على نية الدعاء كأن تقول لو قرأ التسمية بنية الافتتاح ولم يرد القراءة فلا باس به لا يدل على قصر الحكم في جميع القراٰن على نية الافتتاح۔

وہ اس لئے کہ عبارتِ عیون میں نیت غیر قرآن کی صورت پیش کی گئی ہے وہ یہ کہ آیاتِ دعا بہ نیتِ دعا پڑھی جائیں اس کا مفاد یہ ہے کہ آیاتِ دعا پڑھنے کا جواز صرف اس صورت میں ہوگا جب وہ بہ نیتِ دعا پڑھی جائیں، نہ یہ کہ مطلقاً ہر آیت پڑھنے کا جواز صرف نیتِ دعا ہی کی صورت میں محدود ہے۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر کام شروع کرنے کے ارادہ سے بسم اللہ پڑھی اور تلاوت کی نیت نہ کی تو اس میں کوئی حرج نہیں، تو اس کا یہ معنیٰ نہ ہوگا کہ پورے قرآن میں حکمِ جواز بس اسی ایک صورت میں محدود ہے کہ اسے کوئی کام شروع کرنے کے ارادہ سے پڑھا جائے۔ (ت)

ف: تطفل اٰخر عليهما۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

[2] الدرالمختار شرح تنویر الابصار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۳

لکنی **اقول** وباللہ التوفیق (لیکن خدا کی توفیق سے **میں کہتا ہوں** ۔ ت) تحقیق مقام[1] یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں، عدمِ نیت و اعدامِ نیت ۔ عدمِ نیت یہ کہ بعض الفاظ اتفاقاً موافق نظمِ قرآن زبان سے اپنے کلام سے ادا ہوجائیں جیسے صورِ مذکورہ میں ثم نظر اور ولم یولد کہ ان کے تکلم کے وقت متکلم کا خیال بھی نہیں جاتا کہ یہ الفاظ آیات قرآنیہ ہیں یہاں قرآن عظیم کی طرف قصد سرے سے پایا ہی نہ گیا ۔ اور اعدامِ نیت یہ کہ آیاتِ قرآنیہ کی طرف التفات کرے اور بالقصد انھیں نیتِ قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کا ارادہ کرے ۔ آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ یا سورۂ تبّت وغیرہا ہر کلام طویل میں یہی صورت متحقق ہوسکتی ہے، ناممکن ہے کہ بلا قصد زبان سے تین آیت کے برابر کلام نکل جائے جو بالکل نظمِ قرآنی کے موافق ہو کہ اس قدر سے تحدی فرمائی گئی ہے تو کوئی اُتنے پر کیونکر قادر ہوسکتا ہے ۔ نہیں بلکہ یقیناً الفاظِ قرآنیہ ہی کا قصد کرے گا پھر ان کو بالارادہ نیتِ قرآن سے نیتِ غیر کی طرف پھیرے گا اور موجوداتِ حقیقیہ اعتبارِ معتبر کے تابع نہیں ہوتے نہ باوجود علم قصداً تبدیلِ نیت سے علم منتفی ہو اگر کوئی شخص شہد کو جان کر اس نیت سے کھائے کہ یہ شہد نہیں نمک ہے، تو نہ وہ واقعی نمک ہوجائے گا نہ اس کا علم کہ یہ واقع میں شہد ہے زوال پائے گا ۔ یونہی جب اس نے نظمِ قرآنی کی طرف قصد کیا اور اُسے ادا کرنا چاہا تو باوصف علمِ حقیقت اس کا یہ خیال کرلینا کہ میں یہ قرآن نہیں پڑھتا کچھ اور پڑھتا ہوں، نہ قرآن عظیم کو اس کی حقیقت سے متغیر ہوسکتا ہے نہ یہ دیدہ و دانستہ اُس تبدیلِ خیال سے کچھ نفع پاسکتا ہے تو کیونکر ممکن کہ تعظیمِ قرآن عظیم کے لئے جو حکم شرع مطہر نے اسے دیا یہ دانستہ نیت پھیر کر اُسے ساقط کردے ۔

اقول وبہ[2] استبان ضعف ما اجاب بہ العلامۃ اسمٰعیل فی حواشی الدرر عن بحث الحلیۃ فی قراءۃ الفاتحۃ بنیۃ الدعاء اذ قال المحقق "ان ھذا قراٰن حقیقۃ وحکما ولفظا ومعنی کیف لا وھو معجز یقع بہ التحدی وتغییر المشروع فی مثلہ بالقصد

اقول اسی سے اس کی کمزوری واضح ہوگئی جو حواشی درر میں علامہ اسمٰعیل نے بہ نیتِ دعا قراءتِ فاتحہ کے بارے میں بحثِ حلیہ کے جواب میں لکھا ہے ۔ محقق حلبی نے لکھا تھا، "یہ حقیقۃً، حکماً، لفظاً، معنیً ہر طرح قرآن ہے ۔ کیوں نہ ہو جب کہ یہ وہ قدرِ معجز ہے جس سے تحدی واقع ہوتی ہے اور ایسے کلام میں جو امر شرعاً ثابت ہے

---

[1] مسئلہ قراءتِ جنب کی صورتوں میں مصنف کی تحقیق جلیل مفرد ۔

[2] تطفل علی سیدی اسمٰعیل محشی الدرر والعلامۃ ش ۔

المجرد مردود علی فاعله فان الخصوصیة القرانیة فیه لازمة قطعاً ولیس فی قدرة المتکلم اسقاطها عنه مع ماھو علیه من النظم الخاص[1] اھ۔

اسے اگر کوئی محض نیت سے بدلنا چاہے تو وہ نیت خود رُد ہوجائے گی اس لئے کہ اسے قرآنی خصوصیت قطعاً لازم ہے۔ اور اس نظم خاص پر اس کے برقرار ہوتے ہوئے اس خصوصیت قرآنیہ کو کوئی متکلم اس سے ساقط نہیں کرسکتا اھ۔

فاجاب العلامة النابلسی وتبعه فی المنحة[2] بانه اذا لم یرد بها القرآن فات ما فیه من المزایا التی یعجز عن الاتیان بها جمیع المخلوقات اذ المعتبر فیها القصد اما تفصیلا وھو من البلیغ او اجمالا وذلك بحکایة کلامه وکلاھما منتف حینئذ کما لایخفی اھ۔

علامہ نابلسی نے اس کے جواب میں لکھا۔ اور منحۃ الخالق میں علامہ شامی نے بھی ان کا اتباع کیا۔ کہ جب وہ اس کے پڑھنے میں قرآن کا قصد نہیں کرے گا تو اس کی وہ خصوصیات نہ رہ جائیں گی جنھیں بروئے کار لانے سے تمام مخلوقات عاجز ہیں اس لئے کہ ان خصوصیات میں قصد کا اعتبار ہے یا تو تفصیلاً ہو جو بلیغ کا کام ہے۔ یا اجمالاً ہو اس طرح کہ اس کا کلام بھی ویسا ہوجائے جیسا وہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اھ۔

ولعمری ان فی حکایته غنی عن نکایته ولیس شعری کیف تفوت المزایا الثابتة اللازمة الواقعیة بمجرد صرف القاری النیة عن نسبته الی متکلمه مع بقاء الکلام علی نظمه وقد کان نبه علیه المحقق

بخدا اس جواب کو ذکر کردینا ہی اس کا منصف ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔ حیرت ہے کہ جب تک وہ کلام اپنے نظم پر برقرار ہے اس کی لازمی، واقعی، ثابت شدہ خصوصیات محض اتنے سے کیوں کر ختم ہوجائیں گی کہ قاری نے اس کلام کے متکلم کی جانب انتساب سے اپنی نیت پھیرلی؟ اس پر تو محقق حلبی نے اپنی بحث ہی

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق " " " " " "

فی بحثہ فلم یلتفت الیہ العلامۃ واعاد الکلام من دون جواب ولا المام۔

میں تنبیہ کردی تھی مگر علامہ نے اس کی طرف توجہ نہ کی اور وہی بات دُہرادی نہ اس کا جواب دیا نہ جواب کے قریب گئے۔

واقول[ف۱] فی الحل وجود المزایا بثبوتہا الواقعی وظہورہا بالعلم تفصیلا او اجمالا کما وصفتم وبہما یتم امر التحدی وکلاہما حاصل حینئذ اذ ما قصد الاخذ الا مما ھو قراٰن وما احدث الا صرف النیۃ ولا صرف الا بعد العلم ولا علم ینتفی بالصرف۔

واقول حلِ مسئلہ سے متعلق میں عرض گزار ہوں۔ خصوصیات کا وجود تو ان کے ثبوت واقعی سے ہوتا ہے اور ان کا ظہور ان کے تفصیلی یا اجمالی علم سے ہوتا ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا۔ اور کار تحدی ان دونوں ہی سے مکمل ہوتا ہے۔ اور دونوں اس صورت میں حاصل ہیں اس لئے کہ اس نے اسی سے اخذ کا قصد کیا جو قرآن ہے۔ اور اپنی جانب سے کچھ نہ کیا سوا اس کے کہ نیت پھیر دی۔ اور پھیرنا علم کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور پھیرنے سے علم ختم نہیں ہوجاتا۔

وایضا[ف۲] لو فاتت المزایا المعجزۃ للخلق بصرف القصد لوجب فوت عجزھم وھو باطل بداھۃ۔

یہ بھی ہے کہ قصد پھیرنے کی وجہ سے اگر مخلوق کو عاجز کردینے والی خصوصیات ختم ہوجاتیں تو ضروری تھا کہ اس سے ان کی عاجزی بھی ختم ہوجاتی، اور یہ بداہۃً باطل ہے۔

وکذا ما اجاب النہر وتبعہ فی ردالمحتار بان کونہ قراٰنا فی الاصل لا یمنع من اخراجہ عن القراٰنیۃ بالقصد[۱] اھ وقد کان

اسی طرح اس جواب کا بھی ضعف واضح ہوگیا جو صاحبِ نہر نے پیش کیا۔ اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں ان کا اتباع کیا۔ کہ اصل میں اس کا قرآن ہونا اس سے مانع نہیں کہ قصد کے باعث وہ قرآنیت سے خارج ہوجائے اھ۔

ف: تطفل اٰخر علیہما۔

ف: تطفل ثالث علیہما۔

[۱] النہر الفائق کتاب الطہارۃ باب الحیض قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۳۳
ردالمحتار 〃 دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۶

اقی المحقق علی ھذا ایضا کما سمعت اما نحن فقد[ف۱] اوضحنا باحسن وجہ ان لا اثر للقصد فی تغییر الحقائق۔

محقق نے اپنے کلام میں اس کا بھی اشارہ دے دیا تھا جیسا کہ پیش ہوا۔ اور ہم نے تو بہت اچھی طرح واضح کر دیا کہ قصد میں یہ تاثیر قطعاً نہیں ہوتی کہ وہ حقائق واقعیہ کو تبدیل کر دے۔

وکذا ماتقدم من تمسك الغنیۃ ان ما علی وجہ الدعاء لیس بقراٰن لان الاعمال بالنیات[۱] الخ

اسی طرح اس کی کمزوری بھی عیاں ہوگئی جس سے غنیہ سے استناد کیا کہ "جو بطورِ دعا ہو وہ قرآن نہیں اس لئے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے الخ" جیسا کہ گزرا۔

اقول نعم لایثاب[ف۲] ثواب التلاوۃ من نواہ دعاء لکن القراٰن کیف ینسلخ عن القراٰنیۃ مع بقاء النظم المتحدی بہ واذا القصد الی الاخذ منہ فبمجرد صرف النیۃ کیف یزیل التعظیم الواجب علیہ فان صرفہا عن شیئ مع العلم بہ ان کان لہ اثر ففی حرمان الصارف عما ھو لہ دون اسقاط ماھو علیہ و بالجملۃ لیس فی شیئ من ھذہ مایغنی من جوع۔

اقول ہاں جس نے دعا کا قصد کیا اسے تلاوت کا ثواب نہیں ملے گا لیکن جس نظم کے ذریعہ تحدی ہوئی ہے اس کے برقرار رہتے ہوئے قرآن سے قرآنیت کیونکر نکل جائے جب کہ قرآن ہی سے اخذ کا قصد بھی موجود ہے، تو محض نیت کے پھیر دینے سے وہ اس تعظیم کو کیسے ختم کرے گا جو اس کے ذمہ واجب تھی۔ اس لئے کہ کسی چیز کو جانتے ہوئے اس سے نیت پھیر لینے کا اگر کوئی اثر ہوسکتا ہے تو یہی کہ اس میں اس کا جو فائدہ تھا اس سے وہ محروم ہوجائے نہ یہ کہ اس پر جو لازم تھا وہ بھی اس سے ساقط ہوجائے۔ الحاصل ان میں سے کسی میں کوئی کار آمد بات نہیں۔

ثم اقول عساك ایقنت[ف۳] مما

ثم اقول امید ہے کہ ناظر کو ہمارے

ف۱: تطفل علی النہر و رابع علی ش
ف۲: تطفل علی الغنیۃ
ف۳: تطفل علی الحلیۃ

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

القيت عليك ان المناط هو ان يعمد الى القرآن فيأخذ من نظمه ويقرأه على نية غيرة سواء كان قدر ما وقع به التحدى اولا فان القليل والكثير من الكلام العزيز سواء فى وجوب الادب والتعظيم اما سمعت الى قول حبر الامة سيدنا عبد الله بن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس شيئ من القرآن بقليل فتخصيص المحقق الكلام ف بما تحدى به ليس فى محله، ولا يتوقف عليه كونه قرانا حقيقة وحكما ولفظا ومعنى كما يوهمه كلامه نعم لزوم الخصوصية القرانية يختص بذلك لاستحالة جريانه على اللسان اتفاقا دون ما دونه كما علم من موافقات الفرقان والفاروق رضى الله تعالى عنه، وقوله عند سماع اٰية اطوار الخلق فتبٰرك الله احسن الخٰلقين فنزل كذٰلك لكن اسمعناك ان لاحاجة اليه بعد تعمد الاخذ من القرآن العظيم فهو

بیان سابق سے اس بات کا بھی یقین حاصل ہو چکا ہوگا کہ مدار اس پر ہے کہ قرآن کی طرف توجہ کرکے اس کے نظم سے کچھ اخذ کرے اور اسے غیر قرآن کی نیت سے پڑھے، خواہ وہ اس مقدار میں ہو جس سے تحدی ہوئی ہے یا نہ ہو اس لئے کہ وجوب ادب وتعظیم کے معاملہ میں کلام عزیز کے قلیل وکثیر کا حکم ایک ہے۔ آپ سُن چکے کہ حبرِ اُمت سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: قرآن میں سے کچھ بھی قلیل نہیں ـــــ تو محقق حلبی نے اپنی گفتگو جو مقدار تحدی سے خاص فرمائی وہ بے محل ہے ـــ اور اس کا حقیقۃً، حکماً، لفظاً، معنیً قرآن ہونا اس پر موقوف بھی نہیں جیسا کہ ان کے کلام سے وہم ہوتا ہے۔ ہاں خصوصیت قرآنیہ مقدار تحدی ہی کو لازم ہے اس لئے کہ اسی مقدار کا زبان پر اتفاقاً جاری ہوجانا محال ہے اس سے کم کا نہیں ـــ جیسا کہ فرقان اور جناب فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ کے موافقات سے معلوم ہے اور اس سے بھی کہ جب تخلیق کے مراحل کے ذکر پر مشتمل آیت مبارکہ سُنی تو کہہ دیا "فتبارك اللہ احسن الخالقین" پھر ایسا ہی نازل بھی ہوا۔ لیکن ہم بتا چکے کہ جب خود اس کے دل میں قرآن عظیم سے اخذ کا قصد موجود ہے تو تحدی والی گفتگو

ف: تطفل اُخر علیہا

---

[1] القرآن الکریم ۲۳/۱۴

بما فی نفسہ علیم فافہم وتثبت ۔ | کی یہاں کوئی ضرورت ہی نہیں کیونکہ اسے اپنے دل کی بات کا خود ہی علم حاصل ہے، تو اسے سمجھو اور ثابت قدم رہو۔ (ت)

تو واجب تھا کہ سورۂ فاتحہ وآیۃ الکرسی بالائے سر فقط الحمد للہ یا سبحٰن اللہ یا لا الٰہ الا اللہ بھی جنب کو جائز نہ ہو جبکہ ان میں اخذ عن القرآن کا قصد کرے اگرچہ نیت قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کی کرلے مگر شرع مطہر نے لحاظ فرمایا کہ مسلمان ہر وقت ہر حال میں اپنے رب جل وعلا کے ذکر وثنا اور اس سے سوال ودعا کا محتاج ہے اور ثنائے الٰہی وہی اتم واکمل ہے جو خود اس نے اپنے نفس کریم پر کی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرض کرتے ہیں:

لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علٰی نفسك[1] | الٰہی! میں تیری تعریف نہیں کرسکتا تو ویسا ہی ہے جیسی تُو نے خود اپنی ثنا کی۔

یونہی جو دعائیں قرآن عظیم نے تعلیم فرمائیں بندہ اُن کی مثال کہاں سے لاسکتا ہے رحمت شریعت نے نہ چاہا کہ بندہ ان خزائن بیمثال سے روکا جائے علی الخصوص حیض ونفاس والیاں جن کی تہائی عمر انھیں عوارض میں گزرتی ہے، لہذا یہاں بہ تبدیل نیت اجازت عطا فرمائی جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بہ نیت افتتاح کہنے کے جواز پر علما نے ظاہر کردیا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ نماز میں ف کسی کلام سے اگرچہ آیت یا ذکر الٰہی ہو ایسے معنی کا افادہ جو اعمال نماز سے باہر ہے مفسد نماز ہے مثلاً کسی خوشی کی خبر کے جواب میں کہا الحمد للہ رب العٰلمین یا خبر غم کے جواب میں انا للہ وانا الیہ رٰجعون، یا کسی نے پوچھا فلاں شخص کیسا ہے، اس کی خوبی بتانے کو کہا سبحٰن اللہ، نماز جاتی رہے گی۔ مگر کسی شخص نے آواز دی اور اس نے یہ جتانے کو کہ میں نماز پڑھتا ہوں لا الٰہ الا اللہ یا سبحٰن اللہ یا اس کے مثل

ف: مسئلہ نماز میں اگر کسی آیت یا ذکر الٰہی سے کسی شخص کو خطاب یا بات کا جواب چاہے گا مثلاً بقصد جواب خوشی کی خبر پر الحمد للہ رنج کی خبر پر انا للہ وانا الیہ رٰجعون کہا نماز جاتی رہے گی ہاں اگر کسی نے پکارا اُسے یہ جتانے کے لئے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں سبحٰن اللہ یا لا الٰہ الا اللہ وغیرہ کہا نماز نہ جائے گی۔

---

[1] سنن ابی داود کتاب الصلوٰۃ باب القنوت فی الوتر آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۰۲

ذکر کیا قرآن عظیم سے کچھ کہا نماز نہ جائے گی کہ شرع مطہر نے اس حاجت کے دفع کو اتنے کی اجازت فرمادی ہے، درمختار میں ہے :

یفسدھا جواب خبر سوء بالاسترجاع[1]۔

خبرِ بد کے جواب میں انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے :

اراد اعلامہ بانہ فی الصلوٰۃ لاتفسد اتفاقاابن ملك وملتقی[2]۔

اگر یہ بتانے کا ارادہ ہے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں تو اس سے نماز بالاتفاق فاسد نہ ہوگی ابن ملک وملتقی۔ (ت)

ہدایہ میں ہے :

لواجاب رجلا فی الصلوٰۃ بلاالٰہ الااللہ فھذا کلام مفسد وان ارادا علامہ انہ فی الصلوٰۃ لم تفسد بالاجماع لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسبح اھ[3]۔

اگر اندرونِ نماز لا الٰہ الّا اللہ کہہ کر کسی کو جواب دیا تو یہ کلام مفسدِ نماز ہے اور اگر اپنے اندرونِ نماز ہونے سے اس کو آگاہ کرنا مقصود ہے تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب تم میں سے کسی کو نماز میں کوئی حادثہ پیش آئے تو سبحان اللہ کہے اھ۔ (ت)

اقول فبھذا ظھر الجواب عن بحث الحلیۃ وللہ الحمد ومحصلہ ان ذلك مستثنی بالاذن الشرعی کما استثنی بہ قصد الاعلام بانہ فی الصلوٰۃ مع تحقق المعنی

اقول تو اسی سے بحثِ حلیہ کا جواب ظاہر ہوگیا ــــ وللہ الحمد ــــ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ باذنِ شریعت مستثنٰی ہے جیسے باذنِ شرعی اپنے مشغولِ نماز ہونے کو بتانے کا قصد مستثنٰی ہے باوجودے کہ معنیٔ مفسد قطعاً متحقق ہے، وہ ہے

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا مطبع مجتبائی دہلی ۸۹/۱

[2] " " " " " " " " "

[3] الہدایۃ " " " " المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱۱۶/۱

المفسد قطعا وھوافادة معنی لیس من اعمال الصلٰوۃ فافھم وتثبت۔

ایسے معنی کا افادہ جو اعمال نماز سے نہیں۔ تو اسے سمجھو اور ثابت قدم رہو۔(ت)

اور جب حاجت المکلیت ذکر و دُعا کا لحاظ فرمایا تو حاجت تعلیم قرآن تو اُس سے اہم ہے خصوصًا حائض کے لئے کہ اس کا زمانہ ممتد ہے،

حتی ان مالکا اباح لہا التلاوۃ لہذا و بہ فرق بینہا و بین الجنب۔

یہاں تک کہ اسی وجہ سے امام مالک نے اس کے لئے تلاوت جائز کہی، اور اسی سے اس میں اور جنب میں فرق کیا۔(ت)

مگر یہ حاجت ایک ایک کلمہ سکھانے سے پُوری ہوجاتی ہے اور شک نہیں کہ وہ بہ نسبت مرکبات صورت نظم قرآنی سے دُور تر ہے لہذا اسی قدر کی اجازت ہوئی،

وقد اشار الامام الفقیہ ابو اللیث فی شرح الجامع الصغیر الی ان اباحۃ التعلیم لاجل العذر کما فی الحلیۃ و عبر فی محیط السرخسی بالعذر والضرورۃ کما فیہا ایضا۔

امام فقیہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تعلیم کا جواز عذر کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ حلیہ میں نقل کیا۔ اور محیط سرخسی کی تعبیر یہ ہے کہ "عذر و ضرورت کی وجہ سے ہے"۔ اسے بھی حلیہ میں نقل کیا۔

اقول و بما قررت و ذکرت من حدیث اعلام الصلٰوۃ مع عدم الضرورۃ بالمعنی الحقیقی ومن اعتبار الشرع حاجۃ الجنب فی الدعاء مع تمکنہ من الاغتسال بل ومن الدعاء بالفاظ اُخر بخلاف التعلیم ینفتح الجواب عن ایرادَیِ الحلیۃ علی مسئلۃ التعلم بقولہ لایخفی

اقول میری تقریر سابق سے اور اس بیان سے کہ اپنے مشغول نماز ہونے کو مذکورہ کلمات سے بتا سکتا ہے جب کہ یہاں ضرورت بمعنی حقیقی موجود نہیں۔ اور یہ کہ شریعت نے دُعا کے معاملہ میں جنب کی حاجت کا لحاظ کیا ہے حالانکہ وہ غسل کرسکتا ہے بلکہ دوسرے الفاظ سے دُعا بھی کرسکتا ہے۔ بخلاف تعلیم کے۔ (اس تقریر و بیان سے) صاحبِ حلیہ کے دُو اعتراضوں کا جواب منکشف ہوجاتا ہے

ف: تطفل رابع و خامس علیہا۔

مافیہ بالنسبۃ الی الجنب ثم مافی کون ھذا الاحتیاج مبیحا لذٰلک اھ[1] فافھم، واللہ اعلم۔

جو انھوں نے مسئلہ تعلیم سے متعلق ان الفاظ میں پیش کئے ہیں کہ : اس مسئلہ میں جنب کی بہ نسبت جو خامی ہے وہ پوشیدہ نہیں۔ پھر اس کے لئے تعلیماً کلمہ قرآن پڑھنے کے حکم میں اس ضرورت کے باعث اباحت ہونے میں جو کلام ہے وہ بھی مخفی نہیں اھ ۔ تو اسے سمجھو اور جانو ۔ واللہ علم۔(ت)

ظاہر ہے کہ ان کے ماورا مثل قصص وغیرہا میں نہ تو حاجت ہے نہ وہ دعا وثنا کے معنی ہیں کہ اُن سے ملحق ہوسکیں تو بعد قصد قرآن پھر تبدیل نیت وہی شہد کو دانستہ نمک ٹھہرا کر کھانا ہوگا تو حکم ممانعت ہی چاہئے جب تک شرع سے اجازت ثابت نہ ہو اور وہ کہیں ثابت نہیں معہذا اگر مطلقاً تبدیل نیت کی اجازت ہو تو جو کلام طویل قرآن عظیم نے اپنے محبوبوں مقبولوں یا دشمنوں سے نقل فرمائے اور دُور تک اُن کا سلسلہ چلا گیا ہے جیسے سورہ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام میں قال چھوڑ کر رب انی دعوت قومی لیلا ونھارا ○ سے لتسلکوا منھا سبلا فجاجا[2] ○ تک سولہ[16] آیتیں متواتر، اور سورہ جن میں انا سمعنا قرانا عجبا ○ سے اما القاسطون فکانوا لجھنم حطبا[3] ○ تک پندرہ[15] آیتیں، اور سورہ لقمٰن میں یٰبُنَیَّ انھا ان تک سے ان انکر الاصوات لصوت الحمیر[4] ○ تک چار طویل آیتیں کہ ہر ایک تین آیت کی مقدار سے زائد ہے، اور سورہ اسرا میں وقالوا چھوڑ کر لن نؤمن سے کتٰبا نقرؤہ[5] تک اس نیت سے کہ یہ نوح ولقمٰن وجن وکفار کے کلام ہیں پڑھ سکے بلکہ تمام سورہ یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام شروع سورت کے اذ قال یوسف لابیہ سے گیارھویں رکوع کے اواخر والحقنی بالصّٰلحین[6] ○ تک جس کی مقدار نصف پارہ قرآن عظیم سے بھی زائد ہے بحالِ جنابت بہ نیت حکایتِ قصہ پڑھ جائے اور جائز ہو بیچ بیچ میں سے چند جملے جو قرآنیت کے لئے متعین ہیں ترک کردے یعنی رکوع دوم میں واوحینا الیہ لتنبئنھم[7] نصف آیت، سوم میں وکذٰلک مکنّا سے نجزی المحسنین[8] ○ تک کچھ کم دو آیتیں، پھر کذٰلک لنصرف[9] نصف آیت ہفتم میں

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] القرآن الکریم ۷۱/ ۵ تا ۲۰ [3] القرآن الکریم ۷۲/ ۱ تا ۱۵ [4] القرآن الکریم ۳۱/ ۱۶ تا ۱۹

[5] " ۱۷/ ۹۰ تا ۹۳ [6] " ۱۲/ ۴ تا ۱۰۱ [7] " ۱۲/ ۱۵

[8] " ۱۲/ ۲۱ و ۲۲ [9] " ۱۲/ ۲۴

وکذٰلک مکنّا[1] ایک آیت، ہشتم میں وانہ لذو علم لما علمناہ[2] تہائی آیت، نہم میں کذٰلک کدنا لیوسف اور نرفع درجٰت من نشاء[3] چہارم آیت ولیس جس کی مقدار چورانوے[94] آیت طویل ہوئی یہ کس قدر مستبعد اور قرآن عظیم کے ادب سے جدا وابعد ہے توسوا اُن صور استثنا کے مطلقاً ممانعت چاہیے، اور حاصل حکم[ف1] یہ ٹھہرا کہ بہ نیتِ قرآن ایک حرف بھی روا نہیں، اور جو الفاظ اپنے کلام میں زبان پر آجائیں اور بے قصد موافقت اتفاق کلمات قرآنیہ سے متفق ہوجائیں زیرِ حکم نہیں، اور قرآن عظیم کا خیال کرکے بے نیتِ قرآن ادا کرنا چاہے تو صرف دو صورتوں میں اجازت، ایک یہ کہ آیاتِ دُعا و ثنا بہ نیت دُعا و ثنا پڑھے، دوسرے یہ کہ بحاجتِ تعلیم ایک ایک کلمہ مثلاً اس نیت سے کہ یہ زبانِ عرب کے الفاظِ مفردہ ہیں کہتا جائے اور ہر دو لفظ میں فصل کرے متواتر نہ کہے کہ عبارت منتظم ہوجائے کما نصوا علیہ (جیسا کہ علمائے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت)۔

ھذا ماظھر لی وارجوانیکون صوابا وباللّٰہ التوفیق وللّٰہ الحمد ابدا۔

یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا اور امید رکھتا ہوں کہ درست ہو، اور خدا ہی سے توفیق ہے اور اللہ ہی کے لئے ہمیشہ حمد ہے (ت)

تنبیہ ۲: تمام کتب میں آیات ثنا کو مطلق چھوڑا[ف2] اور اس میں ایک قید ضروری ہے کہ ضروری یعنی بدیہی ہونے کے سبب علمائے ذکر نہ فرمائی وہ آیاتِ ثنا جن میں رب عزوجل نے بصیغۂ متکلم اپنی حمد فرمائی جیسے وانی لغفار لمن تاب[4] اُن کو بہ نیتِ ثنا بھی پڑھنا حرام ہے کہ وہ قرآنیت کے لئے متعین ہیں بندہ اُنھیں میں انشائے ثنا کی نیت کرسکتا ہے جن میں ثنا بصیغۂ غیبت یا خطاب ہے۔

تنبیہ ۳: اقول یہاں ایک[ف3] اور نکتہ ہے بعض آیتیں یا سورتیں ایسی ہی دعا و ثنا ہیں کہ بندہ اُن کی

ف۱: مسئلہ ان مسائل کا خلاصہ حکم جامع و منقح۔

ف۲: مسئلہ جنب کو وہ آیات ثنا بہ نیت ثنا بھی پڑھنا حرام ہے جن میں رب عزوجل نے اپنے لئے متکلم کی ضمیریں ذکر فرمائیں۔

ف۳: مسئلہ جن آیاتِ دُعا و ثنا کے اول میں قُل ہے اُن میں جنب یہ لفظ چھوڑ کر بہ نیتِ دعا پڑھے ورنہ جائز نہیں۔

---

[1] القرآن الکریم ۱۲/ ۵۶
[2] القرآن الکریم ۱۲/ ۶۸
[3] " ۱۲/ ۷۶
[4] " ۲۰/ ۸۲

انشا کر سکتا ہے بلکہ بندہ کو اسی لئے تعلیم فرمائی گئی ہیں مگر اُن کے آغاز میں لفظ قُل ہے جیسے تینوں قُل اور کریمہ قل اللھم ملك الملك[1] ان میں سے یہ لفظ چھوڑ کر پڑھے کہ اگر اس سے امرِ الٰہی مراد لیتا ہے تو وہ عین قراءت ہے اور اگر یہ تاویل کرے کہ خود اپنے نفس کی طرف خطاب کرکے کہتا ہے قُل اس طرح کہہ، یوں ثنا و دعا کر، تو یہ امر بدعا و ثنا ہوا نہ کہ دعا و ثنا اور شرع سے اجازت اس کی ثابت ہوئی ہے نہ اُس کی۔

تنبیہ ۴: اقول یوں ہی وہ ادعیہ واذکار[ف۱] جن میں حروفِ مقطعات ہیں مثلاً صبح و[ف۲] شام کی دعاؤں میں آیۃ الکرسی کے ساتھ سورۂ غافر کا آغاز حٰمٓ ○ تنزیل الکتٰب من اللہ العزیز العلیم ○ غافر الذنب وقابل التوب شدید العقاب ذی الطول ط لا الٰہ الا ھو ط الیہ المصیر[2] ○ تک پڑھنے کو حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جو صبح پڑھے شام تک ہر بلا سے محفوظ رہے اور شام پڑھے تو صبح تک، رواہ الترمذی[3] والبزار وابن نصر ومردویہ والبیھقی فی شعب الایمان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ بحالتِ جنابت اسے نہیں پڑھ سکتا کہ حروفِ مقطعات کے معنے اللہ و رسول ہی جانتے ہیں جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ کیا معلوم کہ وہ ایسا کلام ہو جس کے ساتھ غیر خدا بے حکایتِ کلامِ الٰہی تکلم نہ کر سکتا ہو، لہٰذا اجازت صرف دعا و ثنا کی ہے کیا معلوم کہ ان کے معنے میں کچھ اور بھی ہو، واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ ۵: اقول ہماری اُس تقریر سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ جن آیات[ف۳] میں بندہ دعا و ثنا کی نیت نہیں کر سکتا بحالِ جنابت وحیض انھیں بطورِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتا مثلاً تفریقِ اعدا کے لئے سورۂ تبّت نہ کہ سورۂ کوثر کہ بوجہ ضمائر متکلم انا اعطینا قرآنیت کے لئے متعین ہے۔

ف۱: مسئلہ اُسے حروفِ مقطعات والی دُعا کی بھی اجازت نہیں۔

ف۲: بلاؤں سے محفوظی کی دعا۔

ف۳: مسئلہ جن آیات میں خالص دعا و ثنا نہیں انھیں جنب یا حائض بہ نیت عمل بھی نہیں پڑھ سکتے۔

---

[1] القرآن الکریم ۳/ ۲۶
[2] القرآن الکریم ۴۰/ ۱ تا ۳
[3] الدرالمنثور بحوالہ الترمذی والبزار ومحمد بن نصر الخ تحت الآیۃ ۴۰/ ۱ تا ۳ داراحیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۲۲۳

عمل میں تین نیتیں ہوتی ہیں: یا تو دعا جیسے حزب البحر، حرز یمانی یا اللہ عزوجل کے نام و کلام سے کسی مطلب خاص میں استعانت جیسے عمل سورۂ یٰسٓ و سورۂ مزمل صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا اعداد معینہ خواہ ایام مقدرہ تک اس غرض سے اس کی تکرار کہ عمل میں آجائے حاکم ہوجائے اس کے موکلات تابع ہوجائیں، اس تیسری نیت والے تو بحال جنابت کیا معنٰی بے وضو پڑھنا بھی روا نہیں رکھتے، اور اگر بالفرض کوئی جرأت کرے بھی تو اس نیت سے وہ آیت و سورت بھی جائز نہیں ہوسکتی جس میں صرف معنی دعا و ثنا ہی ہے کہ اولاً یہ نیت نیتِ دعا و ثنا نہیں، ثانیاً اس میں خود آیت و سورت ہی کی تکرار مقصود ہوتی ہے کہ اُس کے خدام مطیع ہوں تو نیتِ قرآنیت اُس میں لازم ہے۔ رہیں پہلی دو نیتیں جب وہ آیات معنی دعا سے خالی ہیں تو نیتِ اولٰی ناممکن اور نیتِ ثانیہ عین نیتِ قرآن ہے اور بقصدِ قرآن اُسے ایک حرف بھی روا نہیں۔

تنبیہ ۶: یہی حکم دم کرنے کے لئے پڑھنے کا ہے کہ طلبِ شفا کی نیت تغیرِ قرآن نہیں کرسکتی آخر قرآن ہی سے تو شفا چاہ رہا ہے کون کہے گا کہ افحسبتم انما خلقنکم عبثا تا آخر سورت مصروع و مجنون کے کان میں جنب پڑھ سکتا ہے ہاں جس آیت یا سورت میں خالص معنی دعا و ثنا بصیغۂ غیبت و خطاب

؎ حدیث میں ہے کوئی آسیب زدہ یا مجنون تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اُس کے کان میں یہی آیتیں پڑھیں وہ فوراً اچھا ہوگیا، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اُن سے دریافت فرمایا: تم نے اس کے کان میں کیا پڑھا؟ انھوں نے عرض کیا، فرمایا، قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ سچے یقین والا اگر ان آیتوں کو پہاڑ پر پڑھے تو اُسے جگہ سے ہٹا دے گا۔ اخرجہ الامام الحکیم الترمذی و ابویعلی و ابن ابی حاتم و ابن السنی و ابونعیم فی الحلیۃ و ابن مردویہ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ۔

ف۱: **مسئلہ** صرف عمل میں لانے کی نیت سے جنب و حائض خالص آیات دعا و ثنا بھی نہیں پڑھ سکتے۔

ف۲: **مسئلہ** دم کرنے کے لئے بھی جنب وہی خالص آیاتِ دعا و ثنا بے نیتِ قرآن خاص بہ نیتِ دعا و ثنا ہی پڑھ سکتا ہے۔

ف۳: آسیب زدہ و مصروع و مجنون کا علاج۔

؎۱ القرآن الکریم ۲۳/ ۱۱۵

؎۲ الدر المنثور بحوالہ الحکیم و ابی یعلی و ابن ابی حاتم وغیرہم تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ دار احیاء التراث العربی بیروت ۶/ ۱۱۴

ہوں اور اس کے اول میں قُل بھی نہ ہو، نہ اُس میں حروفِ مقطعات ہوں، اور اُس سے قرآنِ عظیم کی نیت بھی نہ کرے بلکہ دُعا و ثنا کی برکت سے طلبِ شفا کرنے کے لئے اس پر دم کرے تو روا ہے۔

تنبیہ ۷: علمت مما القیت علیك ان التغیر بنیة الدعاء والثناء دون نیة الاستشفاء ووقع فی ش نقلا عن سیدی عبدالغنی قدس سرہ مایوھم خلافه اذ قال الھیکل والحمائلی المشتمل علی الاٰیات القراٰنیة اذا کان غلافه منفصلا عنه کالمشمع ونحوہ جاز دخول الخلاء به ومسه وحمله للجنب ویستفاد منه ان ما کتب من الاٰیات بنیة الدعاء والثناء لایخرج عن کونه قراٰنا بخلاف قراء ته بھذہ النیة فالنیة تعمل فی تغییر المنطوق لا المکتوب[1] اھ ومبناہ کما تری علی فھم ان نیة الاستشفاء مغیرۃ کنیة الدعاء ولم تعمل فی المکتوب، فکذٰلك نیة الدعاء او نقول الاستشفاء من باب الدعاء فنیته نیته

ہمارے بیان سابق سے واضح ہوا کہ تغیر دعا و ثنا کی نیت سے ہوتا ہے شفا طلبی کی نیت سے نہیں ہوتا۔ اور شامی میں سیدی عبدالغنی قدس سرہٗ سے نقل کرتے ہوئے وہ لکھا ہے جس سے اس کے خلاف وہم پیدا ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں: جو تعویذ قرآنی آیات پر مشتمل ہو اگر اس کا خول اس سے الگ ہو— جیسے وہ جو موم جامہ وغیرہ کے اندر ہوتا ہے— تو اسے لے کر بیت الخلا میں جانا اور جنب کے لئے اُسے چھُونا اور لینا جائز ہے۔ اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ جو آیات بہ نیت دُعا و ثنا لکھی گئی ہوں وہ قرآنیت سے خارج نہ ہوں گی بخلاف ان کے جو اس نیت سے پڑھی جائیں تو نیت منطوق کی تبدیلی میں اثر انداز ہوتی ہے مکتوب کی تبدیلی میں نہیں اھ— جیسا کہ پیشِ نظر ہے اس کی بنیاد یہ سمجھنے پر ہے کہ نیتِ دعا کی طرح شفا طلبی کی نیت سے بھی تبدیلی ہوتی ہے اور یہ نیت مکتوب میں اثر انداز نہیں ہوتی تو یہی حکم نیتِ دعا کا بھی ہے یا یوں کہیں کہ شفا طلبی بھی دعا ہی کے باب سے ہے تو شفا طلبی کی نیت

ف: مسئلہ فقط شفا لینے کی نیت قرآن مجید کو قرآنیت سے خارج نہیں کر سکتی۔

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ قبیل باب المیاہ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۹

34 واقول لیس ف۱ الامر کذا فمعنی القراءة بنیة الدعاء ان یکون الکلام نفسه دعاء فلیرید به انشاءه لاتلاوة الکلام العزیز، والاستشفاء دعاء معنوی لایجعل اللفظ بمعنی الدعاء فلیس هو من بابه ولا تغییر ایضا فان الذی یقرأ او یکتب مستشفیا متبرکا فانما یرید التبرك والاستشفاء بالکلام العزیز لا انه یخرجه عن القرأنیة ثم یستشفی بغیر القرأن ف۲ ولو کانت تغیر لجاز ان یقرأ الجنب القرأن کله بنیة الشفاء فان القرأن من اوله الی اٰخره نور وهدی وشفاء وهذا لایسوغ ان یقول به احد وبالجملة فالمنوی فی الرقیة هو القرأن نفسه لاغیره ف۳ الاتری ان بعض الصحابة رضی الله تعالٰی عنهم لما رقی السلیم بالفاتحة علی شاء وجاء بها الی اصحابه کرهوا ذلك وقالوا اخذت علی کتاب الله اجرا حتی قدموا المدینة فقالوا یارسول الله اخذ علی کتاب الله اجرا فقال رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم

بھی نیتِ دُعا ہی ہے۔ **واقول** اور معاملہ ایسا نہیں کیوں کہ بہ نیتِ دُعا پڑھنے کا معنی یہ ہے کہ کلام خود دعا ہو اور اس سے بجائے تلاوت کے انشائے دُعا کا قصد کرے۔ اور شفا طلبی تو معنوی دعا ہے جو لفظ کو دُعا کے معنی پر مشتمل نہیں کر دیتی لہذا وہ اس دعا کے باب سے نہیں ـــــ اور تبدیلی بھی نہیں اس لئے کہ جو شفا و برکت حاصل کرنے کے لئے پڑھتا ہے وہ کلامِ عزیز ہی سے شفا حاصل کرنا چاہتا ہے یہ نہیں کہ اسے قرآنیت سے خارج کر لیتا ہے پھر غیر قرآن سے شفا کا طالب ہوتا ہے۔ اگر یہ نیت تبدیلی لانے والی ہو تو جائز ہوگا کہ جنب پورا قرآن بہ نیتِ شفا پڑھ جائے اس لئے کہ قرآن شروع سے آخر تک سبھی نور و ہدایت اور شفا ہے۔ اور اس جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہو سکتا۔ الحاصل تعویذ میں خود قرآن ہی مقصود ہوتا ہے غیر قرآن مقصود نہیں ہوتا ـــ دیکھئے ایک صحابی نے کچھ بکریاں لینے کی شرط پر جب سانپ کاٹے شخص کو سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور بکریاں اپنے ساتھیوں کے پاس لائے تو انھوں نے اسے مکروہ و ناپسند سمجھا اور کہا کہ تم نے کتاب اللہ پر اجرت حاصل کی، یہاں تک کہ ان حضرات نے مدینہ حاضر ہو کر عرض کیا: یارسول اللہ! اس نے کتاب اللہ پر اُجرت لی ہے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

ف۱: تطفل علی سیدی عبدالغنی وش

ف۲: تطفل اٰخر علیهما

ف۳: تطفل ثالث علیهما

ان احق ما اخذ تم علیہ اجرا کتاب اللّٰہ کما فی الجامع الصحیح[1] عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنہما فلم یُخرج الاسترقاء الفاتحۃ عن کونہا کتاب اللّٰہ مع انہا تصلح للدعاء والثناء فکیف بما لا یصلح لھما۔

نے فرمایا: جن پر تم اجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ حق کتاب اللہ کا ہے جیسا کہ بخاری کی جامع صحیح میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے مروی ہے تو تعویذ بنانے اور دم کرنے سے سورۂ فاتحہ کتاب اللہ ہونے سے خارج نہ ہوئی جب کہ دُعا وثنا ہونے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے تو اس کا کیا حال ہوگا جو دعا وثنا بننے کے قابل نہیں۔

اما ما افاد من ان النیۃ لاتعمل فی المکتوب (ف۱) فاقول نعم ما کُتب قرانا ولو فاتحۃ لایصح للجنب ان یقول فی نفسہ لیس ھذا قراٰنا بل دعاء او یقول لا ارید بہ قراٰنا بل دعاء وثناء ثم یمسہ اذ لامدخل لارادتہ فی ظھورہ فی ھذہ الکسوۃ التی قد تم امرھا۔

اور یہ جو افادہ کیا کہ نیت مکتوب میں اثر انداز نہیں ہوتی تو **میں کہتا ہوں** ہاں جسے بطور قرآن لکھا گیا اگرچہ وہ سورۂ فاتحہ ہی ہو اس سے متعلق یہ نہیں ہوسکتا کہ جنب اپنے دل میں کہے یہ قرآن نہیں بلکہ دعا ہے ۔ یا کہے میں اس سے قرآن کا قصد نہیں کرتا بلکہ دعا وثنا کا قصد کرتا ہوں، پھر اسے مس کرے، اس لئے کہ اس کے ارادہ کا اس حصۂ قرآن کے اس لباس میں ظاہر ہونے میں کوئی دخل نہ ہوا اس کا کام تو پہلے ہی انجام پذیر ہوچکا ہے۔

اما ان ینشیٔ (ف۲) کتابۃ مثلھا

رہی یہ صورت کہ از سرِ نو وہ اسی طرح لکھے

ف۱: مسئلہ لکھے ہوئے قرآن کو جنب اپنی نیت سے نہیں بدل سکتا مگر سورۂ فاتحہ تنہا کہیں لکھی ہے اس میں یہ نیت کرلے کہ یہ ایک دُعا ہے اور اُسے ہاتھ لگائے یہ جائز نہیں۔

ف۲: مسئلہ آیات دعا وثنا کو بہ نیت دعا وثنا پڑھنے کی اجازت ہے لکھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے اگرچہ دعا ہی کی نیت کرے تو جنب وہ تعویذ کسی نیت سے نہ لکھے جس میں آیات قرآنیہ ہوں۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الرقاق باب الشرط فی الرقیۃ بقطع من الغنم قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۸۵۴

وینوی الدعاء والثناء **فاقول** قضیة ماقدمت من التحقیق المنع لان الاذن ورد للحاجة ولاحاجة فی الدعاء والثناء الی الکتابة، وما ورد علی خلاف القیاس لایتعداہ، وبہ یظہر انہ لایؤذن فی کتابة الرقی بالاٰیات وان تمحضت للدعاء والثناء ونواھما فلیراجع ولیحرر واللّٰہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اور دعاو ثنا کی نیت رکھے **تو میں کہتا ہوں** سابقاً میں نے جو تحقیق رقم کی اس کا تقاضا یہی ہے کہ ممانعت ہو اس لئے کہ اجازت حاجت کے باعث ہوئی ہے اور دعاو ثنا میں کتابت کی کوئی حاجت نہیں۔ اور جو امر خلافِ قیاس وارد ہوتا ہے وُہ اپنی جگہ سے متجاوز نہیں ہوتا۔ اسی سے ظاہر ہے کہ جنب کو آیات کے تعویذات لکھنے کی اجازت نہ ہوگی اگرچہ وہ خالص دُعاو ثنا پر ہی مشتمل ہوں اور دُعاو ثنا ہی کی نیت بھی ہو۔ اس بارے میں مزید مراجعت کی جائے اور اس کا حکم واضح کرلیا جائے۔ اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم ہے۔

تنبیہ مہم یہ کہ ہم نے سلسلۂ کلام میں اوپر ذکر کیا کہ غیر تلاوت میں اپنی طرف سے سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نافرمانی وگناہ کی نسبت حرام ہے ائمۂ دین نے اس کی تصریح فرمائی بلکہ ایک جماعت علمائے کرام نے اُسے کفر بتایا، مولٰی کو شایان ہے کہ اپنے محبوب بندوں کو جس عبارت سے تعبیر فرمائے دوسرا کہے تو اُس کی زبان گُدی کے پیچھے سے کھینچی جائے للّٰہ المثل الاعلٰی بلاتشبیہ یوں خیال کرو کہ زید نے اپنے بیٹے عمرو کو اس کی کسی لغزش یا بھول پر متنبہ کرنے ادب دینے حزم وعزم واحتیاط اتم سکھانے کے لئے مثلاً بیہودہ نالائق احمق وغیرہا الفاظ سے تعبیر کیا باپ کو اس کا اختیار تھا اب اب کیا عمرو کا بیٹا بکر یا غلام خالد انھیں الفاظ کو سند بنا کر اپنے باپ اور آقا عمرو کو یہ الفاظ کہہ سکتا ہے حاشا اگر کہے گا سخت گستاخ ومردود ونا سزا ومستحقِ عذاب وتعزیر وسزا ہوگا جب یہاں یہ حالت ہے تو اللہ عزوجل کی ریس کرکے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شان میں ایسے لفظ کا بکنے والا کیونکر سخت شدید ومدید عذاب جہنم وغضبِ الٰہی کا مستحق نہ ہوگا والعیاذ باللّٰہ تعالٰی۔

امام ابوعبداللہ قرطبی تفسیر میں زیر قولہ تعالٰی وطفقا یخصفان علیہما من ورق الجنّة[1]

ف: **فائدہ ضروریہ**: تلاوت قرآن یا قراءت حدیث کے سوا اپنی طرف سے آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام خواہ کسی نبی کو معصیت کی طرف منسوب کرنا سخت حرام ہے۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۰/ ۱۲۱

(اور آدم و حوّا اپنے جسم پر جنت کے پتے چپکانے لگے۔ت) فرماتے ہیں:

قال القاضی ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ تعالٰی لایجوز لاحد منا الیوم ان یخبر بذٰلک عن اٰدم علیہ الصلٰوۃ والسلام الا اذا ذکرناہ فی اثناء قولہ تعالٰی عنہ اوقول نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فاما ان نبتدئ ذٰلک من قبل انفسنا فلیس بجائز لنا فی اٰبائنا الادنَین الینا المماثلین لنا فکیف بابینا الاقدم الاعظم الاکبر النبی المقدم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وعلٰی جمیع الانبیاء والمرسلین۔[1]

قاضی ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ تعالٰی فرماتے ہیں کہ: آج ہم میں سے کسی کے لئے حضرت آدم علیہ الصلٰوۃ والسلام سے متعلق یہ کہنا جائز نہیں مگر صرف اس صورت میں کہ اسے باری تعالٰی کے کلام یا اس کے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے کلام کے اثناء میں ذکر کریں۔ اسے ابتداءً اپنی طرف سے بتانا تو ہمارے لئے اپنے ان قریبی آباء کے حق میں بھی جائز نہیں جو ہماری ہی طرح ہیں پھر ان کے حق میں کیوں کر روا ہوگا جو ہمارے سب سے پہلے باپ ہیں جو بڑی عظمت و بزرگی والے اور سب سے پہلے نبی بھی ہیں ان پر اور تمام انبیاء و مرسلین پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو۔(ت)

امام ابوعبداللہ محمد عبدری ابن الحاج مدخل میں فرماتے ہیں:

قد قال علماؤنا رحمہم اللہ تعالٰی ان من قال عن نبی من الانبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام فی غیر التلاوۃ والحدیث انہ عصٰی اوخالف فقد کفر نعوذ باللہ من ذٰلک۔[2]

ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالٰی فرماتے ہیں کہ جو شخص انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام میں سے کسی نبی کے بھی بارے میں غیر تلاوت و حدیث میں یہ کہے کہ انھوں نے نافرمانی یا خلاف ورزی کی تو وہ کافر ہے، اس سے ہم خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔(ت)

ایسے امور میں سخت احتیاط فرض ہے اللہ تعالٰی اپنے محبوبوں کا حسنِ ادب عطا فرمائے۔ آمین!

وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا محمد و اٰلہ وصحبہ اجمعین وبارک وسلم

واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

---

[1] الجامع لاحکام القرآن تحت الآیۃ ۲۰/ ۱۲۱ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۱/ ۱۶۹
المدخل لابن الحاج بحوالہ القرطبی فصل فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ دارالکتاب العربی بیروت ۲/ ۱۶

[2] " " " " " " " " ۲/ ۱۵

مآخذ و مراجع

نام کتاب	مصنف کتاب	سن وفات ہجری
ا		
۱۔ الاجزاء فی الحدیث	عبدالرحمٰن بن عمر بن محمد البغدادی المعروف بالنحاس	۴۱۶
۲۔ الاجناس فی الفروع	ابوالعباس احمد بن محمد الناطفی الحنفی	۴۴۶
۳۔ الاختیار شرح المختار	عبداللہ بن محمود (بن مودود) الحنفی	۶۸۳
۴۔ الادب المفرد للبخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵۔ ارشاد الساری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی	۹۲۳
۶۔ ارشاد العقل السلیم	ابو سعود محمد بن محمد العمادی	۹۵۱
۷۔ الارکان الاربع	مولانا عبدالعلی بحر العلوم	۱۲۲۵
۸۔ الاشباہ والنظائر	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۹۷۰
۹۔ اشعۃ اللمعات شرح المشکوٰۃ	شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۰۔ اصول البزدوی	علی بن محمد البزدوی	۴۸۲
۱۱۔ الاصلاح والایضاح للوقایۃ فی الفروع	احمد بن سلیمان بن کمال باشا	۹۴۰
۱۲۔ آکام المرجان فی احکام الجان	قاضی بدر الدین محمد بن عبداللہ الشبلی	۷۶۹
۱۳۔ انفع الوسائل الی تحریر المسائل	قاضی برہان الدین ابراہیم بن علی الطرسوسی الحنفی	۷۵۸
۱۴۔ امداد الفتاح شرح نور الایضاح	حسن بن عمار الشرنبلالی	۱۰۶۹
۵۔ الانوار لعمل الابرار	امام یوسف ابن ابراہیم الاردبیلی الشافعی	۷۹۹

۱۶- امالی فی الحدیث	عبدالملک بن محمد بن بشران	۴۳۲
۱۷- الایجاز فی الحدیث	احمد بن محمد المعروف بابن السنی	۳۶۴
۱۸- القاب الرواۃ	احمد بن عبدالرحمٰن الشیرازی	۴۰۷
۱۹- الاصل (مبسوط)	ابوعبداللہ محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۲۰- اخبار مدینہ	محمد بن حسن المدنی ابن زبالہ	۲۰۰
۲۱- الام	محمد بن ادریس الشافعی	۲۰۴
۲۲- اخبار مدینہ	زبیر ابن بکار الزبیری	۲۵۶
۲۳- امثال النبی صلی اللہ علیہ وسلم	الحسن بن عبدالرحمٰن الرامہرمزی	۳۶۰
۲۴- اربعین للحاکم	ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ نیشاپوری	۴۰۵
۲۵- احیاء العلوم	امام محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۲۶- اربعین نووی	محی الدین یحیی بن شرف النووی الشافعی	۶۷۶
۲۷- الاذکار المنتخبہ من کلام سید الابرار	ابوزکریا یحیی بن شرف النووی	۶۷۶
۲۸- اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ	علی بن محمد ابن اثیر الشیبانی	۶۳۰
۲۹- الفیۃ العراقی فی اصول الحدیث	امام زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقی	۸۰۶
۳۰- الاصابۃ فی تمییز الصحابہ	شہاب الدین احمد بن علی بن حجر عسقلانی	۸۵۲
۳۱- انموذج العلوم	علامہ جلال الدین محمد بن اسعد الدوانی	۹۰۳
۳۲- الاتقان	جلال الدین عبدالرحمٰن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۳۳- اعلام بقواطع الاسلام	احمد بن حجر الهیتمی المکی	۹۷۴
۳۴- الاسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ	نورالدین علی بن سلطان محمد القاری (ملا علی القاری)	۱۰۱۴
۳۵- الانتباہ فی سلاسل اولیاء	شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم	۱۱۷۶
۳۶- اتحاف السادۃ المتقین	سید محمد بن محمد مرتضیٰ الزبیدی	۱۲۰۵
۳۷- انجاح الحاجہ حاشیہ سنن ابن ماجہ	عبدالغنی الدہلوی المدنی	۱۲۷۳
۳۸- اعانۃ الطالبین	سید محمد شطا الدمیاطی	
۳۹- الاشارات ابن سینا	ابوعلی حسین بن عبداللہ الشہیر بابن سینا	۴۲۸

ب

۴۰ - بدائع الصنائع	علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی	۵۸۷
۴۱ - البدایۃ (بدایۃ المبتدی)	علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۴۲ - البحر الرائق	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۹۷۰
۴۳ - البرہان شرح مواہب الرحمان	ابراہیم بن موسٰی الطرابلسی	۹۲۲
۴۴ - بستان العارفین	فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی	۳۷۲
۴۵ - البسیط فی الفروع	حجۃ الاسلام محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۴۶ - البنایۃ شرح الہدایۃ	امام بدر الدین ابو محمد العینی	۸۵۵
۴۷ - بہجۃ الاسرار	یوسف بن جریر اللخمی الشطنوفی	۷۱۳
۴۸ - بلوغ المرام	احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۸۵۲
۴۹ - بستان المحدثین	شاہ عبد العزیز بن شاہ ولی اللہ	۱۲۳۹
۵۰ - براہین قاطعہ	رشید احمد گنگوہی	۱۹۰۵ء

ت

۵۱ - تاج العروس	سید محمد مرتضٰی الزبیدی	۱۲۰۵
۵۲ - تاریخ ابن عساکر	علی بن الحسن الدمشقی بابن عساکر	۵۷۱
۵۳ - تاریخ البخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵۴ - التجنیس والمزید	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۵۵ - تحریر الاصول	کمال الدین محمد بن عبد الواحد بن الہمام	۸۶۱
۵۶ - تحفۃ الفقہاء	امام علاء الدین محمد بن احمد السمرقندی	۵۴۰
۵۷ - تحقیق الحسامی	عبد العزیز بن احمد البخاری	۷۳۰
۵۸ - الترجیح والتصحیح علی القدوری	علامہ قاسم بن قطلوبغا الحنفی	۸۷۹
۵۹ - التعریفات لسید شریف	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	۸۱۶
۶۰ - التمہید لما فی الموطا من المعانی الاسانید	یوسف بن عبد اللہ ابن عبد البر الاندلسی	۴۶۳

۶۱ - تنبیہ الانام فی آداب الصیام		
۶۲ - تفسیر الجلالین	علامہ جلال الدین محلی وجلال الدین السیوطی	۸۶۴ - ۹۱۱
۶۳ - تہذیب التہذیب	ابو الفضل احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۶۴ - تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن اخبار الشنیعۃ الموضوعۃ	ابو الحسن علی بن محمد بن عراق الکنانی	۹۲۳
۶۵ - تفسیر ابن ابی حاتم	عبد الرحمٰن بن محمد الرازی (حافظ)	۳۲۷
۶۶ - تہذیب الآثار	ابو جعفر محمد بن محمد بن جریر	۱۳۱۰
۶۷ - تقریب التقریب	ابو زکریا یحیٰی بن شرف النواوی	۹۱۱
۶۸ - التقریر والتحبیر	محمد بن محمد ابن امیر الحاج الحلبی	۸۷۹
۶۹ - التیسیر شرح الجامع الصغیر	عبد الرؤف بن تاج العارفین بن علی المناوی	۱۰۳۱
۷۰ - تبیین الحقائق	فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی	۷۴۳
۷۱ - تقریب التہذیب	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۷۲ - تنویر المقیاس	ابو طاہر محمد بن یعقوب الفیروز آبادی	۸۱۷
۷۳ - تنویر الابصار	شمس الدین محمد بن عبد اللہ بن احمد التمرتاشی	۱۰۰۴
۷۴ - تعظیم الصلوٰۃ	محمد بن نصر المروزی	۲۹۴
۷۵ - تاریخ بغداد	ابو بکر احمد بن علی الخطیب البغدادی	۴۶۳
۷۶ - التوشیح فی شرح الہدایۃ	عمر بن اسحٰق السراج الہندی	۷۷۳
۷۷ - تاریخ الطبری	محمد بن جریر الطبری	۳۱۰
۷۸ - تنبیہ الغافلین	نصر بن محمد بن ابراہیم سمرقندی	۳۷۳
۷۹ - تاریخ ابن نجار	محمد بن محمود بن حسن بغدادی ابن نجار	۶۴۳
۸۰ - الترغیب والترہیب	زکی الدین عبد العظیم بن عبد القوی المنذری	۶۵۶
۸۱ - التوضیح شرح التنقیح فی اصول الفقہ	عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ	۷۴۷
۸۲ - تذکرۃ الحفاظ	شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۸۳ - تذہیب تہذیب الکمال	شمس الدین محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۸۴ - التلویح شرح توضیح	سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد اللہ تفتازانی	۷۹۲
۸۵ - تدریب الراوی	جلال الدین عبد الرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱

۸۶	التعقبات علی الموضوعات	جلال الدین عبد الرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱
۸۷	تاریخ الخمیس	شیخ حسین بن محمد ابن الحسن دیار بکری	۹۶۶
۸۸	تذکرہ اولی الالباب انطاکی	داؤد بن عمر انطاکی	۱۰۰۸
۸۹	التبیان فی بیان مافی لیلۃ النصف من شعبان	علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
۹۰	تفسیرات احمدیہ	احمد بن ابو سعید المعروف مُلّا جیون	۱۱۳۰
۹۱	التفسیر المظہری	قاضی ثناء اللہ پانی پتی	۱۲۲۵
۹۲	تحفہ اثناء عشریہ	الشاہ عبد العزیز دہلوی	۱۲۳۹
۹۳	تنبیہ ذوی الافہام	محمد امین ابن عابدین	۱۲۵۲
۹۴	التحریر المختار (تقریرات الرافعی)	عبد القادر الرافعی الفاروقی	۱۳۲۳
۹۵	تذکرۃ الموضوعات للفتنی	محمد بن طاہر الفتنی	۹۸۶
۹۶	تجنیس الملتقط		
۹۷	تحفۃ المومنین فی الطب	محمد مومن بن محمد زمان الحسینی	
۹۸	تحفۃ الصلوٰۃ (فارسی)	حسین بن علی الکاشفی الواعظ	۹۱۰

ث

۹۹	الثمانون فی الحدیث	ابو بکر محمد بن الحسین الآجری	۳۶۰
۱۰۰	ثبت	ابو محمد محمد بن امیر المکی المصری	

ج

۱۰۱	جامع الترمذی	ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی	۲۷۹
۱۰۲	جامع الرموز	شمس الدین محمد الخراسانی	۹۶۲
۱۰۳	الجامع الصحیح للبخاری	امام محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۱۰۴	الجامع الصغیر فی الفقہ	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۱۰۵	الجامع الصحیح للمسلم	مسلم بن حجاج القشیری	۲۶۱
۱۰۶	جامع الفقہ (جوامع الفقہ)	ابو نصر احمد بن محمد العتابی	۵۸۶

۱۰۷- جامع الفصولین فی الفروع	شیخ بدرالدین محمود بن اسرائیل با بن قاضی	۸۱۳
۱۰۸- الجامع الکبیر فی فروع الحنفیة	ابی الحسن عبیداللہ بن حسین الکرخی	۳۴۰
۱۰۹- جواہر الاخلاطی	برہان الدین ابراہیم بن ابوبکر الاخلاطی	
۱۱۰- الجواہر الزکیة	احمد بن ترکی بن احمد المالکی	۹۸۹
۱۱۱- جواہر الفتاوی	رکن الدین ابوبکر بن محمد بن ابی المفاخر	۵۶۵
۱۱۲- الجوہرة النیرة	ابوبکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی	۸۰۰
۱۱۳- الجرح والتعدیل فی رجال الحدیث	یحیی بن معین البغدادی	۲۳۳
۱۱۴- الجامع الصغیر فی الحدیث	علامہ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱
۱۱۵- جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)	محمد بن جریر الطبری	۳۱۰
۱۱۶- جزء حدیثی حسن بن عرفہ	ابوعلی حسن بن عرفہ	بعد از ۲۵۶
۱۱۷- الجامع لاخلاق الراوی والسامع	ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی	۴۶۳
۱۱۰- جامع احکام الصغار فی الفروع	محمد بن محمود الاسروشنی	۶۳۲
۱۱۹- جامع الادویة والاغذیة	ضیاء الدین عبداللہ بن احمد المالقی	۶۴۶
۱۲۰- جواہر العقدین فی فضل الشرفین	نورالدین علی بن احمد السمہودی المصری	۹۱۱
۱۲۱- جواہر خمسہ	محمد غوث بن عبداللہ گوالیاری	۹۷۰
۱۲۲- جمع الجوامع فی الحدیث	ابوبکر جلال الدین عبدالرحمن بن کمال الدین سیوطی	۹۱۱
۱۲۳- جوہر منظم فی زیارت قبر النبی المکرم صلی اللہ علیہ وسلم	شہاب الدین احمد بن محمد ابن حجر المکی	۹۷۴
۱۲۴- جذب القلوب الی دیار المحبوب	عبدالحق بن سیف الدین محدث دہلوی	۱۰۵۲
۱۲۵- الجامع الکبیر فی الفتاوی	امام ناصر الدین محمد بن یوسف السمرقندی	۵۵۶

ح

۱۲۶- حاشیة علی الدرر	محمد بن مصطفی ابوسعید الخادمی	۱۱۷۶
۱۲۷- حاشیة ابن شلبی علی التبیین	احمد بن محمد الشلبی	۱۰۲۱
۱۲۸- حاشیة علی الدرر	عبدالحلیم بن محمد الرومی	۱۰۱۳
۱۲۹- حاشیة علی الدرر لملا خسرو	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	۸۸۵

١٣٠ - حاشية على المقدمة العشماوية	علامہ سفطی	
١٣١ - الحاشية لسعدي آفندي على العناية	سعد الله بن عيسى الآفندي	٩٤٥
١٣٢ - الحديقة الندية شرح طريقة محمدية	عبد الغني النابلسي	١١٤٣
١٣٣ - الحاوي القدسي	قاضي جمال الدين احمد بن محمد نوح القابسي الحنفي	٦٠٠
١٣٤ - حصر المسائل في الفروع	امام ابو الليث نصر بن محمد السمرقندي الحنفي	٣٧٢
١٣٥ - حلية الاولياء في الحديث	ابو نعيم احمد بن عبد الله الاصبهاني	٤٣٠
١٣٦ - حلية المحلي شرح منية المصلي	محمد بن محمد ابن امير الحاج	٨٧٩
١٣٧ - حرز الاماني ووجه التهاني	ابو محمد قاسم بن فيره الشاطبي المالكي	٥٩٠
١٣٨ - حيوٰة الحيوان الكبرٰى للدميري	كمال الدين محمد بن موسٰى الدميري	٨٠٨
١٣٩ - الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم	شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري	٨٣٣
١٤٠ - حاشية التلويح ملا خسرو	محمد بن فراموز ملا خسرو	٨٨٥
١٤١ - حاشية التلويح حسين چلپی	حسن بن محمد شاه الفناري چلپی	٨٨٦
١٤٢ - حرز ثمين شرح حصن حصين	نور الدين علي بن سلطان محمد القاري	١٠١٤
١٤٣ - حجة الله البالغة	شاه ولي الله بن شاه عبد الرحيم الدهلوي	١١٧٩
١٤٤ - حاشيه مكتوبات شاه ولي الله	" " " " "	"
١٤٥ - حصر الشارد في اسانيد الشيخ	محمد عابد السندي	١٢٥٧
١٤٦ - حاشية الكمشري على الانوار		
١٤٧ - حاشيه كفاية الطالب الرباني		
١٤٨ - حاشية الحفني على الجامع الصغير	علامہ الحفني	
١٤٩ - الحاوي للفتاوٰى	جلال الدين عبد الرحمٰن بن كمال الدين السيوطي	٩١١
١٥٠ - حسن المقصد في عمل المولد	" " " "	"

خ

١٥١ - خزانة الروايات	قاضي جكن الحنفي	
١٥٢ - خزانة الفتاوى	طاهر بن احمد عبد الرشيد البخاري	٥٤٢

۱۵۳- خزانۃ المفتین	حسین بن محمد السمعانی السمیقانی	۷۴۰ کے بعد
۱۵۴- خلاصۃ الدلائل	حسام الدین علی بن احمد المکی الرازی	۵۹۸
۱۵۵- خلاصۃ الفتاوی	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۵۴۲
۱۵۶- الخیرات الحسان	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۱۵۷- الخصائص الکبری	جلال الدین عبد الرحمن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۱۵۸- خلاصۃ الوفا	علی بن احمد السمہودی	۹۱۱
۱۵۹- خزائن الاسرار فی شرح تنویر الابصار	علاء الدین محمد بن علی الحصکفی	۱۰۸۸

د

۱۶۰- الدرایۃ شرح الہدایۃ	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۱۶۱- الدرر (درر الحکام)	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	۸۸۵
۱۶۲- الدر المختار فی شرح تنویر الابصار	محمد بن علی المعروف علاء الدین الحصکفی	۱۰۸۸
۱۶۳- الدر النثیر	علامہ جلال الدین عبد الرحمن السیوطی	۹۱۱
۱۶۴- الدر المنثور فی التفسیر بالماثور	〃 〃 〃 〃 〃	〃

ذ

۱۶۵- ذخیرۃ العقبیٰ	یوسف بن جنید الجلبی (چلپی)	۹۰۵
۱۶۶- ذخیرۃ الفتاوی	برہان الدین محمود بن احمد	۶۱۶
۱۶۷- ذم الغیبۃ	عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	۲۸۱

ر

۱۶۸- الرحمانیۃ		
۱۶۹- رد المحتار	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۱۷۰- رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ	ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمن الدمشقی	۷۸۱
۱۷۱- غائب القرآن	ابو مروان عبد الملک بن حبیب السلمی (القرطبی)	۲۳۹

۱۷۲۔ رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء	شیخ زین الدین بابن نجیم		۹۷۰
۱۷۳۔ رد علی الجہمیۃ	عثمان بن سعید الدارمی		۲۸۰
۱۷۴۔ رسالہ نذور	مولوی اسمٰعیل دہلوی	۱۸۳۱ء	۱۲۴۶
۱۷۵۔ رسالہ قشیریہ	عبدالکریم بن ہوازن القشیری		۴۶۵
۱۷۶۔ رمز الحقائق شرح کنز الدقائق	بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی		۸۵۵
۱۷۷۔ رفع الاشتباہ عن سبل المیاہ	قاسم بن قطلوبغا المصری		۸۷۹
۱۷۸۔ رسالہ طلوع ثریا	جلال الدین عبدالرحمٰن بن کمال الدین السیوطی		۹۱۱
۱۷۹۔ رسالہ اتحاف الغرفہ	" " "		"
۱۸۰۔ رسائل ابن نجیم	زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم		۹۷۰
۱۸۱۔ رسالہ اہتداء	علی بن سلطان محمد القاری		۱۰۱۴
۱۸۲۔ رسالہ القول البلیغ فی حکم التبلیغ	احمد بن سید محمد مکی الحموی		۱۰۹۸
۱۸۳۔ رسالہ انصاف	شاہ ولی اللہ الدہلوی		۱۱۷۶
۱۸۴۔ رسائل ابن عابدین	محمد امین آفندی ابن عابدین		۱۲۵۲
۱۸۵۔ رسالہ میلاد مبارک (الکوکب الانور علی عقد الجوہر)	جعفر بن اسمٰعیل البرزنجی		۱۳۱۷
۱۸۶۔ الریاض النضرہ فی فضائل العشرہ	ابو جعفر احمد بن احمد الشہیر بالمحب الطبری المکی		۶۹۴
۱۸۷۔ رسالہ بدعت	میاں اسمٰعیل بن شاہ عبدالغنی الدہلوی	۱۸۳۱ء	۱۲۴۶
۱۸۸۔ رسالہ دعائیہ	مولوی خرم علی		
۱۸۹۔ رسالہ غایۃ المقال	ابو الحسنات محمد عبدالحی		۱۳۴۳

ز

۱۹۰۔ زاد الفقہاء	شیخ الاسلام محمد بن احمد الاسبیجابی	المتوفی اواخر القرن السادس	
۱۹۱۔ زاد الفقیر	کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام		۸۶۱
۱۹۲۔ زواہر الجواہر	محمد بن محمد التمرتاشی	تقریباً	۱۰۱۶
۱۹۳۔ زیادات	امام محمد بن حسن الشیبانی		۱۸۹
۱۹۴۔ زہر النسرین فی حدیث المعمرین	محمد بن علی الشوکانی		۱۲۵۰

۱۹۵ - زہر الربیٰ علی المجتبیٰ	جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی	۹۱۱
۱۹۶ - زہر الروض فی مسئلۃ الحوض	محمد بن عبداللہ ابن شحنہ	۹۲۱
۱۹۷ - الزواجر عن اقتراف الکبائر	شہاب الدین احمد بن محمد ابن حجر المکی	۹۷۴
۱۹۸ - زبدۃ الآثار فی اخبار قطب الاخیار	شیخ عبدالحق محدث دہلوی	۱۲۵۲
۱۹۹ - زبدۃ الاسرار فی مناقب غوث الابرار	" " "	"

س

۲۰۰ - السراج الوہاج (شرح قدوری)	ابوبکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی	۸۰۰
۲۰۱ - السنن لابن ماجۃ	ابوعبداللہ محمد بن یزید ابن ماجۃ	۲۷۳
۲۰۲ - السنن لابن منصور	سعید بن منصور الخراسانی	۲۷۳
۲۰۳ - السنن لابی داؤد	ابوداؤد سلیمان بن اشعث	۲۷۵
۲۰۴ - السنن للنسائی	ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی	۳۰۳
۲۰۵ - السنن للبیہقی	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	۴۵۸
۲۰۶ - السنن للدارقطنی	علی بن عمر الدارقطنی	۳۸۵
۲۰۷ - السنن للدارمی	عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی	۲۵۵
۲۰۸ - سیرت ابن ہشام	ابومحمد عبدالملک بن ہشام	۲۱۳
۲۰۹ - سیرت عیون الاثر	محمد بن عبداللہ ابن سید الناس	۷۳۴
۲۱۰ - سراجی فی المیراث	سراج الدین سجاوندی	ساتویں صدی ہجری
۲۱۱ - سیر اعلام النبلاء	شمس الدین محمد احمد الذہبی	۷۴۸
۲۱۲ - السعایہ فی کشف مافی شرح الوقایہ	محمد بن عبدالحی لکھنوی	۱۳۰۴
۲۱۳ - سیرت عمر بن محمد ملا	عمر بن محمد ملا	
۲۱۴ - سیرت ابن اسحاق	محمد بن اسحاق بن یسار	۱۵۱
۲۱۵ - سراج القاری		
۲۱۶ - السعدیہ		
۲۱۷ - السعی المشکور فی رد المذہب الماثور	محمد بن عبدالحی لکھنوی ہندی	۱۳۰۴

ش

۲۱۸ - الشافی	شمس الائمہ عبداللہ بن محمود الکردری	.
۲۱۹ - شرح الاربعین للنووی	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۲۲۰ - شرح الاربعین للنووی	ابراہیم ابن عطیۃ المالکی	۱۱۰۶
۲۲۱ - شرح الاربعین للنووی	علامہ احمد بن الحجازی	۹۷۸
۲۲۲ - شرح الاشباہ والنظائر	ابراہیم بن حسین بن احمد بن محمد ابن البیری	۱۰۹۹
۲۲۳ - شرح الجامع الصغیر	امام قاضی خان حسین بن منصور	۵۹۲
۲۲۴ - شرح الدرر	شیخ اسمٰعیل بن عبدالغنی النابلسی	۱۰۶۲
۲۲۵ - شرح سفر السعادۃ	شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۲۲۶ - شرح السنۃ	حسین بن منصور البغوی	۵۱۶
۲۲۷ - شرح شرعۃ الاسلام	یعقوب بن سیدی علی زادہ	۹۳۱
۲۲۸ - شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابی	ابونصر احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	۴۸۰
۲۲۹ - شرح القریبین		
۲۳۰ - شرح المسلم للنووی	شیخ ابوزکریا یحیٰی بن شرف النووی	۶۷۶
۲۳۱ - شرح معانی الآثار	ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی	۳۲۱
۲۳۲ - شرح المنظومۃ لابن وہبان	عبدالبر بن محمد ابن شحنۃ	۹۲۱
۲۳۳ - شرح المنظومۃ فی رسم المفتی	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۲۳۴ شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی	۹۱۱
۲۳۵ - شرح مواہب اللدنیۃ	علامہ محمد بن عبدالباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۲۳۶ - شرح موطا امام مالک	علامہ محمد بن عبدالباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۲۳۷ - شرح المہذب للنووی	شیخ ابوزکریا یحیٰی بن شرف النووی	۶۷۶
۲۳۸ - شرح النقایۃ	مولانا عبدالعلی محمد بن حسین البرجندی	۹۳۲
۲۳۹ - شرح الوقایۃ	صدر الشریعۃ عبیداللہ بن مسعود	۷۴۷
۲۴۰ - شرح الہدایۃ	محمد بن محمد بن محمد ابن شحنۃ	۸۹۰

۲۴۱۔ شرعۃ الاسلام	امام الاسلام محمد بن ابی بکر	۵۷۳
۲۴۲۔ شعب الایمان	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	۴۵۸
۲۴۳۔ شرح الجامع الصغیر	احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	۴۸۰
۲۴۴۔ شرح الجامع الصغیر	عمر بن عبدالعزیز الحنفی	۵۳۶
۲۴۵۔ الشفاء فی تعریف حقوق المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم	ابوالفضل عیاض بن موسیٰ قاضی	۵۴۴
۲۴۶۔ شرح شافیہ ابن حاجب	رضی الدین محمد بن الحسن الاسترابادی	۶۸۶
۲۴۷۔ شرح کافیہ ابن حاجب	〃 〃 〃 〃	〃
۲۴۸۔ شرح طوالع الانوار	محمود بن عبدالرحمان الاصفہانی	۷۳۹
۲۴۹۔ شفاء السقام فی زیارۃ خیر الانام	تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکی	۷۵۶
۲۵۰۔ شرح عقائد النسفی	سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی	۷۹۲
۲۵۱۔ شرح المقاصد	〃 〃 〃 〃 〃	〃
۲۵۲۔ شرح المواقف	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	۸۱۶
۲۵۳۔ شرح السراجی	〃	〃
۲۵۴۔ شرح چغمینی	موسیٰ پاشا بن محمد الرومی	۸۴۱
۲۵۵۔ شرح حاشیہ الکنز ملامسکین	معین الدین الہروی ملامسکین	۹۵۴
۲۵۶۔ شرح فقہ اکبر	علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
۲۵۷۔ شرح عین العلم	〃 〃 〃 〃	〃
۲۵۸۔ شرح قصیدہ الطیب النغم	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم الدہلوی	۱۱۷۹
۲۵۹۔ شرح قصیدہ ہمزیہ	〃 〃 〃 〃	〃
۲۶۰۔ شرح رباعیات	〃 〃 〃 〃	〃
۲۶۱۔ شرح فواتح الرحموت	〃 〃 〃	〃
۲۶۲۔ شفاء العلیل	〃 〃 〃	〃
۲۶۳۔ شرح النقایہ لابی المکارم	ابوالمکارم بن عبداللہ بن محمد 〃	بعد از ۹۰۷
۲۶۴۔ شرف المصطفیٰ	حافظ عبدالملک بن محمد نیشاپوری	۴۰۶
۲۶۵۔ شرح مقدمہ عشماویہ	احمد بن ترکی المالکی	

۲۶۶ - شرح جامع الاصول للمضیف	مبارک بن محمد المعروف بابن الاثیر الجزری	۶۰۶
۲۶۷ - شرح الملتقی للبہنسی	محمد بن محمد المعروف بابن البہنسی	۹۸۷
۲۶۸ - شرح درر البحار	عبدالوہاب ابن احمد الشہیر بابن وہبان	۷۶۸

ص

۲۶۹ - صحاح الجوہری	اسمٰعیل بن حماد الجوہری	۳۹۳
۲۷۰ - صحیح ابن حبان (کتاب التقاسیم والانواع)	محمد بن حبان	۳۵۴
۲۷۱ - صحیح ابن خزیمہ	محمد بن اسحاق ابن خزیمہ	۳۱۱
۲۷۲ - الصراح	ابوالفضل محمد بن عمر بن خالد القرشی	۶۹۰ تقریباً
۲۷۳ - صغیری شرح منیہ	ابراہیم الحلبی	۹۵۶
۲۷۴ - صراط مستقیم	سید احمد شہید بریلوی	۱۲۴۶
۲۷۵ - الصواعق المحرقہ	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳

ط

۲۷۶ - الطحطاوی علی الدر	سید احمد الطحطاوی	۱۳۰۲
۲۷۷ - الطحطاوی علی المراقی	سید احمد الطحطاوی	۱۳۰۲
۲۷۸ - طبقات المقرئین	محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۲۷۹ - طبقات القراء	محمد بن محمد الجزری	۸۳۳
۲۸۰ - الطریقۃ المحمدیۃ	محمد بن پیر علی المعروف برکلی	۹۸۱
۲۸۱ - طلبۃ الطلبۃ	نجم الدین عمر بن محمد النسفی	۵۳۷

ع

۲۸۲ - عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری	علامہ بدرالدین ابی محمد محمود بن احمد العینی	۸۵۵
۲۸۳ - العنایۃ شرح الہدایۃ	اکمل الدین محمد بن محمد البابرتی	۷۸۶
۲۸۴ - عنایۃ القاضی حاشیۃ علی تفسیر البیضاوی	شہاب الدین الخفاجی	۱۰۶۹

۲۸۵ - عیون المسائل	ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی	۳۷۸
۲۸۶ - عقود الدریۃ	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۰۲
۲۸۷ - عدۃ	کمال الدین محمد بن احمد الشہیر بطاشکبری	۱۰۳۰
۲۸۸ - عمل الیوم واللیلۃ	ابوبکر احمد بن محمد ابن السنی	۳۶۴
۲۸۹ - عوارف المعارف	شہاب الدین سہروردی	۶۳۲
۲۹۰ - عقد الفرید	ابو عبداللہ محمد بن عبد القوی المقدسی	۶۹۹
۲۹۱ - عین العلم	محمد بن عثمان بن عمر الحنفی البلخی	۸۳۰
۲۹۲ - عقد الجید	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم الدہلوی	۱۱۷۹
۲۹۳ - عقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ	محمد امین آفندی ابن عابدین	۱۲۵۲
۲۹۴ - عمدۃ الرعایہ فی حل شرح الوقایہ	محمد بن عبد الحی اللکھنوی	۱۳۰۴

غ

۲۹۵ - غایۃ البیان شرح الہدایۃ	شیخ قوام الدین امیر کاتب ابن امیر الاتقانی	۷۵۸
۲۹۶ - غرر الاحکام	قاضی محمد بن فرامرز ملا خسرو	۸۸۵
۲۹۷ - غریب الحدیث	ابو الحسن علی بن مغیرۃ البغدادی المعروف باثرم	۲۳۰
۲۹۸ - غمز عیون البصائر	احمد بن محمد الحموی المکی	۱۰۹۸
۲۹۹ - غنیۃ ذوالاحکام	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۳۰۰ - غنیۃ المستملی	محمد ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶
۳۰۱ - غیث النفع فی القراء السبع	یحیٰی بن شرف النووی	۶۷۶

ف

۳۰۲ - فتح الباری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۳۰۳ - فتح القدیر	کمال الدین محمد بن عبد الواحد بابن الہمام	۸۶۱
۳۰۴ - فتاوی النسفی	امام نجم الدین النسفی	۵۳۷
۳۰۵ - فتاوی بزازیہ	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	۸۲۷

۳۰۶ - فتاویٰ حجہ		
۳۰۷ - فتاویٰ خیریہ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی الرملی	۱۰۸۱
۳۰۸ - فتاویٰ سراجیہ	سراج الدین علی بن عثمان الاوشی	۵۷۵
۳۰۹ - فتاویٰ عطاء بن حمزہ	عطاء بن حمزہ السغدی	
۳۱۰ - فتاویٰ غیاثیہ	داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی	
۳۱۱ - فتاویٰ قاضی خان	حسن بن منصور قاضی خان	۵۹۲
۳۱۲ - فتاویٰ ہندیہ	جمعیت علماء اورنگ زیب عالمگیر	
۳۱۳ - فتاویٰ ظہیریہ	ظہیر الدین ابوبکر محمد بن احمد	۶۱۹
۳۱۴ - فتاویٰ ولوالجیہ	عبد الرشید بن ابی حنیفہ الولوالجی	۵۴۰
۳۱۵ - فتاویٰ الکبریٰ	امام صدر الشہید حسام الدین عمر بن عبد العزیز	۵۳۶
۳۱۶ - فقہ الاکبر	الامام الاعظم ابی حنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی	۱۵۰
۳۱۷ - فتح المعین	سید محمد ابی السعود الحنفی	
۳۱۸ - فتح المعین شرح قرۃ العین	زین الدین بن علی بن احمد الشافعی	۸۷۲
۳۱۹ - الفتوحات المکیۃ	محی الدین محمد بن علی بن عربی	۶۳۸
۳۲۰ - فواتح الرحموت	عبد العلی محمد بن نظام الدین الکندی	۱۲۲۵
۳۲۱ - الفوائد	تمام بن محمد بن عبد اللہ البجلی	۴۱۴
۳۲۲ - فوائد المخصصۃ	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۳۲۳ - فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	عبد الرؤف المناوی	۱۰۳۱
۳۲۴ - فوائد سمویۃ	اسمٰعیل بن عبد اللہ الملقب بسمویۃ	۲۶۷
۳۲۵ - فضائل القرآن لابن ضریس	ابو عبد اللہ محمد بن ایوب ابن ضریس البجلی	۲۹۴
۳۲۶ - فوائد الخلعی	ابو الحسن علی بن الحسین الموصلی	۴۹۲
۳۲۷ - فصول العمادی	محمد بن محمود اسروشنی	۶۳۶
۳۲۸ - فتاویٰ تاتارخانیہ	عالم بن العلاء الانصاری الدہلوی	۷۸۶
۳۲۹ - فتح المغیث	امام محمد بن عبد الرحمٰن السخاوی	۹۰۳
۳۳۰ - فتاویٰ زینیہ	زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم	۹۷۰

۳۳۱ - فتح المعین شرح اربعین	شہاب الدین احمد بن محمد ابن حجر المکی	۹۷۴
۳۳۲ - فتح الالٰہ شرح المشکاۃ	" " " "	"
۳۳۳ - فتاوی الفقہیہ ابن حجر مکی	" " "	"
۳۳۴ - فتاوی القرویہ	محمد بن حسین الانقروی	۱۰۹۸
۳۳۵ - فتاوی اسعدیہ	سید اسعد ابن ابی بکر المدنی الحسینی	۱۱۱۶
۳۳۶ - فوائد مجموعہ شوکانی	محمد بن علی بن محمد الشوکانی	۱۲۵۰
۳۳۷ - فتاوی جمال بن عمر المکی	جمال بن عمر المکی	۱۲۸۴
۳۳۸ - فضل لباس العمائم	ابو عبداللہ محمد بن وضاح	
۳۳۹ - فتاوی قاعدیہ	ابو عبداللہ محمد بن علی القاعدی	
۳۴۰ - فتاوی غزی	محمد بن عبداللہ التمرتاشی	۱۰۰۴
۳۴۱ - فتاوی شمس الدین الرملی		
۳۴۲ - فتح الملک المجید		
۳۴۳ - فتح العزیز (تفسیر عزیزی)	عبدالعزیز بن ولی اللہ الدہلوی	۱۲۳۹

ق

۳۴۴ - القاموس المحیط	محمد بن یعقوب الفیروز آبادی	۸۱۷
۳۴۵ - قرۃ العین	زین الدین بن علی بن احمد الشافعی	۹۷۲
۳۴۶ - القنیۃ	نجم الدین مختار بن محمد الزاہدی	۶۵۸
۳۴۷ - القرآن الکریم		
۳۴۸ - قوت القلوب فی معاملۃ المحبوب	ابو طالب محمد بن علی المکی	۳۸۶
۳۴۹ - القول المسدد	شہاب الدین احمد بن علی العسقلانی	۸۵۲
۳۵۰ - قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم الدہلوی	۱۱۷۶
۳۵۱ - القول الجمیل	" " " "	"
۳۵۲ - قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار	محمد بن عبدالحی لکھنوی انصاری	۱۳۰۴
۳۵۳ - القول الصواب فی فضل عمر بن الخطاب	ابراہیم بن عبداللہ الیمنی	"

ک

۳۵۴	الکافی فی الفروع	حاکم شہید محمد بن محمد	۳۳۴
۳۵۵	الکامل لابن عدی	ابو احمد عبداللہ بن عدی	۳۶۵
۳۵۶	الکبریت الاحمر	سید عبدالوہاب الشعرانی	۹۷۳
۳۵۷	کتاب الآثار	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۳۵۸	کتاب الآثار	امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری	۱۸۲
۳۵۹	کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام	ابو المحاسن محمد بن علی	
۳۶۰	کتاب السواک	ابو نعیم احمد بن عبداللہ	۴۳۰
۳۶۱	کتاب الہدیۃ لابن عماد	عبدالرحمن بن محمد عماد الدین بن محمد العمادی	۱۰۵۰
۳۶۲	کتاب الطہور	لابی عبید	
۳۶۳	کتاب العلل علی ابواب الفقہ	ابو محمد عبدالرحمن ابن ابی حاتم محمد الرازی	۳۲۷
۳۶۴	کتاب الاصل	امام محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۳۶۵	کتاب الوسوسۃ	ابوبکر بن ابی داؤد	
۳۶۶	کشف الاسرار	علاء الدین عبدالعزیز بن احمد البخاری	۷۳۰
۳۶۷	کشف الرمز	علامۃ المقدسی	
۳۶۸	کشف الاستار عن زوائد البزار	امین الدین عبدالوہاب بن وہبان الدمشقی	۷۶۸
۳۶۹	کنز العمال	علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین	۹۷۵
۳۷۰	الکفایۃ	جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی	۸۰۰ تقریباً
۳۷۱	کف الرعاع	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۳۷۲	کنز الدقائق	عبداللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰
۳۷۳	الکنی للحاکم	ابو عبداللہ الحاکم	۴۰۵
۳۷۴	الکواکب الدراری	شمس الدین محمد بن یوسف الشافعی الکرمانی	۷۸۶
۳۷۵	کتاب الجرح والتعدیل	محمد بن حبان التمیمی	۳۵۴
۳۷۶	کتاب المغازی	یحیی بن سعید القطان	۱۹۸

۳۷۷ - کتاب الصمت	عبداللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	۲۸۱
۳۷۸ - کتاب الزہد	عبداللہ بن مبارک	۱۸۰
۳۷۹ - الکشاف عن حقائق التنزیل	جاراللہ محمود بن عمر الزمخشری	۵۳۸
۳۸۰ - کتاب الحجۃ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ	ابوعبداللہ محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۳۸۱ - کتاب المشیخۃ امام محمد	" " "	"
۳۸۲ - کتاب المراسیل	سلیمان بن اشعث السجستانی	۲۷۵
۳۸۳ - کتاب البعث والنشور	عبداللہ بن محمد ابن ابی الدنیا	۲۸۱
۳۸۴ - کتاب الاخوان	ابوبکر عبداللہ بن محمد ابن ابی الدنیا	"
۳۸۵ - کتاب الضعفاء الکبیر	ابوجعفر محمد بن عمرو العقیلی المکی	۳۲۲
۳۸۶ - کتاب الزہد الکبیر للبیہقی	احمد بن حسن البیہقی	۴۵۸
۳۸۷ - کتاب الرواۃ عن مالک ابن انس	ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی	۴۶۳
۳۸۸ - کتاب الحجۃ علی تارک المحجۃ	نصر بن ابراہیم المقدسی	۴۹۰
۳۸۹ - کیمیائے سعادت	امام محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۳۹۰ - کفایۃ الطالب الربانی شرح لرسالہ ابن ابی زہر القہروانی	ابوالحسن علی بن ناصر الدین الشاذلی	۹۳۹
۳۹۱ - کشف الظنون	مصطفیٰ بن عبداللہ حاجی خلیفہ	۱۰۶۷
۳۹۲ - کشف الغمہ	شیخ عبدالوہاب بن احمد الشعرانی	۹۷۳
۳۹۳ - کتاب الصفین	یحییٰ بن سلیمان الجعفی (استاد امام بخاری)	
۳۹۴ - کتاب المصاحف ابن الانباری		
۳۹۵ - کمالین حاشیہ جلالین	شیخ سلام اللہ بن محمد شیخ الاسلام محدث رامپوری	۱۲۳۳
۳۹۶ - کتاب المغازی	محمد بن عمر بن واقد الواقدی	۲۰۷

ل

۳۹۷ - لمعات التنقیح	علامہ شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۳۹۸ - لقط المرجان فی اخبار الجان	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن بن محمد السیوطی	۹۱۱

۲۹۹ - لسان العرب	جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور المصری	۷۱۱
۴۰۰ - الآلی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ۔ ابوبکر عبدالرحمٰن بن کمال الدین السیوطی		۹۱۱
۴۰۱ - لواقح الانوار القدسیہ المنتخب من الفتوحات المکیہ	عبدالوہاب بن احمد الشعرانی	۹۷۳

م

۴۰۲ - مبارق الازہار	الشیخ عبداللطیف بن عبدالعزیز ابن الملک	۸۰۱
۴۰۳ - مبسوط خواہرزادہ	بکر خواہرزادہ محمد بن حسن البخاری الحنفی	۴۸۳
۴۰۴ - مبسوط السرخسی	شمس الائمۃ محمد بن احمد السرخسی	۴۸۳
۴۰۵ - مجری الانہر شرح ملتقی الابحر	نورالدین علی الباقانی	۹۹۵
۴۰۶ - مجمع بحار الانوار	محمد طاہر الفتنی	۹۸۱
۴۰۷ - مجموع النوازل	احمد بن موسیٰ بن عیسیٰ	۵۵۰
۴۰۸ - مجمع الانہر فی شرح ملتقی الابحر	عبدالرحمٰن بن محمد بن سلیمان المعروف بداماد آفندی شیخی زادہ	۱۰۷۸
۴۰۹ - المحیط البرہانی	امام برہان الدین محمود بن تاج الدین	۶۱۶
۴۱۰ - المحیط الرضوی	رضی الدین محمد بن محمد السرخسی	۶۷۱
۴۱۱ - مختارات النوازل	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۴۱۲ - مختار الصحاح	محمد بن ابی بکر عبدالقادر الرازی	۶۶۰
۴۱۳ - المختارۃ فی الحدیث	ضیاء الدین محمد بن عبدالواحد	۶۴۳
۴۱۴ - المختصر	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۴۱۵ - مدخل الشرع الشریف	ابن الحاج ابی عبداللہ محمد بن محمد العبدری	۷۳۷
۴۱۶ - مراقی الفلاح شرح نورالایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۴۱۷ - مرقات شرح مشکوٰۃ	علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴
۴۱۸ - مرقات الصعود	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۴۱۹ - مستخلص الحقائق	ابراہیم بن محمد الحنفی	
۴۲۰ - المستدرک للحاکم	ابوعبداللہ الحاکم	۴۰۵
۴۲۱ - المستصفی شرح الفقہ النافع	حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰

۴۲۲ - مسلم الثبوت	محب اللہ البہاری	۱۱۱۹
۴۲۳ - مسند ابی داؤد	سلیمان بن داؤد الطیالسی	۲۰۴
۴۲۴ - مسند ابی یعلیٰ	احمد بن علی الموصلی	۳۰۷
۴۲۵ - مسند اسحٰق ابن راہویہ	حافظ اسحٰق ابن راہویہ	۲۳۸
۴۲۶ - مسند الامام احمد بن حنبل	امام احمد بن محمد بن حنبل	۲۴۱
۴۲۷ - المسند الکبیر فی الحدیث	حافظ ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار	۲۹۲
۴۲۸ - المسند الکبیر فی الحدیث	ابو محمد عبد بن محمد حمید الکشی	۲۹۴
۴۲۹ - مسند الفردوس	شہردار بن شیرویہ الدیلمی	۵۵۸
۴۳۰ - مصباح المنیر	احمد بن محمد بن علی	۷۷۰
۴۳۱ - المصفّٰی	حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۴۳۲ - مصنف ابن ابی شیبۃ	ابوبکر عبداللہ بن محمد احمد النسفی	۲۳۵
۴۳۳ - مصنف عبدالرزاق	ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی	۲۱۱
۴۳۴ - مصباح الدجی	امام حسن بن محمد الصغانی الہندی	۶۵۰
۴۳۵ - معرفۃ الصحابۃ	ابونعیم احمد بن عبداللہ الاصبہانی	۴۳۰
۴۳۶ - المعجم الاوسط	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۴۳۷ - المعجم الصغیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۴۳۸ - المعجم الکبیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۴۳۹ - معراج الدرایۃ	قوام الدین محمد بن محمد البخاری	۷۴۹
۴۴۰ - مشکوٰۃ المصابیح	شیخ ولی الدین العراقی	۷۴۲
۴۴۱ - المغنی فی الاصول	شیخ عمر بن محمد الخبازی الحنفی	۶۹۱
۴۴۲ - المغرب	ابوالفتح ناصر بن عبدالسید المطرزی	۶۱۰
۴۴۳ - مختصر القدوری	ابوالحسین احمد بن محمد القدوری الحنفی	۴۲۸
۴۴۴ - مفاتیح الجنان	یعقوب بن سیدی علی	۹۳۱
۴۴۵ - المفردات للامام راغب	حسین بن محمد بن مفضل الاصفہانی	۵۰۲
۴۴۶ - المقدمۃ العشماویۃ فی الفقہ المالکیۃ	ابوالعباس عبد الباری العشماوی المالکی	

۴۴۷ - الملتقط (فی فتاوی ناصری)	ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی	۵۵۶
۴۴۸ - مجمع الزوائد	نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	۸۰۷
۴۴۹ - مناقب الکردری	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	۸۲۷
۴۵۰ - المنتقی (فی الحدیث)	عبد اللہ بن علی ابن جارود	۳۰۷
۴۵۱ - المنتقی فی فروع الحنیفہ	الحاکم الشہیر محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴
۴۵۲ - منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۴۵۳ - منح الغفار	محمد بن عبد اللہ التمرتاشی	۱۰۰۴
۴۵۴ - ملتقی الابحر	امام ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶
۴۵۵ - منہاج النووی (شرح صحیح مسلم)	شیخ ابو زکریا یحیی بن شرف النواوی	۶۷۶
۴۵۶ - مجمع البحرین	مظفر الدین احمد بن علی بن ثعلب الحنفی	۶۹۴
۴۵۷ - المبتغی	شیخ عیسی بن محمد ابن ایناج الحنفی	
۴۵۸ - المبسوط	عبد العزیز بن احمد الحلوانی	۴۵۶
۴۵۹ - مسند فی الحدیث	الحافظ ابو الفتح نصر بن ابراہیم الہروی	۵۱۰
۴۶۰ - المسند الکبیر	یعقوب بن شیبۃ السدوسی	۲۶۲
۴۶۱ - منیۃ المصلی	سدید الدین محمد بن محمد الکاشغری	۷۰۵
۴۶۲ - موطا امام مالک	امام مالک بن انس المدنی	۱۷۹
۴۶۳ - موارد الظمآن	نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	۸۰۷
۴۶۴ - مشکلات	احمد بن مظفر الرازی	۶۳۲
۴۶۵ - مہذب	ابی اسحق ابن محمد الشافعی	۴۷۶
۴۶۶ - میزان الشریعۃ الکبری	عبد الوہاب الشعرانی	۹۷۳
۴۶۷ - میزان الاعتدال	محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۴۶۸ - المستخرج علی الصحیح البخاری	احمد بن موسی ابن مردویہ	۴۱۰
۴۶۹ - مکارم الاخلاق	محمد بن جعفر الخرائطی	۳۲۷
۴۷۰ - مسند الامام اعظم	ابو حنیفہ نعمان بن ثابت	۱۵۰
۴۷۱ - موطا الامام محمد	ابو عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی	۱۸۹

۴۷۲ ـ المسند فی الحدیث	حسن بن سفیان النسوی	۳۰۳
۴۷۳ ـ معالم السنن لابی سلیمان الخطابی	احمد بن محمد بن ابراہیم الخطابی	۳۸۸
۴۷۴ ـ مقاماتِ حریری	قاسم بن علی الحریری	۵۱۶
۴۷۵ ـ معالم التنزیل تفسیر البغوی	ابو محمد الحسین بن مسعود البغوی	۵۱۶
۴۷۶ ـ الملل والنحل	ابو الفتح محمد بن عبدالکریم الشہرستانی	۵۴۸
۴۷۷ ـ موضوعاتِ ابن جوزی	ابو الفرج عبدالرحمٰن بن علی بن الجوزی	۵۹۷
۴۷۸ ـ مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث	ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن ابن الصلاح	۶۴۲
۴۷۹ ـ مختصر سنن ابی داؤد للحافظ المنذری	عبدالعظیم بن عبدالقوی المنذری	۶۵۶
۴۸۰ ـ مدارک التنزیل تفسیر النسفی	ابو البرکات عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۴۸۱ ـ المواقف السلطانیہ فی علم الکلام	عضد الدین عبدالرحمٰن بن رکن الدین احمد	۷۵۶
۴۸۲ ـ مقدمہ جزریہ	محمد بن محمد الجزری	۸۳۳
۴۸۳ ـ مقاصد حسنہ	شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن السخاوی	۹۰۲
۴۸۴ ـ المواہب اللدنیہ	احمد بن محمد القسطلانی	۹۲۳
۴۸۵ ـ المنح الفکریہ شرح مقدمہ جزریہ	علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
۴۸۶ ـ المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط	" " " "	"
۴۸۷ ـ ماثبت بالسنۃ	شیخ عبدالحق بن سیف الدین الدہلوی	۱۰۵۲
۴۸۸ ـ المیبذی	قاضی میر حسین بن معین الدین	۱۰۹۶
۴۸۹ ـ مسوی مصفی شرح موطا امام مالک	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم الدہلوی	۱۱۷۹
۴۹۰ ـ مکتوبات شاہ ولی اللہ	" " " "	"
۴۹۱ ـ مکتوبات	مرزا مظہر جان جاناں	۱۱۹۵ھ
۴۹۲ ـ ملفوظات	" " "	"
۴۹۳ ـ معمولات	" " " "	"
۴۹۴ ـ مخزنِ ادویہ فی الطب	محمد حسین بن محمد الہادی بہادر خاں	
۴۹۵ ـ مجموعہ فتاوٰی	ابو الحسنات محمد عبدالحی	۱۲۴۳
۴۹۶ ـ معیار الحق	سید نذیر حسین الدہلوی	

۴۹۷ - مظاہر حق	مولوی نذیر الحق میرٹھی	
۴۹۸ - مکتوبات امام ربانی	شیخ احمد سرہندی	۱۰۳۴
۴۹۹ - مناصحہ فی تحقیق مسئلۃ المصافحہ		
۵۰۰ - مفتاح الصلوٰۃ		
۵۰۱ - مجتبیٰ شرح قدوری		
۵۰۲ - مشیخہ ابن شاذان		
۵۰۳ - معرفۃ الصحابہ لابی نعیم	احمد بن عبداللہ اصبہانی	۴۳۰
۵۰۴ - مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)	امام فخر الدین رازی	۶۰۶

ن

۵۰۵ - النقایۃ مختصر الوقایۃ	عبداللہ بن مسعود	۷۴۵
۵۰۶ - نصب الرایۃ	ابو محمد عبداللہ بن یوسف الحنفی الزیلعی	۷۶۲
۵۰۷ - نور الایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۵۰۸ - النہایۃ	حسام الدین حسین بن علی السغناقی	۷۱۱
۵۰۹ - النہایۃ لابن اثیر	مجد الدین مبارک بن محمد الجزری ابن اثیر	۶۰۶
۵۱۰ - النہر الفائق	عمر بن نجیم المصری	۱۰۰۵
۵۱۱ - نوادر فی الفقہ	ہشام بن عبیداللہ المازنی الحنفی	۲۰۱
۵۱۲ - نور العین	محمد بن احمد المعروف بنشانجی زادہ	۱۰۳۱
۵۱۳ - النوازل فی الفروع	ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی	۳۷۶
۵۱۴ - نوادر الاصول فی معرفۃ اخبار الرسول	ابو عبداللہ محمد بن علی الحکیم الترمذی	۲۵۵

و

۵۱۵ - الوافی فی الفروع	عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۵۱۶ - الوجیز فی الفروع	ابو حامد محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۵۱۷ - الوقایۃ	محمود بن صدر الشریعۃ	۶۷۳

۵۱۸ - الوسیط فی الفروع	ابی حامد محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵

ھ

۵۱۹ - الھدایۃ فی شرح البدایۃ	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳

ی

۵۲۰ - الیواقیت والجواہر	سید عبدالوہاب الشعرانی	۹۷۳
۵۲۱ - ینابیع فی معرفۃ الاصول	ابی عبداللہ محمد ابن رمضان الرومی	۷۶۹

ضمیمہ
ماخذ و مراجع

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف کتاب	سن وفات ہجری
	ا		
۱ ـ	انوار التنزیل فی اسرار التاویل (تفسیر البیضاوی)	ناصر الدین ابو سعید عبد اللہ بن عمر البیضاوی	۶۹۱/۶۹۶/۶۸۵ ہدیۃ العارفین ۱/۴۶۳
۲ ـ	الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب	ابو عمر یوسف بن عبد اللہ النمری القرطبی	۴۶۲
۳ ـ	اوضح رمز علی شرح نظم الکنز	علی بن محمد ابن غانم المقدسی	۱۰۰۴
۴ ـ	الاستذکار	یوسف بن عبد اللہ ابن عبد البر الاندلسی	۴۶۳
۵ ـ	الافراد	علی بن عمر الدارقطنی	۳۸۵
۶ ـ	الایضاح فی شرح التجرید	امام ابو الفضل عبد الرحمن بن احمد الکرمانی	۵۴۳
۷ ـ	اسباب النزول	ابو الحسن علی بن احمد الواحدی	۴۶۸
۸ ـ	ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح	شاہ محمد اسمٰعیل بن شاہ عبد الغنی دہلوی	۱۲۴۶
۹ ـ	انفاس العارفین	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم	۱۱۷۶
۱۰ ـ	انسان العین	〃 〃 〃 〃	〃
۱۱ ـ	انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون	علی بن برہان الدین حلبی	۱۰۴۴
۱۲ ـ	ارشاد الطالبین	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	۱۲۲۵
۱۳ ـ	الاعلام باعلام بلد اللہ الحرام	قطب الدین محمد بن احمد الحنفی	۹۸۹

۱۴	ارشاد الساری الی مناسک الملا علی القاری	حسین بن محمد سعید عبد الغنی المکی الحنفی	
۱۵	الآداب الحمیدہ والاخلاق	محمد بن جریر الطبری	۳۱۰
۱۶	الاربعین طائیہ	ابو الفتح محمد بن محمد الطائی الہمدانی	۵۵۵
۱۷	انیس الغریب	جلال الدین عبد اللہ بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱
۱۸	الارشاد فی الکلام	امام ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی الشہیر بامام الحرمین	۴۷۸
۱۹	افضل القرار لقراء ام القراء	احمد بن محمد ابن حجر مکی	۹۷۴
۲۰	الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الاخبار	محمد بن موسیٰ الحازمی الشافعی	۵۸۴

ت

۲۱	تلخیص الجامع الکبیر	کمال الدین محمد بن عباد الحنفی	۶۵۲
۲۲	تحفۃ الحریص فی شرح التلخیص	علی بن بلبان الفارسی المصری الحنفی	۷۳۹
۲۳	تقویۃ الایمان	شاہ محمد اسمٰعیل بن شاہ عبد الغنی دہلوی	۱۲۴۶
۲۴	تعلیم المتعلم	امام برہان الدین الزرنوجی	
۲۵	الترغیب والترہیب	ابو القاسم اسمٰعیل بن محمد الاصبہانی	۵۳۵
۲۶	تذکرۃ الموتیٰ والقبور	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	۱۲۲۵
۲۷	التثبیت عند التبییت	جلال الدین عبد الرحمٰن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۲۸	تلخیص الادلہ لقواعد التوحید	ابو اسحٰق ابراہیم بن اسمٰعیل الصفار البخاری	۵۳۴
۲۹	تفہیم المسائل		
۳۰	تنبیہ الغافل والوسنان	ابن محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲

ث

۳۱	ثقفیات	ابو عبد اللہ قاسم بن الفضل الثقفی الاصفہانی	۴۸۹
۳۲	ثواب الاعمال لابن حبان	محمد بن حبان	۳۵۴

ج

۳۳	الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)	ابو عبد اللہ محمد بن احمد القرطبی	۶۷۱

۳۴ - جامع المضمرات والمشکلات (شرح قدوری)	یوسف بن عمر الصوفی	۸۳۲
۳۵ - جد الممتار علی رد المحتار	امام احمد رضا بن نقی علی خاں	۱۳۴۰

ح

۳۶ - الحسامی	محمد بن محمد بن عمر حسام الدین الحنفی	۶۴۴
۳۷ - حاشیہ درر غرر نابلسی	اسمٰعیل بن عبد الغنی نابلسی	۱۰۶۲
۳۸ - حسن التوسل فی زیارۃ افضل الرسل	عبد القادر الفاکہی	۹۸۲
۳۹ - حواشی علی معالم التنزیل	امام احمد رضا خاں بن نقی علی خاں	۱۳۴۰
۴۰ - حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین	" " " " " " " "	"

خ

۴۱ - خلاصۃ خلاصۃ الوفی	نور الدین علی بن احمد السمہودی	۹۱۱

د

۴۲ - دلائل النبوۃ	ابوبکر بن احمد بن حسین البیہقی	۴۵۸
۴۳ - در ثمین فی مبشرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم	۱۱۷۶
۴۴ - در منظم فی مولد النبی المعظم " " "	ابو القاسم محمد بن عثمان اللؤلؤی الدمشقی	۸۶۷
۴۵ - کتاب الدعوات	احمد بن حسین البیہقی	۴۵۸
۴۶ - الدرۃ المضیئۃ فی زیارۃ المصطفویۃ	نور الدین علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
۴۷ - الدرۃ الثمینۃ فی اخبار المدینۃ	حافظ محب الدین محمد بن محمود بن نجار	۶۴۳
۴۸ - الدرر السنیۃ فی الرد علی الوہابیۃ	مفتی احمد بن السید زینی دحلان	۱۳۰۴

ذ

۴۹ - ذکر الموت	عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا البغدادی	۲۸۱

ر

۵۰ ۔ رفع الانتقاض و دفع الاعتراض الخ	محمد امین ابن عابدین الشہیر بابن عابدین	۱۲۵۲

س

۵۱ ۔ سلفیات من اجزاء الحدیث	حافظ ابوالطاہر احمد بن محمد السلفی	۵۸۶
۵۲ ۔ السراج المنیر فی شرح جامع الصغیر	علی بن محمد بن ابراہیم المعری العزیزی	۱۰۷۰
۵۳ ۔ سُنن الہدی	عبدالغنی بن احمد بن شاہ عبدالقدوس گنگوہی	۰
۵۴ ۔ سُنن فی الحدیث	حافظ ابوعلی سعید بن عثمان ابن السکن البغدادی	۳۵۳

ش

۵۵ ۔ شرح رسالہ فضالیہ	علامہ ابراہیم بن محمد الباجوری	۱۲۷۶
۵۶ ۔ شرح الصغری	علامہ محمد یوسف السنوسی	۸۹۵
۵۷ ۔ الشامل فی فروع الحنفیہ	ابوالقاسم اسمٰعیل بن حسین البیہقی الحنفی	۴۰۲
۵۸ ۔ شرح صحیح بخاری الکواکب الدراری	محمد بن یوسف الکرمانی	۷۹۶
۵۹ ۔ شفاء العلیل شرح القول الجمیل	مولوی خرم علی بلہوری	غالباً ۱۲۷۱
۶۰ ۔ شرح صحیح بخاری	ناصرالدین علی بن محمد ابن منیر	
۶۱ ۔ شرح زیج سلطانی	عبدالعلی بن محمد بن حسین	۹۳۳
۶۲ ۔ شفاء العلیل وبل الغلیل	ابن عابد بن محمد امین آفندی	۱۳۵۲

ص

۶۳ ۔ الصحاح الماثورہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم		
۶۴ ۔ صغری شرح منیۃ المصلی	شیخ ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶
۶۵ ۔ صراط مستقیم	شاہ محمد اسمٰعیل بن عبدالغنی دہلوی	۱۲۴۶

ط

۶۶ ـ الطبقات الکبریٰ	محمد بن سعد الزہری	۲۳۰

غ

۶۷ ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تفسیر نیشاپوری)	نظام الدین حسن بن محمد نیشاپوری	۷۲۸
۶۸ ـ غریب الحدیث	قاسم بن سلام البغدادی	۲۲۴
۶۹ ـ غریب الحدیث	ابراہیم بن اسحٰق الحربی	۲۸۵
۷۰ ـ غایۃ الاوطار ترجمہ درمختار	مولوی خرم علی بلہوری	غالباً ۱۲۷۱

ف

۷۱ ـ الفتوحات الالٰہیۃ (تفسیر جمل)	سلیمان بن عمر الشافعی الشہیر بالجمل	۱۲۰۴
۷۲ ـ الفرج بعد الشدۃ	عبداللہ بن محمد ابن ابی الدنیا البغدادی	۲۸۱
۷۳ ـ فاتح شرح قدوری		
۷۴ ـ فوائد حاکم وخلاص		
۷۵ ـ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	عبدالرؤف المناوی	۱۰۳۱
۷۶ ـ فیوض الحرمین	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم	۱۱۷۶
۷۷ ـ فتاویٰ شاہ رفیع الدین	شاہ رفیع الدین	۱۱۳۳
۷۸ ـ الفتح المبین شرح اربعین نووی	احمد بن محمد ابن حجر مکی	۹۷۴
۷۹ ـ فصل الخطاب فی رد ضلالات ابن عبدالوہاب		
۸۰ ـ فتوح الغیب	سید شیخ عبدالقادر گیلانی	۵۶۱
۸۱ ـ فتاویٰ عزیزی	عبدالعزیز بن ولی اللہ الدہلوی	۱۰۰۴

ق

۸۲ ـ قرۃ عیون الاخیار	محمد امین ابن عابدین الشہیر بابن عابدین	۱۲۵۲

ک

۸۳ - کشف الغطاء سالزم للموتیٰ علی الاحیاء	محمد شیخ الاسلام بن محمد فخرالدین	
۸۴ - کتاب اتباع الاموات	ابراہیم بن اسحاق الحربی	۲۸۵
۸۵ - کتاب الدعوات	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۸۶ - کتاب الثواب فی الحدیث	ابوالشیخ عبداللہ بن محمد بن جعفر	۳۹۹
۸۷ - کشف النور عن اصحاب القبور	عبدالغنی نابلسی	۱۱۴۳
۸۸ - کتاب الزہد	امام احمد بن محمد بن حنبل	۲۴۱
۸۹ - کتاب القبور	عبداللہ بن محمد ابن ابی الدنیا	۲۸۱
۹۰ - کتاب الروضہ	ابوالحسن بن برار	
۹۱ - کتاب الزہد	حافظ ہناد بن السری التمیمی الدارمی	۲۴۳
۹۲ - کتاب ذکر الموت		
۹۳ - کتاب ادعیۃ الحج والعمرہ	قطب الدین الدہلوی	۱۲۸۹
۹۴ - کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق	عبدالرؤف بن تاج الدین بن علی المناوی	۱۰۳۱
۹۵ - کتاب الخروج	قاضی امام ابویوسف یعقوب بن ابراہیم حنفی	۱۸۲
۹۶ - کف الرعاع عن المحرمات اللہو والسماع	ابوالعباس احمد بن محمد ابن حجر مکی	۹۷۳

ل

۹۷ - لباب المناسک	شیخ رحمۃ اللہ بن قاضی عبداللہ السندی	۹۷۸

م

۹۸ - منح الروض الازہر فی شرح الفقہ الاکبر	علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
- مجموعہ خانی (فارسی)		
۹۹ - مقامات مظہر وضمیمہ مقامات مظہر	مرزا مظہر جان جاناں	۱۱۹۵
۱۰۰ - مشارق الانوار القدسیہ فی بیان العہود المحمدیہ	عبدالوہاب بن احمد الشعرانی	۹۷۳

۱۰۱ ۔ مسند الکبیر فی الحدیث	ابو محمد عبید بن حمید الکشی	۲۴۹
۱۰۲ ۔ المنتقیٰ فی احادیث الاحکام عن خیر الانام	احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ	۷۲۸
۱۰۳ ۔ منظومۃ النسفی فی الخلاف	نجم الدین عمر بن محمد النسفی	۵۳۷
۱۰۴ ۔ معراج الدرایۃ فی شرح الھدایۃ	امام قوام الدین بن محمد السکاکی	۷۴۹
۱۰۵ ۔ المسند الصحیح فی الحدیث	ابو عوانہ یعقوب بن اسحٰق الاسفرائنی	۳۱۶
۱۰۶ ۔ مسند الشامیین		
۱۰۷ ۔ مدارج النبوۃ	شیخ عبد الحق محدث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۰۸ ۔ مجمع البرکات	〃 〃 〃	〃
۱۰۹ ۔ مناہل الصفا فی تخریج احادیث الشفاء	جلال الدین عبد الرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱
۱۱۰ ۔ مختصر تاریخ ابن عساکر	امام محمد بن مکرم المعروف بابن منظور	۷۱۱
۱۱۱ ۔ مائۃ مسائل	محمد اسحٰق محدث دہلوی	۱۲۶۲
۱۱۲ ۔ مسائل اربعین	〃 〃 〃	〃
۱۱۳ ۔ مالابدمنہ	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	۱۲۲۵
۱۱۴ ۔ مشکوٰۃ المصابیح	ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الخطیب	۷۴۰
۱۱۵ ۔ منتقی یا درمنتقی فی شرح الملتقی	علاء الدین الحصکفی	۱۰۸۸
۱۱۶ ۔ موضح القرآن ترجمۃ القرآن	شاہ عبد القادر بن شاہ ولی اللہ الدہلوی	۱۲۳۰
۱۱۷ ۔ مثنوی شریف فارسی منظوم ۔	ملّا جلال الدین محمد بن محمد الرومی البلخی القونوی	۶۷۲
۱۱۸ ۔ مصطلحات الحدیث	علی بن السید محمد بن علی الجرجانی سید شریف	۸۱۶
۱۱۹ ۔ المقاصد فی علم الکلام	علامہ سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی	۷۹۱
۱۲۰ ۔ مغنی المستفتی عن سوال المفتی	علامہ حامد آفندی	
۱۲۱ ۔ مظاہر حق ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح	قطب الدین دہلوی	۱۲۸۹
۱۲۲ ۔ منۃ الجلیل	ابن عابد بن محمد امین آفندی	۱۲۵۲
۱۲۳ ۔ مفتاح الغیب فی شرح فتوح الغیب	عبد الحق بن سیف الدین محدث دہلوی	۱۰۵۲

ن

۱۲۴ ۔ نافع فی الفروع	امام ناصر الدین محمد بن یوسف السمرقندی	۴۰۲

۱۲۵ ۔ نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار	محمد بن علی الشوکانی	۱۲۵۰
۱۲۶ ۔ نصیحۃ المسلمین	خرم علی بلہوری	۱۲۷۱
۱۲۷ ۔ نفحات الانس من حضرات القدس	عبدالرحمٰن بن احمد الجامی	۸۹۸
۱۲۸ ۔ نسیم الریاض فی شرح شفاء قاضی عیاض	قاضی عیاض احمد بن محمد الخفاجی	۱۰۶۹
۱۲۹ ۔ النشر فی قراءۃ العشر	شمس الدین محمد بن محمد ابن الجزری	۸۳۳
۱۳۰ ۔ نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر	احمد بن علی حجر العسقلانی	۸۵۲
۱۳۱ ۔ نفع المفتی والمسائل	مولوی عبدالعلی مدراسی	۱۳۰۶
۱۳۲ ۔ نوادر الاصول	ابوعبداللہ محمد بن علی حکیم الترمذی	۲۵۵
۱۳۳ ۔ نصاب الاحتساب فی الفتاوٰی	عمر بن محمد بن عوض الشامی	
۱۳۴ ۔ نور الشمعہ فی ظفر الجمعہ	علی بن غانم المقدسی	
۱۳۵ ۔ نظم الفرائد وجمع الفوائد فی الاصول	عبدالرحیم بن علی الرومی المعروف شیخ زادہ	۹۴۴
۱۳۶ ۔ ناسخ شرح قدوری		
۱۳۷ ۔ نامِ حق	شرف الدین بخاری	
۱۳۸ ۔ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار	شمس الدین احمد بن قودر المعروف بقاضی زادہ	۹۸۸

و

۱۳۹ ۔ وفیات الاعیان	شمس الدین احمد بن محمد ابن خلکان	۶۸۱
۱۴۰ ۔ واقعات المفتیین		۳۲۵
۱۴۱ ۔ وفاء الوفاء	نور الدین علی بن احمد السمہودی	۹۱۱

ھ

۱۴۲ ۔ ہوامع	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم الدہلوی	۱۱۷۹
۱۴۳ ۔ ہمعات	؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍	؍؍